

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTIN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA

Título de la tesis: “*El Maquiavelo* de Leo Strauss: debates en torno a una obra”

Lic. Isabel Rollandi

Directora: Dra. Claudia Hilb

Fecha de entrega: Mayo, 2018

Índice

LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS	4
OBJETO DE ESTUDIO, MÉTODO Y MARCO TEÓRICO	5
A) JUSTIFICACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO E HIPÓTESIS DEL TRABAJO	5
B) MARCO TEÓRICO	7
<i>b.1: Las teorías de la recepción: la particularidad de nuestro “caso”</i>	7
<i>b.2: Explicitación de la particularidad del “método” straussiano y de su necesaria consideración en un estudio sobre recepción del texto que abordamos</i>	9
<i>b.3: La pertinencia de los estudios de recepción, y el problema del método: algunos antecedentes en Argentina</i>	14
C) METODOLOGÍA	18
<i>c.1: El tipo de aproximación al material</i>	18
<i>c.2: Criterios de clasificación</i>	19
INTRODUCCIÓN	24
1. INTENCIÓN, ESCRITURA Y RECEPCIÓN	26
<i>El Arte de Leer y Escribir</i>	28
<i>La dimensión efectiva de la obra</i>	31
2. EL DESPLIEGUE DE LAS LECTURAS	32
<i>Posiciones polémicas</i>	33
<i>Una posible historiografía</i>	34
3. PENSAR LA RECEPCIÓN	38
CAPÍTULO I	41
1.1. PRIMERAS LECTURAS: OTRO MAQUIAVELO	42
<i>A. Reseñas tempranas</i>	42
<i>B. Una nueva vuelta sobre la cuestión</i>	48
<i>C. Un epílogo a la década</i>	58
1.2. LAS LECTURAS CRÍTICAS: SKINNER Y LEFORT	60
<i>A. La crítica metodológica de Quentin Skinner</i>	60
<i>B. Claude Lefort y el problema de la enseñanza clásica</i>	68
1.3. EL LEGADO DE STRAUSS Y LA ESCUELA STRAUSSIANA	91
<i>A. Legados</i>	92
<i>B. Dos escuelas</i>	96
1.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES	109
CAPÍTULO II	113
2.1. MAQUIAVELO ENTRE LOS DEBATES	114
<i>A. Pangle vs. Jaffa</i>	114
<i>B. La polémica de Burnyeat</i>	123
<i>C. Un debate conceptual</i>	126
<i>D. Repasando el “strausianismo”</i>	132
2.2. NUEVAS MIRADAS SOBRE <i>THOUGHTS ON MACHIAVELLI</i>	133
<i>A. Algunas críticas específicas a <i>Thoughts on Machiavelli</i></i>	134
<i>B. Las exégesis de <i>Thoughts on Machiavelli</i></i>	144
2.3. TÓPICOS STRAUSSIANOS Y MAQUIAVELO	175
<i>A. Los elementos modernos de Maquiavelo</i>	176

<i>B. La modernidad de Maquiavelo en cuestión</i>	191
2. 4. CONCLUSIONES PRELIMINARES	204
CONCLUSIONES	207
1. EL PRIMER MOMENTO DE LA RECEPCIÓN	209
2. SEGUNDA OLA DE LECTURAS	210
3. RECEPCIÓN E INTENCIÓN	213
BIBLIOGRAFÍA	217
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	217
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	218

Lista de abreviaturas de obras citadas

- CM: The City and Man
- NRH: Natural Right and History
- OT: On Tyranny
- PAW: Persecution and the Art of Writing
- RCPR: The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss
- PPH: The Political Philosophy of Hobbes
- SCR: Spinoza's Critique of Religion
- SPPP: Studies in Platonic Political Philosophy
- TOM: Thoughts on Machiavelli
- WIPP: What is Political Philosophy?

Objeto de estudio, método y marco teórico

A) Justificación del objeto de estudio e hipótesis del trabajo

El objetivo de esta investigación es ordenar el campo de interpretaciones en torno a *Thoughts on Machiavelli* (1958) de Strauss. El trabajo de análisis de cómo ha sido leída esta obra por sus distintos lectores tiene, por un lado, una consistencia propia, en tanto como argumentaremos a continuación presenta la particularidad de concentrarse en las lecturas de un texto, que en sí mismo, propone un desafío exegético particular al lector, y por otro lado, puede permitirnos acceder a la obra con mayor claridad y habilitar, en un momento ulterior, profundizar el estudio de las distintas dimensiones del problema que es Maquiavelo para Strauss.

En este sentido, el objeto de estudio de esta tesis no es *Thoughts on Machiavelli* sino la recepción del libro, es decir los comentarios al libro.

Sin embargo, esta tesis de “recepción” incluye una premisa que -según entendemos- la diferencia de las tesis de “historia de la recepción”. Las teorías receptivas destacan “la relación comunicativa que establecen texto y lector y la evolución de la crítica frente a los textos” (Rall, 1993: 5; Cf. Jauss, 1965). En este sentido, estas aproximaciones se centran en los efectos que la obra produce, sin presuponer que hay una relación entre el efecto y la obra.

Nuestro trabajo aborda la recepción de una obra de Leo Strauss desde una perspectiva que se distancia de las teorías de la recepción estética puesto que toma en consideración la propia propuesta hermenéutica de Leo Strauss. La hipótesis exegética de Strauss implica atender el modo en el cuál se escribe, con particular atención a su apuesta retórica, pues dicha escritura se plantea como capaz de alcanzar a distintos lectores y establecer las coordenadas de sus posibles lecturas. Consideramos que una tesis sobre la recepción de una obra escrita conforme a una propuesta hermenéutica tal, que no la tomara en cuenta, estaría omitiendo un elemento que puede ser de gran interés para su comprensión. En este sentido, el objeto de estudio de esta tesis, esto es, las lecturas de *Thoughts on Machiavelli*, es calificado por la propia propuesta exegética del autor que estos interpretes leen. Sin embargo, si bien esta tesis toma en consideración las premisas de la hermenéutica straussiana, no busca evaluar a los comentaristas en su capacidad como lectores de Strauss, sino iluminar, a través de las particularidades de sus lecturas, el movimiento de la recepción, atendiendo al mismo tiempo a una dimensión retórica del texto.

La hipótesis que organiza este trabajo surge así de la evaluación de su material de estudio, esto es, las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* en el siglo XX, y se complementa con la

comprensión de las particularidades del libro que los comentaristas enfocan. En este sentido, nuestra hipótesis es que el estatuto controvertido de la recepción de *Thoughts on Machiavelli* debe ser puesto en relación con las dimensiones retóricas del libro, y puede a su vez iluminarlas.

En este sentido, la tesis no es una tesis sobre la recepción de un libro que se centra primeramente en los lectores, o busca comprender cómo la obra fue leída por distintos públicos, sin atender las particularidades del libro. La metodología de la “teoría de la recepción”, como veremos, no alcanza.

Como se señala en la introducción, el camino que nos conduce a plantear esta investigación y definir el objeto de estudio como lo indicamos, consiste en un doble movimiento de profundización en la cuestión:

- En primer lugar, la disparidad entre las interpretaciones y lecturas que recibió *Thoughts on Machiavelli* desde su publicación en 1958, así como también el rechazo inicial y la posterior conmoción que produjo en la escolaridad maquiaveliana en particular¹, llaman nuestra atención y nos enfrentan a la pregunta por las características de un libro que es capaz de provocar lecturas fuertemente disímiles.
- En segundo lugar, al considerar que Leo Strauss provee a sus lectores en distintas ocasiones, pero en particular en su libro sobre Maquiavelo, de una serie de precisiones particulares respecto del “arte de escribir y de leer”, o respecto de cómo se escribe para guiar distintas lecturas, nuestro objeto de estudio, esto es, las recepciones del libro, aparece bajo una nueva luz: las lecturas del libro pueden ponerse en relación con una dimensión retórica de la obra, y echar luz sobre esta.

Considerando entonces que la recepción del libro revela momentos de controversia, con frecuentes lecturas imposibles de armonizar, hay buenas razones para suponer, en especial teniendo en cuenta los presupuestos que organizan, a grandes rasgos, la empresa filosófica straussiana, que dicha disparidad y disonancia se liga, al menos en parte, al particular objeto de estudio de estos lectores.

Es así como este trabajo vuelve por segunda vez al texto de Strauss, no para plantear una hipótesis respecto de *su correcta lectura a priori*, sino para poner de relieve una característica

¹ En la década del 70' una serie de interpretaciones novedosas de la obra de Maquiavelo comenzaron a circular en la academia. Cfr. Lefort, Claude. *Le travail de L'Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972; Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975; Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978.

que permite ganar claridad sobre *el problema de su abordaje*: la controversia de la recepción de la obra puede alumbrar la obra en la presentación de su contenido.

La reflexión sobre nuestro objeto de estudio se liga al propio objeto de estudio de los intérpretes recepcionados, y en este sentido, las lecturas son iluminadas también por esta dimensión de la hermenéutica straussiana. Pero esta tesis no busca poner a prueba el arte de leer y escribir de Strauss para demostrar que hay una relación entre lectura y escritura. Esta tesis se pregunta por cómo una obra de Leo Strauss es recibida, y busca, considerando el marco de premisas de exégesis establecido por Strauss, arribar a conclusiones que permitan enriquecerse teniendo en cuenta la dimensión retórica de la obra, que el trabajo a su vez permite iluminar. Si la hipótesis de este trabajo puede en cierto sentido, entonces, ser calificada de *straussiana*, es solamente si se entiende que es posible, a partir de la recepción, delimitar algo de la intención de su autor; o si se acepta que el modo en el cuál se escribe, cuando se sostiene una tesis de la escritura como la que sostiene Strauss, alumbró el modo en el cuál se lee.

B) Marco teórico

El establecimiento de un marco teórico en un trabajo de recepción entraña un desafío particular: en cierta medida, el trabajo de recepción es, en sí mismo, un marco teórico. Lo que se propone es revisar las lecturas en torno a una obra o un autor que interesa indagar.

b.1: Las teorías de la recepción: la particularidad de nuestro “caso”

Como mencionamos, este trabajo no se enmarca en las llamadas teorías o estéticas de la recepción (en particular, la aproximación de H. R Jauss, Cfr.1970). Como señala Dietrich Rall en su introducción a *En Busca del Texto*: “La teoría o estética de la recepción destaca [...] la relación comunicativa que establecen texto y lector y la evolución de la crítica frente a los textos. Esta teoría se inscribe dentro de aquellas orientadas hacia el análisis de las funciones que cumple el lector (y la secuencia de lectores) en la concretización de los textos literarios.” (Rall, 1993: 5). Como señala Moog-Grünwald (1993), el enfoque se coloca en la relación dialógica entre autor, obra y público, “determinada por la asimilación y el intercambio”.

Hans-Georg Gadamer (1975) es uno de los más significativos precursores de esta teoría de la recepción. Como señala nuevamente Rall, “[l]a historicidad de toda comprensión como principio hermenéutico en Gadamer, así como su concepto central del ‘horizonte’ (y de su cambio constante en la historia), son adoptados y modificados por Jauss en sus postulados estético-receptivos [...]. Según Gadamer, el cambio de horizonte no puede evitarse y por tanto

hay que incluir este aspecto hermenéutico en la contemplación y en la comprensión de los objetos. El acto de comprensión implica el distanciamiento consciente del horizonte original de producción (y su primera recepción) y del horizonte actual del receptor. Pero la comprensión significa también el intento de fusión de los dos horizontes.” (Rall, 1993:8-9). En este sentido, Gadamer o Jausss indagan en la experiencia de recepción, enfatizando la insoslayable *historicidad* de la experiencia de comprensión de los textos.

La aproximación a la cuestión hermenéutica es, en Strauss, *particularmente* distinta de aquella señalada por Gadamer, y los teóricos de la recepción en general. A grandes rasgos, la propuesta hermenéutica de Leo Strauss se despliega en directa oposición a las aproximaciones “historicistas”. Si el historicismo supone que nunca es posible aprehender el pasado como éste se percibió a sí mismo, debido a la imposibilidad de superar los determinados “horizontes históricos” de los intérpretes, la propuesta hermenéutica de Leo Strauss propone la posibilidad de comprender a los autores del pasado como se comprendieron a sí mismos. Como señala uno de los intérpretes más importantes de la obra de Leo Strauss, la empresa filosófica straussiana llama a considerar seriamente la posibilidad de que “la dependencia histórica” de la filosofía no sea ya “una presuposición autoevidente sino una pregunta abierta [...]” (Meier, 2006:63).²

La crítica de Strauss a las reflexiones movilizadas por Gadamer, sin embargo, no requiere ser un tema de especulación dado que el mismo Strauss comenta el libro de Gadamer *Wahrheit und Methode* (1960) en una carta de febrero de 1961. Strauss señala: “No es fácil para mi reconocer en su hermenéutica mi propia experiencia como intérprete. La suya es una ‘teoría de la experiencia hermenéutica’ que es, en tanto que tal, una teoría universal. No solo es mi propia experiencia hermenéutica muy limitada: la experiencia que yo poseo hace dudoso si acaso una teoría hermenéutica universal que es más que ‘formal’ o externa es posible. Yo creo que esa duda surge de la sensación de un carácter irremediabilmente ‘ocasional’ de toda interpretación que valga la pena” (Strauss, 1961: 5ff).

Strauss comenta a Gadamer cinco puntos críticos respecto de su interpretación. El último punto resulta particularmente significativo para determinar lo que Strauss tiene en mente cuando se distancia de la hermenéutica de estas teorías de la recepción. “Respecto de la productividad del intérprete, el historiador que estudia por ejemplo Tucídides en el contexto de

² Al respecto, Meier (2006) señala que el proyecto filosófico de Strauss y su respuesta al desafío del historicismo se organiza en torno a tres pilares: una apertura hermenéutica, la recuperación del “arte de escribir”, y la concentración en la idea de filosofía política. La cuestión del “arte de escribir” en particular es, según Meier, aquello que provee a Strauss de la posibilidad de hacer de un descubrimiento “histórico”, un fundamento crítico de la afirmación historicista de que “todo el pensamiento es esencialmente condicionado por la historia” (Meier, 2006:63).

la historia económica, seguramente hace al autor una nueva pregunta; su preocupación difiere profundamente de la del propio Tucídides, pero debe dar cuenta del silencio casi completo de Tucídides respecto de los temas económicos; debe comprender ese silencio, esto es, la despreocupación de Tucídides con aquellas cosas; debe dar una respuesta a la pregunta respecto de cómo las cosas económicas aparecen para Tucídides. La respuesta a esta última pregunta, la más interesante de las preguntas que ocurre en el interior de su investigación, no es nada más que una reproducción del pensamiento de Tucídides sobre las cosas humanas en general.” (Strauss, 1961: 6). La apertura hermenéutica se liga a la necesidad de atender tanto el discurso como su acción, o tanto el tratamiento de ciertas cuestiones como el silencio respecto de otras. Una exégesis tal, según Strauss, consigue ser “una reproducción del pensamiento” del autor. La crítica fundamental de Strauss a estas hermenéuticas apunta al supuesto que subyace a la afirmación de la insoslayable *historicidad* de las interpretaciones. Strauss escribe a Gadamer: “Usted toma por sentado el ‘relativismo de todos los valores humanos’ (54), de toda ‘concepción del mundo’ (432). Usted comprende que esta tesis ‘relativista’ es en sí misma ‘absoluta e incondicionalmente verdadera’ (424) [...]. La situación histórica a la cuál la hermenéutica universal o la ontología hermenéutica pertenece no es una situación como cualquier otra situación; es el ‘momento absoluto’ -similar al momento absoluto en el proceso histórico del sistema de Hegel-.” (Strauss, 1961:7). En este sentido, la verdad del “relativismo” de todo valor humano o de la historicidad incondicional de toda experiencia es, en sí misma, una verdad no histórica, que impone una dificultad lógica al presupuesto del historicismo. Strauss, por su parte, sostendrá que la interpretación puede intentar comprender al autor como se comprendió a sí mismo, buscando reproducir “el pensamiento” del autor, como indicaba en el ejemplo de Tucídides. Su propuesta hermenéutica, entonces, demandará una lectura que se aparte de este tipo de interpretación, es decir, exigirá una lectura que responda al registro doble de una escritura esotérica/exotérica.

b.2: Explicitación de la particularidad del “método” straussiano y de su necesaria consideración en un estudio sobre recepción del texto que abordamos

Es preciso incluir en esta sección una referencia a la serie de presupuestos teórico/exegéticos que la lectura de Leo Strauss moviliza en general. Resulta pertinente, en primer término, pues como veremos estos presupuestos son frecuentemente un tema de los comentarios de los lectores, quienes suelen referir a ellos como el “método” de Strauss. Pero, más fundamentalmente, es preciso dar a ver estos presupuestos, en la medida en que, como indicamos, nuestra hipótesis acepta sin someter a discusión la afirmación straussiana del “arte

de escribir” como dimensión pertinente y elemental de la exégesis de *su obra*. Para aclarar este punto: aceptamos las declaraciones de Leo Strauss respecto del doble registro de escritura esotérico/exotérico para la lectura y comprensión de todo escrito de un filósofo, y en este sentido, de su trabajo en particular, sin hacer conjeturas respecto de la relevancia de este principio de exégesis en toda obra filosófica, o en la obra de Maquiavelo en particular, o respecto de la adecuación de su propio principio a su propia obra.

La introducción de nuestro trabajo se detiene en este punto en particular y trata la cuestión del “método” straussiano en la primera sección en profundidad. Sin embargo, para sistematizar el “cuerpo conceptual” de Strauss sobre este punto, resulta relevante retener los siguientes elementos.

En primer lugar, el “arte de escribir” de Leo Strauss es en sí mismo un tópico de reflexión constante de la academia straussiana y no straussiana. Decididamente un paso por su biografía intelectual (Tanguay, 2007), así como también una revisión de su correspondencia (Cf. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften, Band 3: Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, 2001) proveen importantes aclaraciones respecto del propio recorrido de Leo Strauss y su descubrimiento del esoterismo en los filósofos aristotélicos medievales. Por otra parte, la publicación reciente de 7 trabajos inéditos de Strauss en la década del 30’ en torno a la escritura esotérica/exotérica (Cf. Yaffe and Ruderman, 2014: *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*), proporciona adicionalmente la posibilidad de profundizar en la consideración straussiana del “arte de escribir”, pensamiento que en 1952 encontraría una forma condensada y organizada para el público, en su libro *Persecution and the Art of Writing*³ (PAW). No es relevante para nuestro trabajo repasar la trayectoria del descubrimiento, comprensión y desarrollo de Leo Strauss del arte de escribir, sino tan solo delinear sus premisas para ganar claridad respecto de los puntos que podemos suponer reemergen en una obra como *Thoughts on Machiavelli* y son objeto de particular atención de sus lectores.

En su artículo de 1941 “Persecution and the Art of Writing”, Leo Strauss ofrece en los últimos dos párrafos una serie de precisiones clave respecto del arte de escribir: todo libro exotérico, resume, contiene dos enseñanzas: una popular y edificante, y una filosófica respecto de “los temas más importantes”, que no debe ser pronunciada en voz alta, pero es insinuada entre las líneas. Para comprender la naturaleza del arte de escribir, es preciso observar tanto las razones para una escritura semejante, como la naturaleza del destinatario que tiene en vista.

³ El prefacio contiene una sugerente referencia a un trabajo anterior sin reedición, “Farabi’s Plato” de 1945, y la indicación respecto del origen de los cuatro trabajos que componen el libro, escritos entre 1941-1943, y 1948 (cf. *Persecution and the Art of Writing*, Prefacio).

Respecto de las razones por las cuales un filósofo decide presentar su pensamiento entre las líneas, o escribir un libro exotérico, es preciso considerar tres aspectos: la *persecución*, en la medida en que la sociedad probablemente rechace las verdades que públicamente ofendan el status quo y con ellas a quien las pronuncie; la comprensión del filósofo del *potencial disruptivo* de sus verdades, en la medida en que el elemento de la ciudad son las opiniones, y ello es precisamente lo que el filósofo busca cuestionar y en definitiva superar; y la *pedagogía*, o la búsqueda con la escritura de alcanzar a jóvenes que puedan devenir potenciales filósofos. Strauss señala: “la escritura exotérica presupone que hay verdades básicas que no deben ser pronunciadas en público por ningún hombre decente, porque harían daño a muchas personas que, habiendo sido lastimadas, estarían naturalmente inclinadas a herir a quien ha pronunciado aquellas verdades no placenteras.” (Strauss, 1941:504).

En este sentido el destinatario verdadero de los libros de este tipo, señala Strauss, es un público particular: “no es la mayoría no filosófica (*unphilosophic*), ni el filósofo perfecto como tal, sino los jóvenes que pueden devenir filósofos: los potenciales filósofos deberán ser guiados, paso a paso, desde las opiniones populares que son indispensables para todo propósito práctico y político, hacia la verdad que es meramente y puramente teórica (*merely and purely theoretical*)” (Strauss, 1941:503).

El modo en que dicha instrucción o guía debe llevarse adelante será la escritura “entre líneas” del autor, dirá Strauss: “a través de ciertas características ostensiblemente enigmáticas de la presentación de la enseñanza popular: oscuridad del plan, contradicciones, pseudónimos, repeticiones inexactas de afirmaciones previas, expresiones extrañas, etc. Aquellas características no perturban el sueño de aquellos que no pueden ver el bosque entre los árboles, pero operan como obstáculos que despiertan a aquellos que sí puede.” (Strauss, 1941:504)⁴.

Heinrich Meier resume la comprensión que guía el descubrimiento del arte de escribir de Leo Strauss: “El arte de la escritura cuidadosa es, por lo tanto, la expresión de una reflexión tan fundamental como comprensiva sobre la política, la filosofía y la naturaleza del filósofo.” (Meier, 2006: 65).

Difícilmente pueda negarse que, si Strauss se consideraba a sí mismo un filósofo, su escritura también presentará las características que adjudica a las obras de los filósofos que lee. Pocas dudas quedan al respecto luego de revisar los comentarios de Strauss en su texto *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise* (PAW, 1952): “Es una observación general que

⁴ Respecto a la diferencia entre libros *esotéricos* y libros *exotéricos*, considerar: “...todo libro es accesible a aquel que puede leer el lenguaje en que está escrito; [...] ninguna exposición escrita puede ser, estrictamente hablando, esotérica.” (PAW: 187).

la gente escribe como lee. Como norma, los escritores cuidadosos son lectores cuidadosos, y *viceversa*. Un escritor cuidadoso quiere ser leído cuidadosamente. Él no puede saber lo que significa ser leído cuidadosamente sino habiendo hecho lecturas cuidadosas el mismo. Leer antecede a escribir. Leemos antes de lo que escribimos. Aprendemos a escribir leyendo. Un hombre aprende a escribir bien leyendo bien buenos libros, leyendo con el mayor cuidado los libros que son escritos con el mayor cuidado. Podemos, por ende, adquirir algún conocimiento previo de los hábitos de escritura de un autor, estudiando sus hábitos de lectura. La tarea es simplificada si el autor en cuestión discute explícitamente la manera adecuada de leer libros en general, o de leer un libro en particular que ha estudiado con una gran atención.” (Strauss, PAW: 144). Comentarios con distinto grado de sutileza del propio Strauss respecto de su escritura esotérica pueden rastrearse a lo largo de toda su obra madura⁵.

Importantes reflexiones han profundizado en la cuestión que atañe al arte de escribir del propio Leo Strauss, esto es, al modo en que él escribió sus libros también *entre las líneas* (Lampert, 1996; Meier, 2006, 2017; Hilb, 2005, 2011; Tanguay, 2011; Pangle, 2013; Yaffe, 2014). Para repasar tan solo aquellas reflexiones más destacadas sobre este punto, es preciso aludir a ciertos comentarios aclaratorios. Como señala Hilb: “Existen, en efecto, dos planos permanentemente superpuestos en la intrincada escritura de Strauss: por un lado, nos hallamos frente a una mirada sobre los autores que, sostenida sobre la convicción de la importancia que posee la distinción entre escritura esotérica y exotérica para los autores estudiados, descubre sentidos en los textos clásicos nunca antes señalados, significados muchas veces contrarios a los aceptados canónicamente y claves de interpretación controvertidas. Por otro, Strauss ejerce él mismo el arte de escribir que reconoce en los autores clásicos, y es la tarea del intérprete de Strauss abordar sus textos de la manera en que él mismo aborda los textos ajenos.” (Hilb, 2005:20).

Algunos intérpretes se han detenido en la particularidad de *Thoughts on Machiavelli* en relación al “arte de escribir” de Leo Strauss. (Meier, 2017: 30; Tarcov, 2010: 243; Hilb, 2005:25; Lynch, 2016:334). Respecto de esta cuestión, el mismo Leo Strauss dedica el primer capítulo⁶ de su libro exclusivamente a dar las coordenadas de lectura para su destinatario, indicando los principios que guiaron *su propia lectura* de Maquiavelo. Sin extendernos en demasía sobre este punto, nos interesa indicar la estructura del capítulo: mientras Strauss se

⁵ Tan solo para ilustrar la cuestión en el libro que buscamos atender, Leo Strauss escribe hacia el final de *Thoughts on Machiavelli*: “The reader will have observed that we have laid a proper foundation for the use of the comedy which, however unseemly it is, is not more improper than the *Prince* and the *Discourses*”. (TOM, IV: 286).

⁶ La única referencia de Strauss a su obra sobre el arte de escribir (Cfr. PAW) en *Thoughts on Machiavelli* ocurre en la nota 50 del primer capítulo. (Refiere a *Persecution and the Art of Writing*, p. 13).

dedica en la primera mitad a reponer la relevancia del problema hermenéutico en Maquiavelo llamando la atención sobre uno de los problemas más visitados de la academia maquiaveliana, esto es, la oscura relación entre los dos libros de Maquiavelo donde dice explícitamente que presentará “todo lo que sabe”⁷, en la segunda parte del capítulo Strauss se detiene en la presentación de aquellos principios de lectura que deben guiar al lector que decida abordar la obra de Maquiavelo, esto es, en el *modo adecuado* de leer a Maquiavelo. En este sentido, Maquiavelo es presentado como un autor que hace uso de todas las estrategias de escritura esotérica/exotérica y Strauss se dedica a discutir sus dispositivos de escritura aquí. Strauss da a ver los recursos (diez)⁸ que emplea Maquiavelo para comunicar su pensamiento: 1. Silencios, (párrafos 18-23); 2 Errores manifiestos (24); 3. Contradicciones (26); 4. Diferencias entre título y cuerpo de los capítulos (27-28); 5. Ironía (30); 6. Repeticiones (31); 7. Digresiones (32); 8. Términos ambiguos (33); 9. Números curiosos (34 y 36); y 10. Blasfemias ocultas (35).

Heinrich Meier se detiene en el “arte de escribir” de Strauss en este libro y señala: “La estructura de *Thoughts on Machiavelli* emerge como resultado del capítulo I [...]. Dado que Maquiavelo presenta su enseñanza, no como un todo, sino en partes, cada una de las cuales reclama ser un todo en sí mismo, la enseñanza de Maquiavelo puede alcanzarse solo a través de un estudio detenido de estas partes, partes que el arte de escribir de Maquiavelo dio lugar como obras, cada una con su propio objetivo y particular ‘superficie’. El estudio en detalle exige que recurramos a la intención del autor como el principio organizador que hace de la obra un todo independiente.” (Meier, 2017: 32-33). La desafiante apuesta de este intérprete será rastrear el pensamiento de Strauss siguiendo la *intención* de Maquiavelo, para conseguir reponer la *intención* de Strauss en su presentación de su estudio. El modo en que toca al lector de este libro de Leo Strauss proceder es haciendo lo que Strauss hace con Maquiavelo: “La enseñanza de Maquiavelo emerge en el pensamiento de Strauss, que procede desde el problema de la superficie hacia el corazón de la enseñanza. [...] Strauss piensa a Maquiavelo sometiendo el pensamiento de éste a los requisitos que debe satisfacer si debe corresponderse con el tema (*subject*) al que la intención de Maquiavelo se dirige. El tema (*subject*) de pensamiento compartido es la base de la posibilidad de la presentación de Strauss de la enseñanza de Maquiavelo.” (Meier, 2017:33).

⁷ Cfr. Epístola Dedicatoria de *El Príncipe*; Epístola Dedicatoria de *Discorsi*. (Cfr. Strauss, TOM, I:17). “*The Prince* is as comprehensive as the *Discourse*: each book contains everything that Machiavelli knows.”

⁸ Estos dispositivos son también usados por Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. Parece difícil estudiar a Strauss y no verse involucrado en el juego con estos dispositivos también. (Cfr. Meier, 2017, nota 16:31).

Esta clarificación, cuanto sea básica, de los elementos que componen para Leo Strauss una escritura filosófica y una lectura calificada, opera como insumo necesario para llevar adelante este trabajo. Tener presente la dimensión de la escritura esotérico-exotérica de Leo Strauss permite iluminar la recepción del libro de este autor, por una parte, en la medida en que este nivel de análisis reaparece constantemente en los comentarios de los lectores de *Thoughts on Machiavelli*, aunque, como veremos, la ponderación y comprensión de dicho “arte de escribir” sea definitivamente irregular, así como también, por otra parte, en la medida en que permite no perder de vista que las recepciones pueden contribuir a iluminar también el efecto de los recursos del arte de escribir de Leo Strauss.

b.3: La pertinencia de los estudios de recepción, y el problema del método: algunos antecedentes en Argentina

Por otra parte, dentro de los elementos que componen este marco teórico, y por fuera del debate concerniente al “arte de escribir” straussiano y su relación con la hermenéutica gadameriana, existen en la investigación académica en Argentina “historias de la recepción” que, si bien no tematizan una aproximación metodológica particular en sus investigaciones, dan cuenta de un trabajo de recolección y sistematización del pensamiento y obra de un determinado autor en un contexto particular, en un tiempo particular, que también han inspirado nuestra reflexión. Ejemplos de este tipo de trabajo son *Carl Schmitt en Argentina* (2000) de Jorge Dotti, *Freud en las Pampas* (2003) de Mariano Plotkin, *Marx en la Argentina: Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, (2007) de Horacio Tarcus y *La fortuna argentina de Hannah Arendt* (2008) de Claudia Bacci.

Considerando este examen, un dossier publicado en 2008 con el título *Políticas de la Memoria*, el anuario n° 8/9 verano 2008/2009 del CeDInCI, presenta un insumo para esta reflexión. La cuarta sección con el título “La Historia Intelectual y el problema de la recepción” abre con una entrevista a cinco pensadores que llevaron adelante estudios de recepción en Argentina y América Latina: Jorge E. Dotti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Luis Ignacio García, y Hugo Vezzetti. El dossier incluye también el trabajo mencionado de Claudia Bacci.

Con el propósito de iluminar en cierta medida la cuestión, revisamos los comentarios de Jorge Dotti al respecto. El autor responde a la primera pregunta, que busca indagar en su marco teórico, o los “estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina” considerados al emprender sus propios trabajos de recepción, tanto de la obra de Kant (1992) como de Carl Schmitt (2000): los trabajos tenidos en cuenta, señala Dotti, “no tematizaban específicamente el problema de las recepciones locales de pensadores e ideas originadas en

otras situaciones históricas”. Y añade: “dadas las peculiaridades culturales argentinas el análisis de los cuerpos de pensamiento y modelos doctrinarios operativos a lo largo de nuestra historia siempre es (o incluye desarrollos de) un ejercicio ensayístico sobre la recepción de... Todo aquel que prueba fortuna en reflexionar sobre las ideas que presidieron nuestras vicisitudes históricas, aporta elementos a ese género específico que sería, precisamente, el de la recepción.” (Dotti en *Políticas de la Memoria* 2008/9: 98).

A la siguiente pregunta por la metodología en su trabajo y por el concepto implícito de “recepción” que su investigación manejó, responde: “Comparto el sentido de la pregunta, pese a que ‘metodología’ es un término que desterraría de los saberes humanistas (en un sentido amplio, pero siempre opuesto a toda deuda con los usos científicos).” (Dotti en *Políticas de la Memoria* 2008/9: 99). Dotti repasa sus dos trabajos de recepción e indica dos dificultades a la hora de realizarlos que, señala, parecen ser pertinentes para todo estudio de recepción: en primer lugar, conviene considerar que la eventual falta de precisión conceptual –en términos académicos- en los documentos de la recepción de las ideas de un autor, no debe impedirnos comprender la relevancia que esos documentos presentan en un contexto determinado⁹; en segundo lugar, es preciso prestar atención a las exigencias conceptuales y cronológicas que habrán de comandar el armado argumental del propio trabajo. Al respecto, comenta: “Estas dificultades volvieron a presentarse con el trabajo sobre Schmitt, pero diría que aquí la mayor resistencia la opuso el aspecto del armado conceptual del trabajo, la determinación de las zonas ideológicas y los espacios doctrinarios, a la vez siempre políticos [...], en los que la figura y las ideas schmittianas operan con mucha mayor significatividad que la que yo había imaginado a priori. En todos los casos, me manejé con un concepto algo amplio de ‘recepción’.” (*Políticas de la Memoria* 2008/2009: 99).

Para contrastarlo con un trabajo algo más reciente, Claudia Bacci reflexiona sobre su propia recepción de la obra de Hannah Arendt en Argentina: “Bajo el concepto de ‘recepción’ pretendo explorar las formas de difusión, interpretación, apropiación y/o rechazo, así como la circulación y transferencia transcultural de algunas obras de esta autora en nuestro país. Parto aquí del supuesto de que toda lectura, aun la que propone un comentario fugaz en un periódico, presenta algún rasgo de esa forma desterritorializada de apropiación discursiva que llamamos

⁹ Dotti remarca: “La primera dificultad que encontré es que la recepción y la concretización (moderada) de ideas kantianas entre nosotros revelaba insuficiencias e incomprensiones notables, si las juzgaba con un criterio académico medianamente riguroso, pero que ello no perjudicaba la importancia que Kant tuvo en discusiones culturales en general, y hasta políticas en particular, hasta devenir objeto de estudio filosófico sometido a cánones más estrictos (un ejemplo de esta -a su manera- creatividad receptiva es Alberdi).” (*Políticas de la Memoria* 2008/2009: 99).

‘recepción’. Considerando esas perspectivas disciplinares, ya de por sí difusas, quiero resaltar la forma siempre necesariamente limítrofe que implica el uso de cualquier tradición, sea ésta de carácter teórico o con pretensiones de intervención política, tal como la recepción de las obras de Arendt hará evidente. En este sentido, las lecturas ‘receptoras’ son —inevitablemente o por fortuna— más o menos ‘inesperadas’. [...]” (*Políticas de la Memoria* 2008/2009: 112).

De estos comentarios podemos extraer ciertas consideraciones que atañen a los trabajos de recepción en general. En cierta medida, parece ser que el objeto de estudio en sí mismo ilumina las coordenadas de su investigación, y en este sentido, el marco teórico es también provisto por la materia de estudio. Respecto de la metodología, los autores parecen establecer cierto concepto amplio de recepción y aceptar que la rigurosidad del estudio se ubica, no tanto en el plano de la consideración de los debates intelectuales, sino en la categorización de las distintas apariciones y funciones que el texto desempeña en determinados contextos. El concepto de recepción en Dotti parece ser ciertamente amplio: “Todo aquel que prueba fortuna en reflexionar sobre las ideas que presidieron nuestras vicisitudes históricas, aporta elementos a ese género específico que sería, precisamente, el de la recepción”, leíamos. En Bacci, el concepto de recepción aparece con mayor precisión conceptual, como “forma desterritorializada de apropiación discursiva”, pero sin una determinación que indique los límites de dicho concepto.

El trabajo de recepción pone en juego sin duda la tarea detectivesca de rastreo de fuentes, así como también la tarea analítica de clasificación y estudio de las fuentes que Dotti define como el desafío del armado conceptual del trabajo de recepción. Sobre este punto resulta fecundo detenerse, dado que invita a precisar lo que parecen ser ciertos requisitos metodológicos del trabajo de recepción.

Sin embargo, sin duda existe cierta distancia entre un trabajo de recepción que busca comprender el lugar del pensamiento de un autor en un determinado contexto geográfico, y el trabajo de recepción que busca comprender la recepción de una determinada obra, es decir, *un libro*. Como veíamos, las “teorías de la recepción” permiten aproximarse a la cuestión de la recepción particular de una obra. Empero, sus presupuestos teóricos resultan controversiales al cotejarse con las críticas de Strauss a dicha comprensión. Asimismo, apartándonos de la teoría de la recepción, es posible señalar que la aproximación a las lecturas de *un libro* supone también, en nuestro caso, exigencias algo distintas que las que implica la recepción de un autor.

Considerando nuestra hipótesis y el tipo de aproximación que decidimos adoptar a la hora de emprender la recolección de datos, la lectura de las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* de Strauss nos permite ganar claridad respecto del estado general de la recepción del autor en un

contexto académico en particular, pero puede permitirnos también conquistar el terreno que permitirá iluminar ciertas especificidades del libro en cuestión.

Si bien no pueden ignorarse las condiciones o el contexto de dichas lecturas, el objetivo último es iluminar la *recepción* de dicha *obra* y no el estatuto del pensamiento de su autor en general. En este sentido, el problema de la distancia entre precisión académica y relevancia que menciona Dotti como primer desafío es tangencial en nuestro trabajo, porque asumimos que la obra es de por sí académicamente relevante; el rastreo se lleva a cabo exclusivamente en un contexto académico¹⁰. En este sentido, las coordenadas temporales y espaciales son también distintas: nuestra recepción del libro no se limita a un país o a una década, sino que intenta abarcar el movimiento de la recepción de la obra en general en el siglo XX¹¹.

Por otra parte, nuestra investigación de la recepción de *Thoughts on Machiavelli* enfrenta definitivamente el desafío del armado conceptual del trabajo. Esta segunda dificultad que Dotti señala implica, según nuestra comprensión de la tarea, dos desafíos específicos en la recepción de *un libro* a diferencia de la recepción de un pensador.

En principio, consideramos que las exigencias conceptuales del estudio del libro imponen en cierto modo la necesidad de atender en particular los argumentos de sus lectores, pese a que el objeto de estudio de ellos permanezca distinto al nuestro. Es decir, reponer las interpretaciones particulares de los lectores de *Thoughts on Machiavelli* es fundamental para dar a ver el modo en que dichos lectores leyeron el libro, pero no para contrastar sus lecturas con una lectura nuestra del libro. Por otra parte, el respeto de la cronología impone cierta rigurosidad, en la medida en que constantemente las nuevas lecturas vuelven sobre interpretaciones anteriores; muy frecuentemente también los mismos intérpretes “historizan”, por así decirlo, las aproximaciones al libro. En definitiva, comprendemos que el desafío de este tipo de trabajo es dar con criterios de clasificación que faciliten la comprensión del movimiento de recepción de la obra.

¹⁰ Nuestro principio de jerarquización y selección de las fuentes busca ser lo más inclusivo posible, pero se limita a los contextos académicos. En este sentido, todos los comentarios recolectados son publicaciones en revistas académicas, libros, y jornales.

¹¹ Nuestra recepción de esta obra de Leo Strauss se limita a las producciones de occidente: Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia y España. América Latina no produce comentarios de *Thoughts on Machiavelli* hasta el siglo XXI. El movimiento de recepción que nuestro estudio comprende se limita al siglo XX, bajo el supuesto de que el *tipo* de recepción cambia: comienza a considerarse a Leo Strauss un autor con una *obra*, y en este sentido, los comentarios ya no se limitan a *Thoughts on Machiavelli*, sino que intentan producir un comentario comprensivo de la empresa intelectual de Leo Strauss. La introducción de nuestro trabajo se detiene sobre esta cuestión en particular.

C) Metodología

Como mencionamos, los desafíos de una tesis de recepción en general, y fundamentalmente las dos particularidades del armado conceptual del trabajo en torno a la recepción de un libro, imponen la necesidad de esclarecer los criterios de clasificación y el tipo de aproximación que se tendrá a la hora de abordar el material.

c.1: El tipo de aproximación al material

Respecto de lo que llamamos las exigencias conceptuales del armado del trabajo, la clarificación y clasificación de nuestro objeto de estudio, esto es, las lecturas de *Thoughts on Machiavelli*, impone la necesidad de tomar distancia de la presentación de uno mismo como intérprete de la misma obra, y al mismo tiempo, de intentar iluminar la obra en cuestión a través de sus comentaristas. En esta difícil tarea, no puede sino asumirse que los comentarios propios aparecerán como sugerencias para aquellos lectores que hayan ya abordado la obra. La crítica o la apreciación de cada interpretación en cuestión aparecerá así, en esta indagación, siempre con el formato de una insinuación o sugerencia. La puesta en movimiento crítica de los comentarios que componen la recepción sólo podrá tener lugar, entonces, una vez que comience el propio abordaje de la obra en cuestión, esto es, en nuestro caso, *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss, y se comparta de este modo el objeto de estudio con aquellos lectores revisados.

Entonces debemos aceptar la tarea de leer a los comentaristas sin imponerles supuestos teóricos respecto del contenido de su exegesis. Sin embargo, nuestra propuesta apuesta a no ignorar el hecho de que estos comentaristas repasan la obra de un filósofo que ha prestado suma atención a su propia regla de escritura y lectura. En este sentido, como lo hemos dicho, partimos del supuesto de que estudiar la recepción de un libro de Leo Strauss no puede ignorar el carácter de la obra en cuestión. Por otra parte, argumentamos que no atender las características de la empresa filosófica de Strauss no permitiría iluminar los argumentos conceptuales de sus lectores correctamente. Si, de acuerdo con las propias declaraciones de Leo Strauss, su obra impone la necesidad de atender la dimensión retórica de su texto, es decir, sus recursos de escritura, es preciso no perder de vista que todos sus lectores deberán enfrentarse con un texto que explicita la necesidad de estar a la altura de dicha tarea exegética, más allá de cómo resuelvan los tropos del texto o se aproximen al “método” (cfr. Drury, 1988 y Mansfield, 1975). De este modo, comprender que Strauss explicita que su escritura implica ciertas demandas exegéticas, nos lleva a considerar que esta dimensión imprime características a las interpretaciones de sus lectores en particular, sin por ello intentar determinar *a priori* cuáles

son esas características o el modo en que el autor organiza tal o cuál argumento para conducir a tal o cuál corolario. Es en este sentido que aquellas características de escritura no son nuestro objeto de estudio.

Así, es claro que esta tesis no es una tesis epistemológica, es decir, no se propone repasar los argumentos hermenéuticos del autor cuya obra indaga, Leo Strauss, para contrastarlos con las posiciones de otros autores que se ocuparon de elaborar sus reflexiones respecto de la cuestión hermenéutica. La discusión del “arte de escribir” de Strauss es constantemente un foco de atención de los lectores de Strauss, lo que no implica que nos embarquemos en el estudio y análisis crítico de dicho supuesto exegético. En una ocasión particular, la confrontación con la “Escuela de Cambridge” produce el efecto de una clarificación epistemológica del abordaje straussiano de los textos clásicos. Esto es, en la crítica de Quentin Skinner de 1969 aparece el proyecto de Strauss conceptualizado en términos de su “metodología”. Sin embargo, este debate se considera aquí en sí mismo un momento de la historia de la recepción de la obra de Leo Strauss sobre Maquiavelo.

La cuestión será, entonces, considerar que, si Strauss está poniendo en práctica recursos del arte de escribir, las lecturas de la obra son un particular insumo para ver, en la práctica, cómo su obra es leída en la academia, qué elementos despiertan el interés de sus lectores y cuáles son los puntos de crítica frecuentes. Asimismo, las lecturas permiten indagar en las distintas aproximaciones a aquel doble registro, en la medida en que los lectores que pretendan dar cuenta cabal de su arte de escribir tendrán que hacerse cargo de dar cuenta de aquel registro (Cfr. Pangle, 1983; Jaffa, 1984), así como también de dar cuenta de los problemas que la obra genera en la superficie y en su núcleo (Cfr. Lefort, 1972).

c.2: Criterios de clasificación

Los énfasis y críticas de los intérpretes permiten iluminar ciertos “topos” de la narrativa straussiana, o los argumentos que más atención merecieron en este libro. En este trabajo conseguimos distinguir eminentemente, cuatro puntos: la caracterización ambigua que hace Strauss de Maquiavelo como filósofo/malvado, y en este sentido, el problema de la “moralidad” de su enseñanza; el problema de la “modernidad” de Maquiavelo, o la tensión entre la afirmación de la radical novedad de Maquiavelo y su quiebre con la tradición clásica -con sus raíces bíblicas y en la filosofía clásica- junto a la afirmación de su combate contra la religión revelada como filósofo “clásico”; el postulado de la crítica destructora según Strauss de Maquiavelo al cristianismo y la religión bíblica; y el “método” de Strauss, esto es, su arte de escribir, como recurso legítimo o ilegítimo de indagación de textos.

Sin embargo, estos *topos* sólo se dejan ver una vez revisado el material, y se revelan como parte del interés de los lectores de manera diferenciada según el marco temporal. Esto es claro por ejemplo cuando enfocamos el debate en torno al método straussiano: los problemas que el arte de leer y escribir genera en los lectores de las décadas del 60' y 70' ya no parecen ser tan urgentes en las décadas del 80' y 90' -con excepción de Shadia Drury-, donde lo primero que parece interesar a los lectores es el movimiento argumental de Strauss y, cada vez con más énfasis, la cuestión de la modernidad de Maquiavelo para Strauss. Sin embargo, nuevamente, estos focos no aparecen a priori, sino antes bien son el resultado de las lecturas seguidas considerando su orden de aparición. Es por ello que, pese a que se anticipan en las secciones introductorias de cada capítulo, se mencionan siempre en las conclusiones de cada sección y en la conclusión general. Al dejar hablar a los lectores *primero*, la dimensión clasificatoria en tópicos necesariamente aparece en una segunda instancia, como conclusión de la lectura y no como hipótesis.

Sin embargo, como una indagación que va conquistando postas, vemos que las sucesivas lecturas de *Thoughts on Machiavelli* aceptan de interpretaciones anteriores ciertos elementos o dan por buenas ciertas argumentaciones respecto de la exegesis del texto. De este modo, el proceso de comprensión de la obra parece ir acercándose cada vez más al texto en tanto tal, procurando mayor rigurosidad en la lectura en la medida en que los lectores dan una y otra vuelta sobre la obra.

En este sentido, la misma materia de las lecturas impone las exigencias cronológicas al armado conceptual de la investigación. Como señalamos, observamos que muchos lectores de *Thoughts on Machiavelli* “historizan” en cierta medida las aproximaciones previas al libro. De modo que la atención al despliegue histórico de las lecturas gana un lugar privilegiado en nuestra investigación.

Para llevar adelante nuestra indagación, entonces, planteamos una “historiografía” o periodización de los comentarios sobre el libro de Leo Strauss. Esta historiografía responde, como se señala en la introducción de la tesis, a la necesidad de arrimar un principio ordenador de las lecturas o criterio de clasificación. Sin embargo, no se asume la periodización cronológica como principio explicativo. La periodización cronológica responde, eminentemente, antes que a una “decisión arbitraria”, a una necesidad que surge de la confrontación con el objeto de estudio, esto es, los comentarios a la obra de Strauss sobre Maquiavelo: al repasar las distintas perspectivas que el libro fue generando en los distintos círculos académicos, aparece una “historia” de las lecturas, con remisiones a comentarios

anteriores, o debates entre “contemporáneos”. Es por ello que el principio de ordenamiento de las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* en nuestra investigación es una cronología.

Plantear esta “historicidad” no implica, desde ya, someter las interpretaciones a la comprensión contextual o “históricamente situada” de los libros, así como tampoco definir compartimientos estancos de momentos de la recepción. Las “oleadas” o movimientos interpretativos, como señalamos en la introducción, que según nuestra interpretación recibió la obra, permiten traer mayor claridad al estudio. Así, nuevamente, las referencias temporales buscan ganar claridad esquemática y no son un principio explicativo.

Habiendo aceptado este principio como aquel que permite en mayor medida reponer la complejidad de la materia, avanzamos hacia una distinción en distintos períodos, haciendo un corte significativo en torno a la muerte de Leo Strauss, que ilumina un nuevo enfoque de los debates e interpretaciones, con particular actividad de sus exalumnos. Al detectar distintos énfasis en las aproximaciones a la obra conseguimos ligar internamente en cada período las reflexiones de sus distintos lectores en torno a los correspondientes focos de interés, pese a que estos énfasis sólo consigan ser iluminados a posteriori.

En el primer capítulo se busca poner de relieve las interpretaciones de un primer período de recepción, desde la publicación del libro en 1958 hasta 1975, para dar a ver las críticas y posiciones que fueron adoptando sus lectores. Nuestro capítulo 1 consigue presentar como ejes privilegiados de discusión la cuestión del “método” straussiano, en primer lugar, y la presentación de Strauss de la relación crítica de Maquiavelo con la religión en general y el cristianismo en particular, en segundo lugar.

En el segundo capítulo nos concentramos en lo que definimos como el segundo período de recepción de *Thoughts on Machiavelli* de Strauss, que va desde 1975 hasta fines de la década del 90’. Conseguimos iluminar cómo los trabajos comienzan a enfocar puntos controversiales de toda la obra de Strauss, en particular entre sus exalumnos, en torno a la comprensión de la relación entre filosofía y política, y cuáles son los elementos que provocan mayor controversia entre los lectores de *Thoughts on Machiavelli*, en particular, en torno a la modernidad de Maquiavelo para Strauss y la relación del florentino con “los antiguos” en la querrela entre “antiguos y modernos”.

Por fin, en la conclusión de nuestro trabajo buscamos presentar un panorama de las distintas lecturas que recibió el libro desde su primera aparición hasta el cambio de siglo, proponiendo conclusiones a nuestra indagación exploratoria. Nuestra hipótesis, esto es, que el estatuto controvertido de la recepción de *Thoughts on Machiavelli*, puesto en relación con las

dimensiones retóricas del libro, puede permitir una comprensión profundizada de las controversias de la recepción, pero también, a la vez, contribuir a iluminar dichas dimensiones retóricas, encuentra una concretización en las conclusiones.

Habiendo clarificado los focos de interés de los autores, así como también los debates particulares en torno a temas que despiertan controversia, conseguimos distinguir distintas perspectivas sobre el libro. Todos los lectores justifican su lectura con referencias explícitas al libro, y proveen en muchos casos evaluaciones opuestas sobre la intención de su autor o la comprensión straussiana de Maquiavelo (por ejemplo, las reflexiones sobre el Maquiavelo más cristiano que herético de De Grazia y Germino, y las reflexiones sobre Maquiavelo padre del liberalismo de Orwin, Mansfield o Cubeddu, o el Maquiavelo de Strauss nietzscheano de Drury, y el Maquiavelo de Strauss tomista de Schall). Los movimientos retóricos del texto, que son un tema de nuestra introducción, aparecen así ilustrados por los distintos lectores en sus interpretaciones.

Esta tesis, así, intenta lidiar con el problema de las controversias de la recepción y hace a un lado o suspende provisionalmente la exégesis fundamental de *Thoughts on Machiavelli*. De modo que las conclusiones a las cuales se consigue arribar echan luz sobre el movimiento de las lecturas, y son siempre clasificatorias, es decir, nos dejan ver, a través de sus enfoques diversos, cuáles son los focos más visitados del libro y en este sentido se ofrecen como guía o mapa para el ingreso a éste. Estas conclusiones, empero, no pueden proponer teorías particulares sobre la obra, más allá de la posible formulación de posteriores hipótesis respecto de la particular intención del autor.

En este sentido, considerando la dimensión retórica fundamental de la obra de Leo Strauss, esta tesis también podría abrir la puerta a que pudiera observarse “en la práctica” el despliegue de la retórica straussiana y la puesta en movimiento de sus argumentos retóricos (el arte de leer y escribir). Consecutivamente, este estudio habilitaría la consideración del propósito de la organización argumental de Strauss, así como también en cierta medida, como indicamos en la conclusión, el precio que probablemente Strauss haya debido pagar por la decisión de presentar su pensamiento de este modo.

La pregunta que cierra este trabajo apunta hacia una nueva vuelta sobre el texto de Strauss: indagar en la particular intención de Strauss al presentar su pensamiento sobre Maquiavelo de este modo, a través del estudio de los focos iluminados por la recepción en contrapunto con *Thoughts on Machiavelli* aparece como la tarea ulterior a la cuál este trabajo llama a realizar.

Entonces, en el curso de nuestro trabajo se fue consolidando la hipótesis de que una historia de la recepción de la obra de Leo Strauss podría, además de su aporte intrínseco, contribuir a iluminar el modo en el que su autor organiza el texto, o el modo en que quiere se lea en particular. Así esta historia de la recepción puede tal vez contribuir a iluminar de algún modo la intención del autor. Y es sobre el terreno adquirido en este estudio que será posible para nosotros encarar nuestro propio trabajo futuro de exégesis de esta obra difícil y controvertida.

Introducción

Nuestro principal interés, aquel que dio lugar a esta indagación, es el de comprender un libro de Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. El libro está compuesto de cuatro capítulos, con una introducción: I. El carácter doble de la enseñanza de Maquiavelo; II. La intención de Maquiavelo: *El Príncipe*; III. La intención de Maquiavelo: los *Discorsi*; IV. La enseñanza de Maquiavelo. Al terminar el cuerpo del texto se extienden otras 46 páginas con notas al pie correspondientes a cada uno de los capítulos -556 notas en total¹²-. Es claro hoy para cualquier lector que la estructura del libro –sus capítulos, sus párrafos, sus títulos- responde a un plan particular de su autor. Quizás la reciente publicación de los títulos de Strauss a cada uno de los 221 párrafos que contiene el libro sea un lujo adicional para una comprensión aún más exhaustiva de la obra. Sin embargo, atendiendo a las propias referencias de su autor en cada momento –tanto al plan de Maquiavelo como al propio- no podemos dejar de advertir que la composición no será liberada, valga decirlo, a la fortuna.

Entendemos que este es un libro que es preciso recorrer con suma atención: provoca la necesidad de estar a la altura de un trabajo exegético altamente demandante. Uno de sus tempranos comentaristas dirá que, quien desee embarcarse en su lectura, deberá estar dispuesto a decirle adiós a seis meses de su vida (Kendall, 1966:251). No es cuestión de repasar aquí las razones por las cuales la lectura es ardua, aunque sí podríamos reunir varios testimonios de lo ardua que es. La complejidad del texto empero parece responder a algo más que un estilo poco entrañable. Para Allan Bloom, *Thoughts on Machiavelli* no es un libro en el sentido ordinario de la palabra: el libro propone y enseña un estilo de vida, es *una suerte de kit de filosofía*. En el estudio de la obra, uno es forzado a involucrarse en detalles concretos que toman tiempo y reflexión: es necesario parar, consultar otro texto, tratar de penetrar otro personaje, “caminar en círculos alrededor del cuarto”, “usar un lápiz y un papel, hacer listas, y contar”; “Uno aprende qué significa vivir con libros; uno es forzado a hacer de ellos una parte de la propia experiencia y la vida.” (Bloom, 1974:391). Esta alternativa nos es otorgada en el estudio de la obra de Strauss.

Acercándonos con cautela a un texto que a primera vista parece inabordable, pronto percibimos que su presentación se organiza consciente de los diálogos que establece. Strauss

¹² Como comentaba Claude Lefort en ocasión de su reseña al libro de Strauss en 1960, las notas parecen componer un comentario al texto, colocadas todas juntas al final. Hoy sabemos que las notas fueron colocadas al final del libro a pesar de la intención de Leo Strauss. La decisión de *The Free Press* llevó a Strauss a dejar de publicar libros con esta editorial.

nos coloca ante la necesidad de considerar la relación del autor con los pensadores con quienes dialoga y de la obra con sus lectores, así como también de pensar el trabajo de pensamiento, aquel que provoca una obra y es también su resultado. En este sentido, *Thoughts on Machiavelli* nos induce a considerar el diálogo de Strauss con la obra de Maquiavelo y de Maquiavelo con Tito Livio simultáneamente, a reflexionar sobre el estatuto del *comentario*, a considerar los destinatarios del discurso que despliega una obra filosófica, y en este sentido, a no perder de vista a los lectores de Maquiavelo como tampoco a los de Strauss, y finalmente, a percibir el movimiento de pensamiento que se despliega en el estudio de las reflexiones de un filósofo, y que tiene también como resultado una obra, los “*thoughts*” de Strauss sobre Maquiavelo.

En tanto percibimos que el autor es consciente de la escena que su obra instituye, ya no podemos ignorar que, atendiendo el diálogo con los lectores –nuevos y pasados-, y con los propios interlocutores, somos llevados a enfocar algo que excede el *logos* del texto. Al dirigir nuestra atención al carácter literario de la obra, entonces, consideramos no solo lo que el autor hace *en el* texto, sino también lo que hace *con el* texto, tanto el *discurso* como su *acción*.

Este trabajo se propone indagar una de las particularidades de un libro que se organiza así, consciente de la representación que genera, o que divisa sus destinos: estudiar el efecto del libro en la academia. Este es nuestro primer paso para comenzar a echar luz sobre una cuestión fundamental: la intención de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. En este sentido, un análisis de la recepción del libro aparece para nosotros como algo más que el punto de partida tradicional de un trabajo académico.

Dos razones nos conducen a enfocarnos en la recepción de este libro de Leo Strauss. En primer lugar, la llamativa disparidad de interpretaciones y lecturas que recibió desde su publicación en 1958. *Thoughts on Machiavelli* se ubicó en el foco de las controversias respecto de la exégesis de la obra straussiana, al tiempo que generó cierta conmoción en la escolaridad maquiaveliana, que en las décadas siguientes vería aparecer una serie de interpretaciones novedosas de la obra de Maquiavelo¹³. En segundo lugar, la pregunta por la recepción del libro comienza a tomar otro carácter a medida que avanzamos sobre las interpretaciones de sus lectores, teniendo como contrapunto el propio texto straussiano. La cuestión de la *lectura* de la obra mueve al centro de la escena la cuestión del *carácter* de la obra y la *intención* de su autor. Esta afirmación, que podría objetarse como débilmente fundada, revela toda su densidad en

¹³ Cfr. Lefort, Claude. *Le travail de L'Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972; Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975; Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978.

cuanto percibimos que Strauss nunca escribe perdiendo de vista el destino de su palabra, o sus posibles lectores.

La primera razón emerge de la perplejidad del encuentro con un libro que llama la atención por su complejidad a un gran número de lectores, y que produce posiciones difícilmente reconciliables en la academia. La segunda razón emerge de la comprensión de la empresa filosófico-política de Leo Strauss, y encuentra su fundamento teórico en el texto. Revisar la historiografía o estudiar el despliegue histórico de las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* nos permitirá enfocar no sólo los puntos de conflicto que el libro de Strauss genera en sus lectores, sino también, y fundamentalmente, el particular efecto de los dispositivos retóricos que pone en práctica el autor; argumentaremos que estos dispositivos son ordenados para, precisamente, conducir a distintos lectores hacia distintos corolarios. La relevancia de atender la representación que genera esta obra se justifica por partida doble, en la medida en que atender la representación del maquiavelismo y del straussianismo informa sobre el corazón de la enseñanza de Maquiavelo o de Strauss.

1. Intención, escritura y recepción

En primer lugar, presentamos los fundamentos de una lectura de la intención del autor a través del estudio los efectos de su texto, es decir, la segunda razón que nos induce a llevar adelante esta indagación. La cuestión de la recepción se revela crucial tan pronto enfocamos las sentencias explícitas de su autor respecto de la tarea del escritor. El primer llamado de atención en el comienzo de la introducción refuerza o confirma la necesidad de atender esta dimensión de la obra: “We shall not shock anyone, we shall merely expose ourselves to good-natured or at any rate harmless ridicule if we profess ourselves inclined to the old-fashioned and simple opinion according to which Machiavelli was a teacher of evil.” (TOM, Intro: 9)¹⁴. Una referencia al lector en el último capítulo del libro, donde Strauss presenta, eminentemente, *su* comprensión de la *enseñanza de Maquiavelo*, luego de una indagación que comienza con el estudio de la *enseñanza en dos libros*, y atraviesa el examen de la intención de su autor en estos dos libros, termina de calificar aquella primera afirmación. Strauss señala: “The reader thus comes to understand the truth that what ought not to be said cannot be said” (TOM, IV: 174).

¹⁴ En la única traducción al español disponible de la obra, realizada por Carmela Gutierrez De Gamba y publicada por el Instituto de Estudios Políticos en Madrid, 1964, esta oración es traducida del siguiente modo: “Si nos declaramos partidarios de la anticuada y simple opinión según la cual Maquiavelo fue un maestro del mal, no escandalizaremos a nadie; nos exponemos meramente a un ridículo benévolo o, por lo menos, inofensivo”. Todas las citas a Strauss en el cuerpo de este trabajo serán de traducción propia.

Esta enigmática formulación es de tal densidad en la obra de Strauss que difícilmente podríamos hacerle justicia en este trabajo¹⁵. Empero, en el nivel que podemos indagar aquí, apunta precisamente a la centralidad de la cuestión del efecto del discurso, el lugar del autor y la sociedad en que se inscribe su palabra, o del filósofo-político y la ciudad.

Strauss anticipaba sin duda el efecto que causaría en la academia una obertura tal: su obra fue encasillada en una serie de interpretaciones consideradas anticuadas¹⁶. Nos bastará aquí con notar que, teniendo en cuenta la propia presentación del trabajo filosófico de Strauss, considerar que podría estabilizarse su reflexión en una sentencia que declara como “opinión” es perder de vista un movimiento que es *el más relevante*. En este sentido, la introducción de *Thoughts on Machiavelli* anuncia el avance filosófico que tendrá lugar en el despliegue de la obra: partiendo desde “la anticuada y simple *opinión*” progresará hacia la apreciación de “la intrepidez de su *pensamiento*, la grandeza de su visión, y la sutil gracia de su discurso”, en el párrafo 9. Y a continuación, aprendemos cómo movernos a través de la obra: “No es el desprecio por la simple *opinión*, ni su desatención, sino el considerado *ascenso* desde ella, lo que conduce al corazón del *pensamiento* de Maquiavelo.” (TOM, Intro: 13. Nuestro énfasis). Este avance desde la opinión hacia el pensamiento del filósofo es el de la filosofía¹⁷. El propósito último de su estudio crítico, dice Strauss en la última oración de la introducción, no podrá ser otro que la contribución a la *recuperación* de los *problemas permanentes*. Es decir, la renovación de la filosofía política, en una puesta en escena del procedimiento de la filosofía¹⁸. Los libros de Maquiavelo permiten esta puesta en movimiento del pensamiento filosófico, en la medida en que su autor hace frente en ellos a los problemas permanentes (Cf. TOM, Intro: 14). En este sentido, la afirmación de Leo Strauss respecto del estatuto filosófico de la obra de Maquiavelo, de su pensamiento y su naturaleza, nos fuerza a considerar todas las dimensiones implicadas en esta definición, pero nos guía también hacia su comprensión. Ello implicará, para Strauss, que Maquiavelo debe ser leído en sus propios términos: atendiendo tanto sus advertencias y

¹⁵ Cfr. El tratamiento de la virtud del filósofo en TOM, IV: 246; también el giro de Sócrates en NRH, IV: 123. Cfr. Platón, Teeteto: 176b, 177c6-178b1.

¹⁶ Cfr. Isaiah Berlin en su compendio “The originality of Machiavelli” (1972), que intenta dar cuenta del estado de la recepción de Maquiavelo en occidente hasta el momento, sitúa a Strauss y su exégesis bajo el rótulo de los lectores que llama “Anti-Maquiavelo”.

¹⁷ Reponemos la definición de Leo Strauss del movimiento de la filosofía en *Thoughts on Machiavelli*: “philosophy consists in ascending from opinion to knowledge.” (TOM, IV: 291).

¹⁸ La renovación de la filosofía política se corresponde con la indagación de los problemas permanentes, o la recuperación de la actividad filosófica. La anteúltima oración del libro apunta en esta dirección: “Parecería ser que la noción de la beneficencia [*beneficence*] de la naturaleza o de la primacía del Bien debe ser restaurada, siendo repensada [*rethought*] a través de un retorno a las experiencias fundamentales de las que se deriva.” (TOM, IV:299). También, respecto de las experiencias fundamentales de la actividad filosófica, Strauss escribe en *Natural Right and History*: “la felicidad [*bliss*] en la investigación libre [*free investigation*], en la articulación de los acertijos del ser [*articulating the riddle of being*]” (NRH, II: 75).

enunciados, como su propia norma de lectura, esto es, el modo en que él mismo lee. Aprendemos así que parte de su discurso se halla contenido entre las líneas, que la escritura contiene astucia, y que no hay comunicación sin reserva.

El Arte de Leer y Escribir

Esta tarea nos fuerza a repasar una cuestión que atraviesa no solo *Thoughts on Machiavelli* sino toda la obra de Leo Strauss: *el arte de leer y escribir*. Aunque no es parte de esta indagación hacer un estudio de lo que el autor define como “arte de escribir”, es preciso, sin embargo, dedicar algunos párrafos a esta cuestión para situar uno de los puntos de conflicto de los intérpretes de la obra de Strauss. Quizás resulte pertinente remitirnos al libro de Leo Strauss titulado *Persecution and the Art of Writing* (1952), para presentar aquí sucintamente su comprensión del arte de escritura esotérico/exotérica. Leemos: “Un libro exotérico contiene dos enseñanzas: una enseñanza popular de carácter edificante, que está en primer plano; y una enseñanza filosófica respecto del tema más importante [*the most important subject*], que es indicada solo entre las líneas.” (PAW, II: 36). Este tipo de escritura se organiza en torno a la comprensión de una distancia entre la filosofía y la ciudad: “La literatura exotérica presupone que hay verdades básicas que no serían pronunciadas en público por cualquier hombre decente, porque lastimarían a muchas personas que, habiendo sido lastimadas, se inclinarían naturalmente a lastimar, a su vez, a aquel que pronuncia las verdades desagradables.” (PAW, II: 37). En este sentido, el doble registro de escritura esotérica/exotérica supone que las sentencias del filósofo que no se adecuen al sentido común de la sociedad aparecerán, necesariamente, como corrosivas.

Una afirmación del párrafo 18 de la introducción del libro, leída junto a otra de la última sección del capítulo recién citado, nos permite comprender que los libros esotéricos deben su existencia a dos razones. En primer lugar, a la persecución y la censura, en la medida en que históricamente la “filosofía y los filósofos” se han encontrado en “grave peligro”. La enseñanza exotérica se torna “necesaria para proteger a la filosofía”; es “la armadura” del filósofo, escribe Strauss. Y también, como vimos, el discurso exotérico se organiza en función de la protección de la ciudad, disimulando aquellas afirmaciones del filósofo que puedan aparecer como corrosivas. Así, la enseñanza exotérica permite a la filosofía aparecer en público, ante la comunidad política: “Era el aspecto político de la filosofía. Era filosofía ‘política’.” (PAW, I: 18). Sin embargo, la necesidad de proteger a la filosofía y a los filósofos del poder dominante que restringe la expresión, así como también de proteger a la ciudad ante las verdades que

puedan poner en peligro la ciudad, cuestionando su sentido común, no agota las razones para la escritura entre líneas: “Todos los libros de ese tipo” señala Strauss, “deben su existencia al amor del filósofo maduro por los cachorros de su raza, por quienes quiere ser, a su vez, amado: todos los libros exotéricos son ‘discursos escritos causados por amor’.” (PAW, II: 36). En el arte de escribir advertimos así, también, una pedagogía.

Todo libro de este tipo contiene entonces dos destinatarios: uno exotérico, compuesto por la mayoría no filosófica, *aquellos que no pueden ver el bosque tras los árboles*, y otro “verdadero”, a quien se dirige su enseñanza esotérica, compuesto por aquellos jóvenes que pueden devenir filósofos. El ascenso filosófico desde las opiniones y prejuicios hacia la verdad es ofrecido a los potenciales filósofos a través de una escritura que presenta aquella enseñanza popular de un modo “ostensiblemente enigmático”: la “oscuridad del plan, contradicciones, pseudónimos, repeticiones inexactas de declaraciones previas, expresiones extrañas, etc.,” operan como obstáculos o escollos que despiertan a aquellos lectores jóvenes, y los conducen “paso a paso”, hacia la verdad, “que es meramente y puramente teórica” (PAW, II: 36). En este sentido, como señalará un intérprete de la obra straussiana, H. Meier, “el esfuerzo hermenéutico pasa a ser, sin dejar grietas, una actividad filosófica en el sentido propio del término.” (Meier, 2006: 159).

Leo Strauss en *Thoughts on Machiavelli* presentará a Maquiavelo como un autor que hace uso de todas las estrategias de escritura esotérica/exotérica. Maquiavelo es un “heredero digno” del arte de escribir: “aquel supremo arte de escribir que aquella tradición manifestó en su apogeo. El más alto arte tiene sus raíces, como él bien sabía, en la más alta necesidad.” Maquiavelo sabía sobre *la más alta necesidad*: la necesidad de proteger la vida filosófica. Sigue Strauss: “El discurso perfecto no contiene descuido alguno; en él no hay cabos sueltos; no contiene palabra alguna que haya sido elegida azarosamente; no está malogrado por errores debidos a una memoria defectuosa o a cualquier otro tipo de falta de atención; pasiones firmes y una imaginación poderosa y fértil son guiadas con facilidad por una razón que sabe cómo usar aquel regalo inesperado, que sabe cómo persuadir y que sabe cómo prohibir; no permite ornamento que no sea impuesto por la gravedad y la distancia de la materia...” (TOM, III: 120). El escritor es guiado con serenidad por la razón: sabe cómo usar “el regalo inesperado de la naturaleza” (Cfr. NRH, II: 68), sabe cómo persuadir, sabe hablar a los filósofos futuros, y sabe ocultar ante quienes no podrían acceder a su pensamiento. Maquiavelo sabe que la

comunicación de los descubrimientos es peligrosa¹⁹, de modo que solo expresará con audacia aquellas opiniones tolerables y será cuidadoso con aquellas opiniones que carecen de apoyo alguno: “Es demasiado peligroso para ellos atacar la opinión protegida abierta y frontalmente”. Maquiavelo debe presentar su pensamiento *in an oblique way*, revelando y ocultando (TOM, I: 33).

Entonces, para comprender la reflexión de Maquiavelo debemos *pensar lo que nos da a pensar*, “what he gives us to understand”; es preciso distinguir en su discurso la verdad de los engaños. Los modos en que Maquiavelo sugiere lo que “no puede afirmar” deberán ser (“es indispensable”, dice Strauss) discutidos. Si Maquiavelo no revela completamente su intención, empero la insinúa, y tocará al lector atento reponerla o comprenderla. Es preciso así hacer la mitad del recorrido solos, entender “lo que es omitido por el escritor” (TOM, I: 35). Strauss dirá que Maquiavelo busca producir una intimidad con su lector y conducirlo hacia una reflexión que necesariamente excede lo escrito. El arte de escribir en este sentido depende del destinatario: “Ya que decir la verdad [*to speak the truth*] es sensato sólo cuando uno habla a hombres sabios [*wise men*]” (TOM, I: 33). Emerge entonces tanto la necesidad de determinar el destinatario verdadero de los libros de Maquiavelo como de estudiar sus recursos del arte de escribir para ingresar al corazón de su pensamiento.

A medida que avanzamos en la lectura de *Thoughts on Machiavelli*, queda claro que la exposición de las estrategias de escritura de Maquiavelo aparecerá replicada por Strauss, y que por momentos también será su portavoz -muy al comienzo del libro, en la introducción, Strauss explica el recurso retórico a los portavoces o los personajes, que, desde siempre, dice, ha sido uno de los principales recursos para presentar opiniones políticas polémicas abiertamente²⁰-. Como señala Hilb: “Strauss, lo advertíamos, escribe él mismo como lee: su escritura es deliberadamente esotérica, plagada de insinuaciones, ironías, claves de lectura, pistas verdaderas y también, por qué no, pistas falsas.” (Hilb, 2005: 23).

¹⁹ Cfr. *Discorsi*, I, Proemio, II Proemio, 23, y III, 2. “...en todos los tiempos, existe un poder dominante, un poder victorioso que deslumbra [*dazzles*] los ojos de la mayoría de los escritores y que restringe la libertad de aquellos pocos escritores que no desean convertirse en mártires.” (TOM, I: 33).

²⁰ El uso de Maquiavelo de este recurso es, sin embargo, más difícil de esclarecer de lo que pareciera a primera vista. Strauss señala que Maquiavelo es, en efecto, reconocido como un clásico “del modo malvado del pensamiento político y la acción política”, precisamente porque dijo “en nombre propio cosas alarmantes que los antiguos escritores habían dicho solamente en boca de sus personajes”. (TOM, Intro:10). La referencia al pie al final de esta oración –la primera del libro- es al uso de Maquiavelo en los capítulos 17 y 18 de *El Príncipe* de los personajes de Dido y de Quirón para decir cosas alarmantes. Es interesante retener el hecho de que en el cuerpo del texto Strauss nos diga que Maquiavelo *no hace* un uso adecuado de los personajes/portavoces, y en la nota al pie nos indique dos momentos en los cuales *sí lo hace*.

La dimensión efectiva de la obra

Luego de este rodeo, ya no caben dudas del carácter del libro de Strauss, así como tampoco de la atención del autor a los destinos de su discurso. La oración inaugural *-we shall not shock anyone-* pone en escena la necesidad tanto de atender el *efecto sobre el lector* que una obra puede y busca producir, como también el *escándalo* que puede generar. Strauss nos advierte que no podemos ignorar que una obra produce efectos sobre los lectores, que también hay diferentes lectores, y que no se puede desarticular el tejido de opiniones que atraviesan y dan cohesión a la ciudad, que es también el público al cuál la obra se abre; es decir, que alguna *opinión* expresada al comienzo de un texto pueda producir escándalo, alboroto, indignación, alarma, etc., nos informa sobre una dimensión de moralidad o del estatuto del sentido común, que no se puede ignorar. El pronunciamiento en particular de una sentencia sobre la *inmoralidad* de Maquiavelo *-teacher of evil-* en una sociedad liberal como la norteamericana de fines de la década del 50', supo exponer a Strauss al ridículo inofensivo, como escribe y anticipa, pero supo también causar *indignación* en muchos lectores. Enunciar aquella vieja opinión respecto de un autor que adquirió la reputación de maestro del mal, o cuya obra dio lugar a la representación de *maquiavelismo*, no debiera generar alarma. Era la opinión, después de todo, de una larguísima serie de lecturas. Sin embargo, la academia secular pareció no considerar aceptable que se pronunciase una opinión con un juicio moral sobre la inmoralidad de Maquiavelo. Esta reacción da a ver aquello que, en la interpretación de Leo Strauss, aparece como el supuesto moderno de la incapacidad de la razón de decir algo sobre los valores. Strauss supo denominar en algunos textos a este escenario, en donde la racionalidad se declara incapaz de indagar otra cosa que los hechos, “la crisis de la modernidad” (Cfr. Strauss, *The Three Waves of Modernity*, 1975)²¹.

Strauss busca llamar la atención sobre la necesidad de recuperar un estudio de los textos clásicos, que no ignore o descarte las impresiones que generan. En este sentido, entonces, desechar el maquiavelismo o los efectos de la obra equivale a desechar la representación que produjo la obra, y la larga serie de opiniones o *lo que se dice de ella*; desechar el maquiavelismo equivale a desechar las apariencias. No carecemos de razones para pensar que el llamado de Strauss a considerar la cuestión del legado y enseñanza de Maquiavelo, o la posibilidad de que Maquiavelo fuese de hecho, legítimamente, un maestro del mal, propone un punto de partida

²¹ En este sentido, también la imagen de la “segunda caverna” artificial, debajo de la “caverna natural” de las opiniones de sentido común, da a ver en alguna medida un “diagnóstico” respecto de la academia contemporánea. (Cfr. Strauss, “Review of *Über die Fortschritte der Metaphysik*, de Julius Ebbinghaus” (1931) en *Gesammelte Schriften* II, 438-39).

serio para la indagación. En otro lugar, afirmará: “La comprensión superficial no es simplemente errada [*wrong*], ya que alcanza el significado obvio, que es *tan intencionado* por el autor como lo es su significado más profundo” (Strauss, OT: 47. Énfasis nuestro). Lo primero para los hombres no es lo que ven, sino lo que se dice de las cosas, o la opinión sobre su naturaleza, afirmará Leo Strauss²². Comenzar por las *apariencias* corresponde también a un comienzo por las opiniones: y comenzar por la superficie de las cosas, nos dice Strauss, apunta al corazón de las cosas. “The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things” escribe Strauss en *Thoughts on Machiavelli* (TOM, Intro: 13). En este sentido, recorrer el campo de las interpretaciones que generó el libro de Strauss en la academia, es también un comienzo por las opiniones a las que dio lugar. Este estudio nos permitirá echar luz sobre lo que él mismo puede haber concebido como los destinos de su discurso, y en este sentido, parte de su intención.

2. El despliegue de las lecturas

Arribamos a la idea de que la recepción de esta obra de Leo Strauss constituye en sí misma un objeto de estudio. Y la controversia que produjo parece responder a la particularidad del libro. Así, abordando la primera razón que inducía nuestro estudio, consideramos productivo y esclarecedor abocarnos a la lectura, análisis y sistematización de su recepción, para comenzar a echar luz sobre los puntos de conflicto más visitados de *Thoughts on Machiavelli*, así como también los efectos que produjo la obra sobre sus lectores.

Frente al corpus bibliográfico de la recepción, desde su publicación en 1958, comenzamos a dar con numerosas lecturas, con abordajes muy desiguales, e incluso con tesis respecto de la interpretación del libro, por momentos, enfrentadas. Las distintas lecturas a las que dio lugar el libro van desde el rechazo y la ignorancia, pasando por la crítica a una lectura demasiado trabajosa de los textos de Maquiavelo, hacia la intención de alinear el libro con otros estudios de Maquiavelo, (recolectando los elementos tradicionales de esta academia como el estudio de la relación entre las obras, la pregunta por su inmoralidad, la crítica de la religión y del cristianismo, el patriotismo, la novedad científica o el realismo, entre otros tópicos), o buscando hacer de este texto una obra dentro de un género (una historia de las ideas, por ejemplo), para llegar a lecturas atentas de las contradicciones del propio texto, y la búsqueda

²² Al respecto, cabe recuperar en este punto el estatuto de las apariencias para Sócrates, tal como es presentado por Leo Strauss: “Sócrates insinuó que desestimar las opiniones sobre la naturaleza de las cosas implicaría abandonar el acceso más importante a la realidad que tenemos, o los más importantes vestigios de la verdad que están a nuestro alcance.” (NRH, IV: 124).

de la intención de Leo Strauss en su presentación de Maquiavelo, en el contexto de su proyecto filosófico.

Algunos intérpretes han señalado y criticado el hecho de que Strauss no diese cuenta de los numerosísimos estudios sobre la obra de Maquiavelo y haya en cambio optado por avanzar con una reflexión que pareciera ignorarlos deliberadamente. Pero podría ser relativamente sencillo desechar este argumento, cuando retenemos dos puntos respecto de su exégesis: en primer lugar, la intención explícita y explicitada de Leo Strauss de concentrarse en un estudio de los autores *tal como se entendieron a sí mismos*, es decir, abordando el soporte textual que es el libro o los libros, cabalmente, para pensar a partir de ellos²³. En segundo lugar, podemos –podríamos– replicar la respuesta de uno de sus lectores más adictos, Harvey Mansfield: la preocupación de Strauss con las interpretaciones contemporáneas de Maquiavelo se da a ver en su tratamiento de los temas maquiavelianos clásicos²⁴.

Por otra parte, como señalábamos, la apelación de Strauss a la necesidad de comenzar el estudio de Maquiavelo por la representación del *Maquiavelismo*, parece ser al mismo tiempo un llamando de atención a la academia contemporánea y a la decadencia o ausencia de estudios que consideren seriamente la reputación del florentino. En el silencio respecto de las interpretaciones contemporáneas quizás sea posible leer, asimismo, una crítica silenciosa a la academia contemporánea, en la medida en que ésta rechaza, siguiendo la interpretación de Strauss, desde la afirmación de la imposibilidad de emitir juicios de valor racionalmente, la pregunta por la moralidad de Maquiavelo, y en la misma medida, por la posibilidad de que fuese, efectivamente, *maquiavélico*.

Posiciones polémicas

Difícilmente podamos ignorar ya que, si pensar a Maquiavelo para Leo Strauss implica pensar también las representaciones a las que dio lugar su obra, es decir, el maquiavelismo y el antimachiavelismo, será preciso también tener en cuenta, al estudiar la obra de Strauss, las representaciones a las que dio lugar su obra, es decir, el straussianismo, y el anti-straussianismo. Es cierto que para la publicación de la obra en 1958 la academia no había desarrollado aun algunas de las representaciones más paradigmáticas de la imagen de Leo Strauss vinculadas

²³ La tarea no puede desligarse de la lectura entre líneas. Como señala en el libro en cuestión: “Esto se volverá más claro para nosotros cuanto más aprendamos nuevamente a entender a aquellos pensadores como se entendieron a sí mismos, y cuanto más nos familiaricemos con el arte de escribir alusivo y elusivo que todos ellos emplean, aunque en distintos grados” (TOM, IV: 231).

²⁴ A lo largo de nuestro trabajo expondremos este problema y presentaremos nuestra respuesta a la necesidad de considerar las lecturas del libro de Leo Strauss para atender también parte de la intención de su autor.

con su reputación como pensador, representaciones que luego comenzarían a circular en la academia. A pesar de ello, las diversas reacciones al libro permiten observar a grandes rasgos posiciones de rechazo o afirmación de la exégesis de Strauss, que comienzan a conformar un campo polar de argumentos. Una tensión entre dos tipos de intérpretes: unos que, aceptando sus premisas, pueden por momentos perder de vista la posibilidad de una salida del texto y un retorno crítico²⁵, y otros que, tendiendo a posicionarse ante la obra de Strauss con una fuerte negativa a aceptar sus presupuestos o dar por bueno su punto de partida, descartan la lectura antes de comenzar. Unos, que podemos llamar *strausianos*, y otros, *no-strausianos*²⁶.

Si bien en un primer momento esta diferencia nos pareció era la clave que permitía ordenar las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* de manera más provechosa, pronto comenzaron a aparecer posiciones que no se dejaban encerrar en estas categorías, estudios críticos, por momentos enfáticamente contestatarios, por momentos de afinidad y atenta lectura. En fin, algunas lecturas de intérpretes que, sin más, habían producido sus propios trabajos sobre Maquiavelo, y se contaban entre los más relevantes del siglo XX, como J. G. A. Pocock, con *The Machiavellian Moment* (1975), Quentin Skinner con *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) y *Machiavelli* (1981), o Claude Lefort con *Le Travail de L'Oeuvre Machiavel* (1972). De este modo, la posible representación polar de los lectores de la obra de Strauss, pese a que nos permite ver un modo en que posiblemente el autor mismo buscó ser leído, limita en cierta medida una lectura atenta de toda su recepción.

Una posible historiografía

Una vez implicados en este estudio, comenzamos a ver, a lo largo de los distintos momentos históricos desde su publicación, que los debates tendían a centrarse en distintos elementos con mayor fuerza, y que el propio peso de las interpretaciones anteriores empezaba a generar una cierta historia de estas lecturas. Es así como notamos que, mientras que las primeras reseñas tras su publicación presentaban una acotada rendición de cuentas con *el hecho* de la aparición de este libro, a medida que este adquiría mayor presencia en la década del 60', principalmente en la academia norteamericana, comenzaban a aparecer interpretaciones que

²⁵ Un intérprete comentará muy posteriormente al respecto: “aquellos visiblemente influenciados por Strauss pueden incurrir en los peligros de deslizarse hacia una defensiva que quizás pueda distorsionar el pensamiento, así como también afectar sobre la academia” (Pangle, 2006:3).

²⁶ Llamar “strausiano” o “no-strausiano” a un grupo de lectores implica de por sí tomar los términos prestados de un debate que se fue desarrollando paralelamente al avance de la propia obra de Leo Strauss en la academia. No haremos uso aquí de la definición de “strausianismo” forjada para aludir a una enseñanza de “principios de práctica política” (Cfr. Zuckert y Zuckert 2006: 197-199)

reflejaban, cada vez más, el escándalo al que daba lugar el libro. La afirmación inaugural de Strauss había aparecido para los intérpretes contemporáneos como una provocación y un desafío: ponía en cuestión toda una tradición de lecturas de Maquiavelo que hicieron de éste un precursor de la modernidad, un científico, un realista, un racionalista utilitarista, un patriota o un liberal, entre otras varias imágenes. En la mayoría de los casos las críticas más frecuentes al “*Maquiavelo de Strauss*” tendían a reclamar un mayor tratamiento de los temas clásicos maquiavelianos, o la remisión a ciertas consideraciones históricas que permitirían resolver contradicciones, errores o “problemas” de la escritura de Maquiavelo sobre los cuales Strauss llamaba la atención reiteradamente –críticas que, siguiendo a Strauss, podríamos considerar cargadas de premisas historicistas- o bien, a alarmarse ante la pregunta de Strauss por la maldad de Maquiavelo, o la inmoralidad de su enseñanza –críticas que podríamos entender como deudas de la tradición que considera imposible el conocimiento de otra cosa que los hechos, diferenciados de los valores-. El interés de los lectores de *Thoughts on Machiavelli* durante el primer momento de la recepción giraba, en su mayor medida, en torno a la pregunta por la posibilidad o legitimidad de un estudio tal sobre Maquiavelo, es decir, por la “metodología”²⁷ de Strauss.

Frente al revuelo que supo generar el libro, algunos autores, siempre en este primer período de recepción, aceptaron el desafío de *pensar* la obra de Strauss. Quentin Skinner publica en 1969 un texto con una detallada crítica metodológica a los autores que abordan la así llamada Historia de las Ideas, entre los cuales cuenta a Strauss y en cuya exégesis se detiene particularmente. Si bien no hay un tratamiento de *Thoughts on Machiavelli*, Skinner considera la lectura straussiana de Maquiavelo uno de los puntos clave de todo su presunto paradigma interpretativo. Otro trabajo de este período que merece nuestra mayor atención es el de Claude Lefort. Lefort realiza una reseña temprana en 1960, donde delinea una crítica fina a la lectura de Strauss, considerando la escritura y lectura entre líneas uno de los mayores aportes a la literatura maquiaveliana, pero cuestionando al mismo tiempo un forzamiento del punto de llegada del discurso; la opción de Strauss por la filosofía política clásica dominaría toda su lectura. En su tesis doctoral, publicada bajo el título *Le Travail de L’Oeuvre Machiavel* (1972),

²⁷ Comprendemos que plantear algo así como una “metodología” straussiana implica imponer una coherencia y sistematicidad que la propia obra de Strauss quizás no admitiría. Sin embargo, la crítica que recibe su tipo de exégesis se presenta en estos términos. Al respecto, Pangle y Tarcov señalan en un texto algo reciente: “Receloso de que la interpretación pudiera reducirse a un método y consciente de que su sugerencia estaba expuesta al abuso, Strauss aludía a esta sugerencia como un ‘método’ sólo en cierto tono de chanza y apuntaba que los otros métodos del saber moderno para enfrentar las contradicciones de un texto [...] son aún menos capaces de lograr una certeza absoluta, la concordancia universal o de excluir la ingeniosidad perversa.” (Tarcov y Pangle, 2011:402).

Lefort ahonda en las críticas anteriores, produciendo un comentario en detalle sobre distintos puntos de la lectura de Strauss, y hace emerger ciertas tensiones en el discurso de Strauss que le serán altamente productivas, en miras a su propia interpretación de Maquiavelo.

Es posible reconocer un segundo período de recepción de *Thoughts on Machiavelli* desde 1975, pero con mayor intensidad durante la década del 80' y 90', donde el libro pasa a ser objeto de debates de otra índole. Aparecen algunos estudios en profundidad del Maquiavelo de Strauss con trabajos dedicados a la exégesis del texto. Harvey Mansfield, un autor consagrado a la interpretación de Maquiavelo, publica en 1996 una compilación de artículos en torno a la obra del florentino, con más de un capítulo dedicado a la interpretación de Strauss –en el libro se compila a su vez el artículo de 1975 que había sabido despertar una polémica con Pocock respecto de *Thoughts on Machiavelli*-. En este período que identificamos como *segunda recepción* vemos también aparecer algunos pocos volúmenes que trataron de dar cuenta del pensamiento completo de Strauss y su obra. Shadia Drury, en su libro *The Political Ideas of Leo Strauss* (1988), dedica un capítulo a la interpretación straussiana de Maquiavelo. Si bien esta obra despertó grandes controversias y fue rechazada en el ámbito straussiano, permitió sin embargo introducir a Strauss a la academia, desde un lugar menos selecto o erudito. Por su parte, Raimondo Cubeddu publica en 1983 *Leo Strauss e la filosofía política moderna*, donde busca arrimar a la academia italiana ciertos conceptos clave de la obra de Leo Strauss. El libro también presenta un capítulo enfocado en la lectura de *Thoughts on Machiavelli*, donde el autor indaga en la interpretación straussiana de Maquiavelo, en el contexto de un intento de comprensión de la obra de Strauss.

Mientras tanto, en la academia norteamericana, el legado de Leo Strauss, particularmente tras su muerte en 1973, comenzaba a disputarse cada vez con mayor intensidad. Las discusiones ya no girarán en torno a la validez o relevancia de la contribución straussiana a la comprensión del pensamiento de Maquiavelo, sino en torno a ciertos elementos propios de su pensamiento como pensador y maestro. Su lectura de Maquiavelo es uno de los tópicos visitados, en función de la elucidación más general de la obra. En estos debates, muchas veces enconados, vemos a exalumnos de Strauss, y también a profesores de otras escuelas, discurrir en revistas académicas como *The New York Review of Books* (en 1985 Cropsey, Jaffa, Bloom, Weinrib, y Pangle contra Burnyeat), *The Review of Politics*, (en un número dedicado al pensamiento de Strauss en 1991) o *The Claremont Review of Books* (el famoso debate entre Pangle y Jaffa en 1984-1985) en torno a la obra y el legado de Strauss. A pesar de haber abordado solo tangencialmente la discusión de *Thoughts on Machiavelli*, estos debates nos permiten ver las distintas facetas que,

según la interpretación de sus discípulos y lectores, adquieren la obra y figura de Maquiavelo para Leo Strauss.

En añadidura a las controversias que ya había sabido originar la obra straussiana se sumó a comienzos de los 2000 un nuevo debate en torno a una cierta generación de políticos neoconservadores en Estados Unidos²⁸. Empero, esta controversia, según sostiene un discípulo de Strauss, Thomas Pangle, supo desatar un nuevo desarrollo de investigaciones serias en torno a la obra de Strauss. “La conmoción en los medios hizo más clara que nunca la necesidad y la ausencia de una introducción precisa, acotada y no polémica al pensamiento maduro de Strauss y su legado intelectual.” (Pangle, 2006:3). Era preciso, siguiendo a Pangle, esclarecer tanto la perspectiva de los seguidores de Strauss como la de sus opositores, en la medida en que había empezado a forjarse una fuerte concepción crítica de su obra, así como también de los trabajos de sus discípulos. Así un *tercer período* de recepción se deja identificar en torno al cambio de milenio, donde comienzan a aparecer importantes volúmenes en torno a toda la obra y el pensamiento de Leo Strauss. En estos trabajos, cuyos intérpretes son en algunos casos más y en otros menos afines a las ideas del autor, hay un paso por *Thoughts on Machiavelli*. La aparición de tomos completos dedicados al pensamiento de Strauss parece responder en parte a dos movimientos: la búsqueda de, por un lado, dar cuenta de una comprensión de su empresa o intención, su pensamiento y su legado, en un sentido complejo o cabal, y al mismo tiempo, la necesidad que encontraban sus exalumnos de esclarecer algunos puntos respecto de aquella representación que había comenzado a rodear a la imagen de Leo Strauss. De cara a la creciente cantidad de trabajos en torno a su pensamiento y su legado, podemos pensar que, para este momento, Strauss había comenzado a ser visto como un autor con una obra que era preciso estudiar cabalmente. Empero, los trabajos en torno a su pensamiento a partir del siglo XXI, no aportan un material en sí para la *recepción* de *Thoughts on Machiavelli*, dado que se centran en primer lugar en los tópicos y preguntas straussianas puestas en movimiento en todo su aparato teórico y corpus bibliográfico, visitando el tema Maquiavelo en este contexto más general. De este modo, el tercer momento es antes un momento de la recepción de la obra de Strauss en general, y consideramos, será pertinente para un trabajo posterior sobre la figura de Maquiavelo

²⁸ Esta controversia comenzó en la primavera de 2003, cuando *The Boston Globe* (11 de mayo, 2003) y *The Economist* (19 de Julio, 2003) publicaron artículos alegando la influencia de Strauss sobre las políticas neoconservadoras en Estados Unidos. Como señalará Pangle posteriormente: “En un curioso contagio de excitación especulativa, los periodistas e intelectuales americanos, especialmente desde la izquierda, reaccionaron con una oleada febril de teorías conspirativas. Rastrearón a sus *bêtes noires* –las políticas ‘neoconservadoras’ de Bush, domésticas e internacionales- hacia la supuesta influencia maligna y demoníaca de Strauss, que llegaba desde la tumba a través de numerosos discípulos cautivados.” (Pangle, 2006: 2).

para Strauss, pero no así para un estudio específico de la recepción de esta obra. Pocos libros durante este período, empero, son dedicados a *Thoughts on Machiavelli* en su totalidad²⁹.

3. Pensar la recepción

Resulta entonces de gran interés y utilidad para dar una visión de conjunto a la recepción del libro de 1958 plantear una posible historicidad. Plantear esta “historicidad” no implica, desde ya, someter las interpretaciones a la comprensión contextual o “históricamente situada” de los libros, así como tampoco definir compartimientos estancos de momentos de la recepción. Avanzaremos mostrando las oleadas o movimientos interpretativos que según nuestra lectura recibió la obra, para traer mayor claridad al estudio, donde las referencias temporales serán precisadas para ganar claridad esquemática y no como principio explicativo.

En el primer capítulo buscaremos hacer foco en las interpretaciones del primer período de recepción, para dar a ver las críticas y posiciones que fueron adoptando sus lectores. En el segundo capítulo nos concentraremos en el segundo período de recepción de la obra de Strauss, buscando iluminar cómo los trabajos comenzaron a enfocar puntos controversiales de toda la obra de Strauss, haciendo sólo en cierta medida, y lateralmente una indagación de *Thoughts on Machiavelli*. Por último, buscaremos presentar una visión de conjunto de las distintas lecturas que recibió el libro desde su recepción hasta el cambio de siglo, arrojando ciertas conclusiones respecto de nuestra indagación, eminentemente exploratoria, con el carácter de una clasificación y sistematización antes que de resolución de conflictos exegético. Lo que se deja ver tras este estudio es, a su vez, el valor que adquiere la retórica de Strauss a través de las distintas épocas. Quizás una de las dificultades que haya enfrentado la recepción de esta obra, que se inscribe principalmente en las sociedades liberales de occidente, haya sido la de presentar un trabajo exegético demasiado arduo, que habría en cierta medida oscurecido su atractivo incluso para aquel espectro de pensadores que Strauss tenía particularmente en la mira: aquellos destinatarios privilegiados de sus libros que, como vimos, llamaba los *jóvenes lectores*, quizás más dispuestos a mirar con frescura e intrepidez las convenciones de la sociedad en donde tiene lugar su reflexión. Cabría indagar en la impopularidad de la interpretación de Strauss de

²⁹ Cfr. Gérald Sfez (2003). Por su parte, Corine Pelluchon (2005), Claudia Hilb (2005), Thomas Pangle (2006), David Janssens (2008), Sharon Portnoff (2011), Catherine y Michael Zuckert (2006; 2014), Laurence Lampert (2013), Heinrich Meier (2013) y Robert Howse (2014) se dedican a estudiar el pensamiento de Strauss e incluyen en sus trabajos un análisis, a veces en profundidad, de la lectura de Maquiavelo de Strauss. Otros autores dedicaron artículos a dicha comprensión: Christopher Lynch (2006, 2012, 2016), John P. McCormick (2003, 2010, 2012), Nathan Tarcov (2010, 2013, 2014), David Levy (2011), Alexandru Racu (2014), Agustín Volco (2014; 2015) y Marco Menon (2016, 2016b).

Maquiavelo para ver si el escritor mismo no adquiere el carácter de su infame objeto de estudio. Entonces también, si acaso el carácter sibilino del libro no se clausura para aquel lector joven filósofo, que quizás deba atravesar una serie de mediaciones anteriores para divisar una vía de acceso.

La cuestión será entonces estudiar la recepción del libro de Leo Strauss dedicado al pensamiento de Maquiavelo, teniendo en la mira tanto la complejidad y disonancia en varios casos, de las distintas interpretaciones que recibió *Thoughts on Machiavelli* como la pregunta por la intención de Strauss en el libro. En este sentido, y llegados a este punto, consideramos fundada la necesidad de revisar y estudiar la recepción de esta obra. Justifica nuestra tarea, no solo la complejidad de la presencia de interpretaciones fuertemente disímiles de la obra de Strauss sobre Maquiavelo, sino también la propia atención de Strauss a los posibles efectos de la aparición de su libro. Ésta última cuestión, que apunta a la intención del autor, nos enseña también sobre el lugar que adquiere Maquiavelo en su propia presentación de, en sus palabras, “toda la galaxia de filósofos políticos desde Platón hasta Hegel” (NRH, II: 35). En este sentido, la conclusión de este trabajo apuntará adicionalmente a elaborar una hipótesis respecto del lugar de Maquiavelo dentro de la propia obra de Strauss, pero no se preocupará por ubicar al Maquiavelo de Strauss en la escolaridad maquiaveliana.

Y quizás podamos encontrar una pista de su intención al indagar aquella sentencia al final de su introducción a *Thoughts on Machiavelli*, donde se presenta el propósito del trabajo: busca, en definitiva, contribuir a la *recuperación* de los *problemas permanentes*. Reflexionando sobre lo que implica esta recuperación, entendemos que la obra no podrá ser una restitución de las verdades de los antiguos para juzgar a los modernos, sino antes bien, una reapertura de la filosofía política, o una puesta en movimiento del pensamiento pensando a Maquiavelo pensar; es decir, hacer filosofía política pensando a Maquiavelo, pensándolo hacer él también filosofía política en un tiempo (aquel y el nuestro) en que la filosofía política precisaba una renovación. Siguiendo a Strauss, pensar la renovación de la filosofía política de Maquiavelo es introducirnos de lleno en la tarea filosófico-política, es decir, pensar los problemas permanentes. Difícilmente podamos ya sostener que la posición de Strauss a la hora de hacer una crítica de los pensadores de la modernidad es la de plantear un retorno a un corpus doctrinal de los antiguos. Con solo revisar el final de su conferencia sobre *Eutifrón* conseguimos una clara imagen de su crítica a toda reflexión que asuma la comodidad de pensar dogmáticamente: “Socrates used all his powers to awaken those who can think, out of the slumber of thoughtlessness. *We ill follow his*

example if we use his authority for putting ourselves to sleep.” (Strauss, “An Untitled Lecture on Plato’s Euthyphro” (1952): 21. Nuestro énfasis).

Capítulo I

Es aquí donde comenzaremos un avance con intención de esclarecer las distintas posiciones que fue generando la obra de Strauss sobre Maquiavelo, buscando hacer foco en las interpretaciones del primer momento de la recepción, esto es, en las lecturas de *Thoughts on Machiavelli* desde su publicación en 1958 hasta mediados de la década del 70'. Dar a ver las críticas e interpretaciones nos permitirá ganar claridad sobre las posiciones que fueron adoptando sus lectores. Como señalábamos en la introducción, la inmediata recepción del libro de Strauss produjo impresiones desiguales. La característica más relevante quizás sea la escasa repercusión que generó en la academia maquiaveliana en general. Sin embargo, entre los autores que reflexionaron sobre *Thoughts on Machiavelli* en este período, el interés se ve concentrado en la siguiente pregunta, cargada de premisas: ¿puede hacerse *eso* con Maquiavelo?

Este capítulo se divide en tres partes, y cada una enfatiza un momento de la primera década y media de recepción de la obra. La primera parte está dedicada a presentar las lecturas más próximas a la publicación del libro de Strauss sobre Maquiavelo, y da a ver los puntos que generaban controversias en la academia. Sin aventurar un diagnóstico demasiado arriesgado, podemos señalar que la academia norteamericana de la década del 60', donde se inscribe el libro de Strauss, no parecía estar dispuesta a asimilar una obra que se posicionaba, desde el comienzo, en clara oposición y desafiando los presupuestos que fundamentaban el proyecto moderno de las ciencias sociales, así como también de los estudios históricos. En la segunda sección del capítulo trataremos dos interpretaciones que proponen un análisis de *Thoughts on Machiavelli*, revisando el aparato conceptual puesto en movimiento por Strauss en su lectura de Maquiavelo. La crítica de Quentin Skinner, en 1969, y la interpretación en profundidad de Claude Lefort, en 1972, se embarcan, a grandes rasgos y en distinta medida cada una, en una revisión crítica de las premisas de Strauss. La tercera parte del capítulo hace foco en un punto de inflexión en la "historia" de la recepción de la obra de Leo Strauss, que es su muerte en 1973. Es en este contexto que sus exalumnos comienzan a repasar su obra y a revisar su legado, buscando dar a ver la relevancia del proyecto filosófico de Strauss, así como también aclarar los puntos de polémica que rodeaban su obra y obstaculizaban, cada vez más, el acceso a ella.

Al cabo de este recorrido veremos en qué medida *Thoughts on Machiavelli* en estos años juega un rol menor en la consideración de la literatura straussiana, así como también en los

estudios de Maquiavelo en general. Por otra parte, también aparecerán las primeras críticas desde la “Escuela de Cambridge” a la interpretación de Strauss y la defensa de sus exalumnos.

1.1. Primeras lecturas: otro Maquiavelo

Para comprender el efecto del libro de Strauss, las reseñas tempranas proveen un punto de partida adecuado, no solo porque son efectivamente las primeras reacciones de la academia, sino también porque cuentan con el privilegio de no tener antecedentes, permitiéndonos enfocar con claridad la escena en la cuál se posicionaba el libro. El rechazo y desatención que recibe la obra emerge con claridad en este contexto. Avanzando en el despliegue histórico, comenzaremos a ver algunas lecturas que se detienen en la interpretación de Strauss, intentando una comprensión con mayor detalle. Empero, como veremos en el desarrollo de la sección, en pocos casos consiguieron estas lecturas poner en cuestión o tomar distancia de las premisas que atravesaban y definían los proyectos intelectuales en la academia contemporánea.

A. Reseñas tempranas

En este apartado repasaremos las primeras reseñas que recibe *Thoughts on Machiavelli*, tanto en Norteamérica, como en Italia e Inglaterra. En 1959 aparece por primera vez una reseña con un comentario de John H. Hallowell (1959). Este intérprete toma como puntos centrales, respecto de la obra de Strauss, tres elementos. En primer lugar, considera la sentencia de que “Maquiavelo es un maestro del mal”, y argumenta al respecto que, para Strauss, si la maldad de la enseñanza maquiaveliana aparece hoy como inconcebible, ello respondería precisamente a la victoria de sus argumentos. La evidencia de su éxito se ve en la ausencia de una dimensión moral seria al considerar su enseñanza. Según Hallowell, la intención de Strauss al señalar que *Maquiavelo es malvado* es denunciar, al mismo tiempo, la maldad e inmoralidad que implica la modernidad. El segundo punto en el cuál se centra esta reseña es en el *arte de leer y escribir* de Strauss: para clarificar el verdadero sentido de la enseñanza maquiaveliana, Strauss se embarca en un estudio capítulo por capítulo de *El Príncipe* y los *Discursos*, que busca confrontar al lector con numerosas ambigüedades y contradicciones rastreables en ambos libros. Para realizar una adecuada lectura, es preciso considerar que no hay ambigüedad o contradicción en la obra de Maquiavelo que no responda a un diseño premeditado por parte del autor. Luego de esta tarea, las ambigüedades desaparecen y la mayoría de las contradicciones son *resueltas*, señala Hallowell, para dar a ver el nervio de la enseñanza de Maquiavelo. El comentarista es crítico de la exégesis de Strauss sobre este punto: rastrear e indagar cada uno

de los argumentos de Maquiavelo, señala, termina por fascinar y confundir al lector que, perplejo, ya no sabe si el discurso responde verdaderamente al ingenio de Maquiavelo o al ingenio de su intérprete. El tercer punto de Hallowell enfoca la afirmación respecto de la novedad de la enseñanza maquiaveliana. Según esta interpretación, Strauss coloca la clave para comprender a Maquiavelo en su intención fundacional y revolucionaria: tras haber descubierto nuevos órdenes y modos, aspira al papel de maestro de fundadores. La intención de Maquiavelo sería, entonces, plantear *una enseñanza completamente nueva*. Pero sabiendo que no es posible, por la naturaleza envidiosa de los hombres, exponer esta enseñanza abiertamente, apuntará a conseguir seguidores en las generaciones subsiguientes, buscando ocultarla tras el disfraz de una empresa patriótica y respetable. La escritura de Maquiavelo se corresponde entonces con esta última intención: la transmisión de una enseñanza motivada por un deseo de *gloria inmortal*. Hallowell arrima finalmente dos comentarios críticos: en primer lugar, critica el hecho de que Strauss sólo lidie de manera oblicua con otras interpretaciones de Maquiavelo³⁰ y, en segundo lugar, que las conclusiones a las que arriba Leo Strauss terminan por ser más convincentes que su método³¹. Hallowell considera que la sugerencia de que cada palabra sea elegida cuidadosamente y colocada con malicia, o que cada error, generalización y omisión ocurra no por accidente sino según un plan, termina por poner excesiva tensión en el argumento. Termina su reseña preguntándose por el límite del ingenio de Strauss al presentar el ingenio de Maquiavelo: “Quizás es significativo que Maquiavelo comience un trabajo con una particular palabra y concluya con otra. ¿Es igualmente significativo que Strauss comience su libro con la palabra ‘Maquiavelo’ y concluya con la palabra ‘edificante’?” (Hallowell, 1959:302).

Ese mismo año George L. Mosse (1959) escribe una reseña criticando la interpretación de Strauss. El autor no encuentra en el libro ningún aporte significativo: “Es sorprendente que, a pesar de su sutil aproximación a las obras de Maquiavelo, las conclusiones del autor sean las mismas que las de aquellos hombres que en épocas pasadas consideraron estos libros como lecturas simples. Porque aquí, en contraste con la academia moderna, la distinción entre maquiavelismo y Maquiavelo es eliminada” (Mosse, 1959:954). Su crítica se orienta hacia dos aspectos: en primer lugar, señala que Strauss busca claramente diferenciarse de las interpretaciones de la academia contemporánea –y su desacuerdo se da a ver en la ausencia de referencias bibliográficas-; en segundo lugar, señala que Strauss basa su comprensión sobre ciertos presupuestos filosóficos que no revela. Respecto del primer punto, el autor entiende que

³⁰ Señala que falta una discusión del libro *The Statecraft of Machiavelli* de Herbert Butterfield (1940).

³¹ El intérprete remarca que, a pesar de que haya “inconsistencias” en los dispositivos que emplea Strauss “para reforzar” el argumento y el avance del texto, la interpretación de Maquiavelo es “convinciente”.

el sentido de la primera oración del libro de Strauss “*we shall not shock anyone...*” es hacer un juicio sobre la enseñanza de Maquiavelo y denunciar un contenido moralmente censurable. Para Mosse, en lugar de trascender la cuestión del “maquiavelismo” y avanzar hacia una comprensión “sin carga de juicios”, Strauss confunde los términos³². El segundo punto de su crítica parece apuntar a una cuestión más profunda: Mosse sostiene que la crítica de Strauss a Maquiavelo se apoya en su concepción de la Biblia como “absoluto filosófico”. Pero la Biblia, escribe, no puede considerarse como un reservorio de principios absolutos; debería, por el contrario, ser leída atendiendo su significado efectivo “para los hombres en aquel contexto histórico” (Mosse, 1959:955). Del mismo modo, Maquiavelo sólo puede ser comprendido en el contexto de la historia de Florencia. En este sentido entonces, su crítica a la interpretación de Strauss es a un presupuesto metodológico: Strauss lleva adelante un análisis decididamente anticuado de la obra de Maquiavelo, impregnado de “moralidad” -que no debiera tener lugar en un estudio serio, que distinga entre hechos y valores y afirma la neutralidad axiológica de los supuestos- y no da cuenta de las premisas históricas que condicionan y limitan las afirmaciones de Maquiavelo, -utilizando lo que Mosse entiende como un “absoluto filosófico” para juzgar la empresa de Maquiavelo-: “Maquiavelo es visto contra el trasfondo del pensamiento clásico, y poco más” (Mosse, 1959:955)³³. A pesar de ello Mosse sostiene hacia el final de su texto que Strauss tiene algunas percepciones valiosas como “la interacción entre apariencia y realidad en los escritos de Maquiavelo” (Mosse, 1959:955).

En 1959 Garry Wills publicó una reseña corta sobre *Thoughts on Machiavelli* de Strauss titulada “The Prince of Darkness”, donde considera este libro como una puesta en escena de los “principios anti-cristianos” de la obra de Maquiavelo. Siguiendo a Wills, la interpretación de Strauss apunta a señalar que la intención de Maquiavelo era introducir una nueva doctrina que reemplazara a la cristiandad bíblica: Maquiavelo “hizo de la virtud simplemente la consecución de gloria.” (Wills, 1959:122). El proyecto de Maquiavelo sería entonces para Strauss, según lee este intérprete, poner en lugar del cristianismo un humanismo no-heroico. En este sentido, Wills afirma que el trabajo de Strauss es la vindicación de la caricatura de Maquiavelo: para Strauss,

³² Como veremos, esta crítica, como otras, no enfoca una dimensión de la retórica de Strauss que podemos considerar “polémica”. Es posible considerar que Strauss buscaba en efecto distanciarse de la academia contemporánea para poner en escena o restituir un conflicto que parecía haber sido olvidado o neutralizado, esto es, considerar seriamente la posibilidad de que Maquiavelo sea en efecto *maquiavélico*.

³³ Sin ejercer demasiada presión sobre los argumentos podemos entender que estas críticas representan la vía del *historicismo* y la vía del *dogmatismo positivista*.

sostiene, “Maquiavelo fue el enemigo de la religión. *El Príncipe* era un anti-cristo”. (Wills, 1959:122)³⁴.

También en 1959 Félix Gilbert publica una reseña al libro en *The Yale Review* titulada “Politics and Morality”, donde considera el método de Strauss “artificial y arbitrario”. Gilbert no consigue leer en la interpretación de Strauss de Maquiavelo otra cosa que una reflexión anticuada que deriva conclusiones morales de la obra del florentino.

Uno de los ejemplos de la crítica a la interpretación de Strauss desde una corriente de intelectuales que comenzaba a formarse en la Universidad de Cambridge, es la reseña de Herbert Butterfield, publicada en *The Journal of Politics* en 1960. La reseña propone una serie de precisiones que permitirían un abordaje adecuado de la obra de Strauss. El primer punto que subraya el autor es la pertinencia del título: Strauss nos ofrece, dice, el resultado de sus reflexiones, como un *comentario* al pensamiento del florentino, así como también, al mismo tiempo, como un *libro original*, con observaciones sobre la vida, la historia y la política. Las conclusiones de un trabajo independiente sobre un personaje controversial no podrán ser sino controversiales, señala Butterfield. El segundo punto que pone de relieve es el método de lectura y escritura de Strauss. Si bien muchos intérpretes, dice Butterfield, se sienten tentados a rechazar la interpretación straussiana considerando que “lleva su método demasiado lejos, y que, en el campo histórico, uno puede alejarse de la verdad si uno hurga insistentemente las palabras y detalles, sin conceder flexibilidad al discurso humano común” (Butterfield, 1960:728), Strauss no deja piedra sin remover, y su propia justificación del método es convincente, dice: es más seguro creer que el autor ha reflexionado cuidadosamente sobre cada palabra antes que hacer concesiones a la idea de la debilidad humana. Sin embargo, Butterfield señala que su análisis puede conducir a un exceso de literalidad o incluso a su opuesto. El intento de estudiar en profundidad las palabras y referencias de Maquiavelo, debiera de ser balanceado por un intento igualmente profundo de cotejar los escritos de Maquiavelo con los de sus predecesores, así como también por un igualmente intenso estudio de la vida intelectual de Italia, o al menos de Florencia, durante ese tiempo. El reclamo de Butterfield preanuncia un debate entre la “escuela straussiana” y su “método” de interpretación de los textos, y lo que posteriormente será la “escuela de Cambridge”, que planteará la necesidad de acceder a los textos con un adecuado análisis de la dimensión contextual, con un análisis crítico de las

³⁴ Wills sostiene que Maquiavelo hizo su trabajo tan bien que los seguidores modernos incluso resienten en él los restos del viejo orden que vino a destruir. En este texto, el intérprete finge una conversación con un liberal moderno al cual acusa de “maquiaveliano”. El liberal, ofendido, no puede entender cómo puede llamarse su posición maquiaveliana, cuando no se ha sugerido siquiera el uso de veneno o máscaras.

fuentes, y situando históricamente tanto la obra de Maquiavelo como el personaje que fue³⁵. El comentarista reconoce que el libro de Strauss contiene “algunos momentos profundos y conmovedores”, a pesar de que ciertas reflexiones conduzcan hacia una discutible sistematización³⁶. Abordar el libro, sin embargo, para el “lector ordinario”, puede ser complicado, en parte porque “su diseño no está claramente demarcado”. Butterfield considera que el texto podría haber sido mejorado con una *poda y un reordenamiento*³⁷.

En una breve reseña de 1961, John Paul Duncan afirma con una prosa ligera, que *Thoughts on Machiavelli* de Strauss se parece a las exégesis del Gran Libro de Revelaciones, tratando al libro de Maquiavelo como se supo tratar a la Biblia. Duncan resume dos puntos del trabajo de Strauss: en general, dice, el libro afirma que Maquiavelo no escribe sobre política meramente, sino sobre la naturaleza del hombre y el mundo; en particular, intenta afirmar que Maquiavelo buscó traer un nuevo código que minase la autoridad de la Biblia. Maquiavelo aparece como el iniciador moderno del movimiento que quiso remover toda referencia a la autoridad de los valores morales, para liberar en particular a la técnica. Y agrega que es antes en este intento de Maquiavelo de socavar la autoridad bíblica, “que en su simple ‘maquiavelismo’ político”, que fue para Strauss “un ‘maestro del mal’” (Duncan, 1961:94).

Respecto de la academia en Italia, la temprana recepción de la obra de Strauss está marcada por un amplio silencio o desatención³⁸. Al respecto Raimondo Cubeddu comentará en un texto muy posterior: “*Thoughts on Machiavelli*, que por nada más que por razones nacionalistas debería haber llamado la atención, cayó en el vacío. Y esto pese al hecho de que Strauss, mientras definía a Maquiavelo como un ‘genio del mal’, le había asignado [...] la equívoca calificación ‘iniciador de la modernidad’” (Cubeddu, 2006: 69).

Gennaro Sasso dedica en 1961 algunas líneas a repasar la interpretación de Strauss en su ensayo “Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista”, publicado en *Giornale critico della filosofia italiana*. Sasso rechaza la interpretación de Strauss, pero reconoce un tratamiento filológico excepcional y un “talento” de Strauss, en su “cultivo clásico poco común”. (Sasso,

³⁵ Este debate será objeto de nuestra indagación, en particular en dos ocasiones: el intercambio de Mansfield y Pocock (1975), y la réplica polémica de Tarcov a Skinner (1969;1982). (Cf. Capítulo I, 1.2, a).

³⁶ Los ejemplos que da el intérprete de estas reflexiones son: la presentación de una manera elaborada por Maquiavelo de oponerse a la Biblia, es decir, las dimensiones de su confrontación con la religión revelada, y la afirmación respecto de la consideración de la intención de Maquiavelo, entendidas como su motivación por la verdad. Podría argumentarse que estas dos consideraciones que Butterfield rechaza como “poco convincentes” componen el núcleo del proyecto interpretativo de Strauss (Cfr. TOM, IV:231).

³⁷ En contraste con esta afirmación, ver la numeración y titulación de párrafos de *Thoughts on Machiavelli* publicada por primera vez en Meier, 2017: 188-197; difícilmente pueda la obra soportar un reacomodo de párrafos.

³⁸ Quizás el hecho de que la primera traducción al italiano de *Thoughts on Machiavelli* haya tenido lugar en 1970, haya limitado la recepción en la academia maquiaveliana en Italia.

1961:51). El texto es republicado con modificaciones en *Machiavelli e gli Antichi e Altri Saggi*, de 1986, donde Sasso deja atrás el juicio más bien negativo para considerar ahora la obra de Strauss relevante, pero metodológicamente confusa. Sasso escribe en 1986: “Sin entrar en detalles, baste decir que el conocimiento clásico poco común de este complejo escritor es, en este caso, frustrada por la forma en que trata el pensamiento de Maquiavelo, que no es para él otra cosa que un escritor ‘malvado’, el destructor consciente de la Gran Tradición, el iniciador de la Ilustración [...]. Me parece claro que no se puede discutir su tesis sin hacer la historia del propio Strauss: y esta es la razón por la que renuncié y renunció” (Sasso, 1986: 4-5)³⁹.

Por su parte, Arnaldo Momigliano en *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*⁴⁰, de 1967 imprime un cambio de perspectiva en la recepción de Strauss en Italia, corriéndolo del lugar que había adoptado en la academia como adversario del historicismo y positivismo, y en particular su interpretación de Maquiavelo como compendio de “las más elaboradas y minuciosas condenas al inmoralismo y ateísmo de Maquiavelo”. Momigliano busca poner de relieve la validez de la interpretación: “no tiene sentido cuestionar a un pensador del pasado, si sus problemas aún no son nuestros y, por lo tanto, si no estamos preparados para admitir la posibilidad de que, por ejemplo, Platón tuviese razón” (Momigliano 1967: 7-10). Sin embargo, este autor también agrega que la novedad de Strauss, esto es, sus “teorías interpretativas” y sus “objetivos polémicos”, representan un “ángulo visual especial [...] que está determinado por sus criterios de interpretación de los textos, así como por sus supuestos morales y, tal vez, religiosos”. (Momigliano 1967: 7-10). Momigliano busca comprender la crítica de Strauss al pensamiento político moderno, y señala: es a partir del hecho de que “la comprensión de la ley natural implique la pregunta *'quid sit deus'*”, que permanece sin respuesta, que se desprende, para Strauss, “un giro irreligioso en la modernidad”. Y es Maquiavelo, escribe Momigliano, quien para Strauss está a la cabeza del proyecto moderno y su intento de saldar de una vez por todas la tensión entre razón y revelación que rodea aquella pregunta: “Maquiavelo buscó [con la propaganda] destruir el cristianismo con los mismos medios con que el cristianismo fue establecido originalmente.” (Momigliano 1967: 10-16).

³⁹ Cfr. Cubeddu, 2006: 69 nota 65. Cubeddu analiza las diferencias entre la publicación de 1961 y el volumen posterior de 1986 de Sasso.

⁴⁰ Originalmente en «Rivista Storica Italiana», 79 (1967), pp. 1164-72. Republicado en Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torini, Einaudi, 1987, pp. 189-99.

B. Una nueva vuelta sobre la cuestión

Luego de haber repasado las reseñas tempranas, que en la mayoría de los casos abordaron la obra sin detenerse en el detalle de los argumentos de Strauss, veremos ahora algunas lecturas que buscaron indagar con mayor profundidad en las tesis del libro, para presentar sus interpretaciones del *Maquiavelo* de Strauss.

Cinco años tras la publicación de *Thoughts on Machiavelli* Robert J. McShea escribe uno de los primeros artículos dedicados a intentar penetrar esta obra de Strauss. El tono crítico de la interpretación que propone McShea difícilmente pueda escapar a sus lectores: tras afirmar que lo curioso de *Thoughts on Machiavelli* es que contiene “en el sentido estrictamente académico, casi ningún ‘descubrimiento’” (McShea, 1963:782), señala que el libro no presenta un tratamiento del tema que estudia, sino que es antes bien una lectura “ideológica” de Maquiavelo, equiparable a cualquier análisis marxista de Platón o reescritura positivista de la biología. De este modo, para comenzar a discutir la obra de Strauss, dice McShea, debemos dirigir nuestra atención a su *quintaesencia ideológica*, esto es, comprender qué presupuestos yacen por debajo de su estudio, para luego acercarnos con esta guía de lectura a su obra⁴¹. Pero este análisis, señala el intérprete, estará en sí mismo obstaculizado por la intención del autor de no decirnos en términos claros qué es lo que tiene en mente; “El sentido que subyace a su calculada oscuridad sólo puede, por supuesto, ser objeto de especulación.” (McShea, 1963:792). El texto de McShea se estructura del siguiente modo: en la primera parte de su ensayo, expone lo que considera “la superficie de la doctrina straussiana”; luego avanza hacia la crítica de esa doctrina, confrontándola con una “doctrina más profunda”; y concluye con una crítica a la posición de Strauss que considera, en última instancia, dogmática. A lo largo de este recorrido, el autor aborda la interpretación de *Thoughts on Machiavelli* para dar a ver los problemas de esta lectura.

En primer lugar, entonces, da tres características que compondrían la “teoría exotérica” de Strauss: la tesis del derecho natural, con características específicas⁴²; la referencia a la “tradición clásica y Bíblica”⁴³; y su ataque a la modernidad o, lo que es lo mismo, según el

⁴¹ El autor se dedica, sin explicitarlo, a esclarecer los fundamentos de la afirmación inicial de *Thoughts on Machiavelli*, buscando anclar la *opinión* que presenta Strauss en una interpretación de lo que entiende como su “teoría política”.

⁴² McShea afirma que la versión de la tesis del derecho natural que compone la teoría exotérica de Strauss es la tomista, donde el derecho natural es inseparable de la teología revelada.

⁴³ La referencia de Strauss a “tradición clásica y bíblica” debe ser comprendida, señala el intérprete, como una síntesis de la versión tomista de la moralidad autoritativa de la Biblia, y de la teoría de la ley natural clásica, “vacilante y ambigua”. Según McShea, sin una referencia oblicua al tomismo el concepto del derecho natural “no parece posible.” (McShea, 1963:784). Señala: “En base de la evidencia precedente, parece justo argüir que la teoría

intérprete, al rechazo contemporáneo a considerar la posibilidad del derecho natural⁴⁴. A partir del estudio de estos tres elementos, McShea arrima una hipótesis: sería justo argumentar, señala, que para Strauss “el sistema preferido” (en el plano de la teoría exotérica) implica un retorno a una religión antigua inespecífica y a una tecnología pre-arquimédica, con una necesaria economía de esclavitud y un estado autoritario. Y se pregunta el intérprete si acaso la impresión del compromiso exclusivo de Strauss con este ideal clásico no contiene alguna verdad, o si acaso el carácter enigmático de su presentación no habilita la búsqueda de una doctrina esotérica propia.

Se propone entonces buscar aquella doctrina esotérica de Strauss para aclarar su proyecto filosófico-político. Avanzando a su conclusión vemos que para McShea Strauss tiene un proyecto particular: “sostenemos que Strauss y Maquiavelo están de acuerdo en algunos de los aspectos más significativos del pensamiento político, incluso en los detalles de un retorno a los viejos órdenes y modos, y la manipulación de las masas por una religión sintética” (McShea, 1963:787). Si la doctrina exotérica de Strauss define a Maquiavelo como el operador consciente del comienzo de la modernidad y el rebajamiento de los estándares para la acción de los hombres por vía del rechazo del derecho natural, la doctrina esotérica de Strauss, señala McShea, retrotrae en cambio aquel quiebre a la colonización cristiana de la filosofía política clásica, o su distorsión del derecho natural clásico. Esta aparente contradicción con su doctrina exotérica es en realidad, afirma, un indicio de una enseñanza más profunda: “Por alguna razón, [...] Strauss no quiere afirmar la causa real” (McShea, 1963:786). Siguiendo las premisas que instituyó al comienzo respecto de la obra de Strauss, McShea se pregunta entonces, por qué razón Strauss adjudica a Maquiavelo la culpa de tal destrucción y no al cristianismo; por qué favorece a Tomás de Aquino en su doctrina exotérica del derecho natural, cuando no tiene ninguna conexión real con él. Aparece entonces la crítica de McShea: “¿No sugiere entonces un estudio de la enseñanza esotérica straussiana que él no es, en lo que respecta a la doctrina religiosa, un compañero de viaje del catolicismo, sino que propone consentir que los católicos lo usen, para así poder usarlos él a ellos? Aquella reciprocidad de intereses entre una iglesia monolítica del Estado y una elite filosófica ha sido la regla en los estados occidentales hasta tiempos recientes [...]. La superficie improbable de esta idea se reducirá cuando consideremos la teoría de Strauss de una enseñanza oculta” (McShea, 1963:787). Para comprender el proyecto

del derecho natural de Strauss es cercana a aquella de Tomás de Aquino, y que la visión actual respecto de sus preferencias clásicas no tiene lo suficientemente en cuenta su compromiso con una moralidad absoluta y su confianza en la autoridad bíblica” (McShea, 1963:785).

⁴⁴ El tercer aspecto, el ataque de Strauss a la modernidad, se liga según McShea a la comprensión de Maquiavelo como quien rechaza la síntesis de este período clásico, para inaugurar la edad moderna, o la nueva filosofía política.

de Strauss, entonces, debemos comprender primero la “teoría de la enseñanza oculta y las reglas de lectura” y someterla a una crítica propiamente metodológica⁴⁵.

El análisis de McShea de *Thoughts on Machiavelli* responde a su interés por indagar “la más extensa aplicación de la teoría de la enseñanza esotérica” de Strauss, para dar fundamentos a su hipótesis respecto de la intención de Strauss. En este sentido, su lectura del libro sobre Maquiavelo se organiza en torno al análisis de una serie de recursos del *arte de escribir* (seis): “silencios”, “errores”, “revelaciones graduales”, “ataques indirectos”, “números curiosos” y “vaguedad de los términos claves”⁴⁶. El intérprete se embarca en una crítica de estos seis recursos del arte de escribir, para terminar señalando que *in toto* la obra de Maquiavelo no soporta tal análisis. Si bien admite que Maquiavelo declara haber aprendido de Tito Livio la regla de lectura que enseña que el *silencio de un hombre sabio respecto de un tema importante es siempre significativo*, McShea niega que podamos encontrar en su obra, como intentaría hacerlo Leo Strauss, un uso consistente de los silencios. Luego despacha el argumento de los “errores”, señalando que estos no son particularmente significativos y que “el carácter impaciente y apasionado de Maquiavelo” convence a los estudiantes de que “sus errores no presentan problemas interpretativos serios” (McShea: 1963:791). Rechaza a continuación los ejemplos dados por Strauss respecto del modo en que Maquiavelo revelaría su enseñanza gradualmente, y señala que los “ataques indirectos” simplemente no tienen sentido, dado que Maquiavelo no duda en hacer explícitas sus opiniones respecto de temas controversiales. Los llamados “números curiosos”, tales como la coincidencia entre los capítulos de *Discursos* de Maquiavelo y los libros en la *Historia* de Tito Livio, simplemente no permiten extraer ningún significado. Por último, la “vaguedad de los términos claves” no es lo suficientemente probada por Strauss⁴⁷. El autor concluye: “No parece que la aplicación de la teoría de la enseñanza oculta o las reglas de lectura al texto de Maquiavelo haya ampliado o clarificado nuestra comprensión de ese escritor”. (McShea, 1963. 791). El intérprete busca terminar de desmontar la posibilidad de una lectura esotérica de Maquiavelo discutiendo la interpretación de Strauss de uno de los

⁴⁵ Brevemente describe la diferencia entre una enseñanza esotérica, empleada por filósofos para transmitir sus verdades a unos pocos, y una enseñanza exotérica que, siendo accesible al lector común, se cuida de no revelar ninguna verdad peligrosa, para señalar que todos los filósofos serios utilizaron al menos en alguna medida los recursos del arte de escribir.

⁴⁶ La selección de los recursos del arte de escribir de Strauss a indagar parece responder a un criterio de relevancia del intérprete: “En su investigación del texto de Maquiavelo, Strauss emplea un número de criterios y ejemplos. No nos es posible examinarlos todos aquí” (McShea, 1963:790).

⁴⁷ El intérprete entiende que, para probar este punto, Strauss debería mostrar cómo una palabra enunciada al comienzo con sentido ordinario termina por trocarse en su opuesto o contrario hacia el final. McShea entiende que lo que Strauss apunta a decir es que los conceptos cambian de valor nominal. El intérprete, podríamos argumentar, no parece alcanzar a ver el sentido de la oposición entre los términos “sentido común” y “su opuesto” para Strauss.

tópicos clásicos de la escolaridad maquiaveliana: la relación del último capítulo de *El Príncipe* (26) con los capítulos precedentes. Reúne tres posibles interpretaciones de la comprensión de Strauss de aquél último capítulo, y afirma que no son compatibles y que no se nos aclara cuál de ellas es preferible⁴⁸. Para McShea, esta es la última evidencia de un *fracaso* en la empresa de Strauss: “Reponiendo el montaje de evidencia inutilizada que sobrecarga la escena de la ejemplificación de las ‘reglas de lectura’ y el programa incompleto para la ‘recuperación de los problemas permanentes’, uno podría volverse melancólico ante la perspectiva de aquella prometedora, pero inacabada estructura intelectual que Strauss comienza tan brillantemente y abandona con tanta indiferencia.” (McShea 1963:793).

La tensión entre la doctrina esotérica y la doctrina exotérica de Strauss se aclara, señala el intérprete, cuando analizamos el argumento respecto de la distinción entre clásicos y modernos. La clave para comprender la diferencia sería la novedosa articulación de filosofía, política y religión. Mientras que los clásicos consideraban que el objeto principal del estado era la educación de sus miembros en la virtud, los modernos entienden que es preciso manipular a los ciudadanos para su propio propósito. La *propaganda* aparece como herramienta para adoctrinar, haciendo coincidir filosofía y poder político. Pero McShea hace fracasar esta supuesta distinción al señalar que la república ideal de Platón “se sostiene en una firme base maquiaveliana de religión sintética, terror, censura, una cortina de acero y un flujo constante de propaganda” (McShea, 1963:795). Para el intérprete entonces el edificio de la concepción de la distinción entre filosofía política clásica y moderna se caería por la coincidencia de una aproximación a la “utilidad” de la filosofía para la ciudad, o un presupuesto que ya desde el comienzo de esta “tradicción” mostraba las mismas tensiones y echaba manos a las mismas herramientas⁴⁹. De este modo, concluye el argumento señalando: “Su injusta comparación de la filosofía clásica y moderna parece poder refutarse con un simple argumento *tu quoque*.” (McShea, 1963:795). Para concluir el artículo, el intérprete busca comprender a qué moralidad

⁴⁸ En primer lugar, señala que Strauss entiende el capítulo como dedicado a Lorenzo de Medici. Para McShea difícilmente pueda tomarse en serio tal conjetura, ya que Lorenzo no contaba con el poder suficiente como para tomar a su cargo la tarea de unificar a Italia. En segundo lugar, señala que Strauss pone en marcha su interpretación apoyándose en el “uso popular” del adjetivo peyorativo “Maquiaveliano”. Sin embargo, la idea de que Maquiavelo era un canalla, escribe McShea, no ha atraído mucho a los que lo han estudiado. (El intérprete excusa a Maquiavelo diciendo que los tiempos requerían afirmaciones y medios violentos, y que difícilmente podamos leer a Maquiavelo “sin ser profundamente impresionados por su esencial responsabilidad y humanidad.” (McShea, 1963:792)). En tercer lugar, Strauss presentaría una nueva mirada del *Príncipe*: el libro no está dirigido ni a Lorenzo ni a los demás príncipes italianos, sino a los jóvenes. Según esta hipótesis interpretativa, el último capítulo debe ser tomado en serio como un sermón para la liberación de Italia, pero los capítulos anteriores deben ser considerados como un condicionamiento propedéutico para el beneficio de la generación en ascenso, que va a llevar adelante aquella liberación. Siguiendo a McShea, no hay evidencia alguna que permita apoyar tal explicación.

⁴⁹ Cfr. La presentación de Strauss de la idea del mejor régimen en NRH, IV: 142.

se adecúa la crítica de “inmoralidad” que hace Strauss a Maquiavelo, luego de lo cual sostiene que la base teórica de Strauss para hacer la crítica de la moralidad de la obra de Maquiavelo parece ser *inexistente*, o bien *confusa y ambigua*. McShea señala: “en el nivel exotérico [...] Strauss no ha ni planteado ni resuelto estos problemas, mientras que, en el plano esotérico, los ha resuelto sin plantearlos.” (McShea, 1963: 796). En suma, el intérprete rechaza la teoría de la escritura esotérica: es menos un medio para encontrar las intenciones de un pensador que para leer nociones pre-concebidas en sus escritos; y señala que no hay oposición entre “tradicción clásica” y moderna a la luz de la comprensión de Strauss de la permanente necesidad de erigir un sistema particular de gobierno jerárquico, con una religión de estado, para velar por los intereses de una elite filosófica⁵⁰.

Dante Germino publica en 1966 un artículo titulado “Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli”, donde aborda la interpretación de la exégesis de Leo Strauss y lo que entiende es su presentación de un Maquiavelo antirreligioso. Germino admite que nadie ha estudiado a Maquiavelo y su enseñanza con la misma dedicación, y demostrado tal capacidad y creatividad al intentar descifrar el sentido profundo de sus argumentos. “Siguiendo su método usual, Strauss ha permitido que el menor número de intermediarios posibles se paren entre medio de él y la examinación del texto en sí mismo.” (Germino, 1966:795). Strauss consigue, dice Germino, dar una mirada fresca a la obra del florentino: la obra logra deponer de una vez y para siempre el mito de que Maquiavelo no posee una filosofía, o de que escribe exclusivamente desde un punto de vista empírico. Sin embargo, para Germino el libro de Strauss no consiguió imponerse en la academia, quizás por tres razones: por “la audacia de su reclamo”, por su deliberada “escasa atención al contexto histórico”, y por ignorar la mayoría de “las contribuciones de la escolaridad” maquiaveliana.

Germino busca realizar una crítica fundamentada de lo que considera es la tesis principal del libro esto es, que Maquiavelo fue, “deliberadamente, y conscientemente un maestro del mal”, o que la concepción popular del “maquiavelismo” es, en esencia, correcta (Germino, 1966:795). Considerando preciso hacer una reevaluación de esta tesis, despliega tres argumentos que la pondrían en tensión. El primer argumento apunta a la legitimidad de una afirmación tal, de cara a la obra de Maquiavelo en su totalidad. Para Germino, si se considera el sermón titulado “Esortazione alla Penitenza” o “Discorso Morale”, ya no podemos afirmar

⁵⁰ A pesar de sus críticas, el intérprete termina señalando: “El objeto del presente estudio no ha sido eliminar a Strauss sino comenzar el proceso de asimilación de aquello que es valioso y vital en sus escritos, en el algo anémico consenso actual liberal. De este modo, queremos promover la dialéctica de comprensiones parciales, la interacción de análisis e *insight*, que constituye la vida del intelecto.” (McShea, 1963: 797).

con tanta certeza que Maquiavelo sea un crítico radical de la religión o un ateo. Se pregunta: “¿No es acaso una posibilidad que Maquiavelo haya de hecho hablado desde el corazón, como un hombre moralmente sensible que, a pesar de haber encontrado necesario describir la maldad generalmente asociada a la práctica de la política, haya de todos modos permanecido internamente repelido por este mal, sin perder de vista el hecho de que era malo?” (Germino, 1966:795). Germino señala que no pretende afirmar que Maquiavelo se pronuncie como defensor de la religión cristiana sino tan solo, en sus palabras, “balancear” el argumento straussiano con este otro punto de vista, para pensar que quizás Strauss haya ido demasiado lejos al presentar al secretario florentino como deliberadamente irreligioso o anti-religioso. Según Germino, además del sermón, hay muchos pasajes que sugieren que la moralidad cristiana permanecía para Maquiavelo como el standard último⁵¹. El argumento de Leo Strauss depende, según Germino, de una interpretación *literal* de Maquiavelo, fundada en un método de lectura que se torna el centro de su atención. Las ideas de Maquiavelo son forzadas para hacerlas conducentes a una doctrina unificada: “Strauss comienza con la noción de que Maquiavelo era, fundamentalmente, consistente y que cada palabra y oración fue cuidadosamente pensada y vinculada a todo el plan. Luego hace que las palabras de Maquiavelo encajen en esta imagen de consistencia, mostrando el maravilloso ingenio de su empresa.” Y sigue: “Maquiavelo simplemente no era un escritor tan cuidadoso y sistemático” (Germino, 1966: 801-802. Nota 18). Germino concluye en este punto que Maquiavelo, si bien puede ser descripto como anti-clerical, -en tanto despreciaba la corrupción de la iglesia-, difícilmente buscase “destruir cautelosamente al cristianismo” y “tapar la naturaleza subversiva de su mensaje con estratagemas enrevesadas sin precedentes”⁵² (Germino, 1966:803).

El segundo punto que Germino critica es la contundencia de la afirmación respecto de una “revolución en el pensamiento sobre el bien y el mal” conducida por Maquiavelo, visible en la divulgación o promulgación de la “repulsiva doctrina respecto de que el fin justifica los

⁵¹ Germino rechaza la validez de la afirmación de Maquiavelo en *Discursos* II, 5 respecto del carácter perecedero de las religiones y en especial de la religión cristiana. Señala: “No hay evidencia que sugiera que Maquiavelo vea que la cristiandad fuese a ser suprimida por otra religión, aunque en su propia historia él claramente hubiese visto un patrón de declinación y renovación cíclica. Por lo tanto, considero incorrecta la última afirmación de Strauss respecto de que Maquiavelo estaba ‘seguro de que la religión cristiana no duraría para siempre’ (TOM: 170)”. (Germino, 1966:802).

⁵² El comentarista añade en una nota al pie que varios detalles biográficos contribuyen a rechazar la tesis de un Maquiavelo deliberadamente anti-cristiano, por ejemplo, haber permitido que su propio hijo se convirtiera en Sacerdote, o la firma de sus cartas con la tradicional expresión “Cristo sea contigo”. Sin embargo, Germino señala que es posible pensar que Maquiavelo, por ser miembro de los *cognoscenti* como Guicciardini, pudiera también “en ocasiones comentar sarcásticamente o irreverentemente a las respectivas prácticas religiosas.” (Germino, 1966:803). Esta nota biográfica parecería, sin embargo, reforzar la ambigüedad de la imagen.

medios”⁵³. Germino recorre los distintos argumentos por los cuales *no* deberíamos considerar como parte de la enseñanza de Maquiavelo esta afirmación. La idea, señala, tiene sus raíces en el hecho de que muchos pasajes de la obra parecen excusar la utilización de medios violentos en función de resultados beneficiosos. Pero Maquiavelo no enseña que el éxito histórico vindique cualquier crimen. Según Germino, Maquiavelo podría aproximarse más a una idea de la “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*), en contraste con la “ética de la intención” (*Gesinnungsethik*): “Claramente, habría estado de acuerdo con Weber en que es de la mayor irracionalidad actuar en política a partir de los motivos supuestamente puros [...] sin medir las consecuencias probables de tales acciones en el mundo tal como existe, entre los hombres que existen.” (Germino, 1966:805)⁵⁴. Entonces en política se trata antes de la elección entre “grados de maldad” que entre “bien o mal”: la política y la maldad están intrínsecamente ligadas; hay mal necesario e innecesario, constructivo y destructivo; hay crueldad “bien usada” y crueldad “mal usada”⁵⁵. Sin embargo, el mal sigue siendo el mal, y la crueldad, crueldad. Entonces, si bien los medios dependen de la necesidad -es decir, cuando *el fin* lo imponga-, no hay “autonomía de la política”: política y moralidad no son líneas paralelas que nunca se tocan, y las acciones del hombre de estado en última instancia serán juzgadas en base a “estándares absolutos de la moralidad”. La conclusión de Germino respecto de este punto es que lo mejor que puede hacer el hombre “es esforzarse para alcanzar esa medida de excelencia y dignidad dentro de su alcance, para evitar el peor exceso de violencia y bestialidad” (Germino, 1966:807).

El último punto que discute Germino es la relación de Maquiavelo con la modernidad. Sugiriendo que el argumento de Leo Strauss respecto de la responsabilidad de Maquiavelo por el quiebre con la tradición y el comienzo de la modernidad, debe ser cuestionado, trae dos consideraciones: en primer lugar, señala que el bagaje intelectual de Maquiavelo contiene elementos comunes tanto al pensamiento filosófico-político clásico como al cristiano, -tópicos como la constancia de la naturaleza humana, la perspectiva cíclica de la historia, la idea del régimen mixto, la preferencia del bien común sobre las ventajas privadas, entre otros- que permitirían considerarlo un pensador tradicionalista antes que un revolucionario. El intérprete

⁵³ Afirma que “es lamentable que un académico tan cuidadoso como él haya dado credibilidad a la opinión común respecto de que Maquiavelo enseñó que el fin justifica los medios.” (Germino, 1966:803). Para una crítica a este punto de Germino, sugerimos considerar las páginas 9 y 13 de *Thoughts on Machiavelli*.

⁵⁴ Germino señala que las afirmaciones más contundentes apoyando la “ética de la responsabilidad” pueden encontrarse en *El Príncipe* 17 y *Discursos*, III, 3.

⁵⁵ El intérprete entiende que Maquiavelo lidia “valientemente” con “el misterio, la paradoja, de la participación política”, que implica que “hombres buenos manchen sus manos una vez que asumen responsabilidades políticas...” (Germino, 1966:806).

concede, sin embargo, que ciertos elementos pueden ser entendidos como “revolucionarios”: su afirmación de la inauguración de una “nueva vía”, la distancia respecto de los autores del pasado, que han ignorado la *verità effettuale delle cose*, junto a la utilización de conceptos tradicionales con nuevos significados, algunos silencios llamativos, así como también ciertos temas “nuevos”, como el papel de la *fortuna*, dan cuenta de un contenido novedoso en su obra⁵⁶. Incluso más, la naturaleza radical de algunos pronunciamientos de Maquiavelo respecto de la multitud y el reconocimiento del poder político de las masas, da cuenta de una conexión entre Maquiavelo y el pensamiento democrático posterior, señala Germino. Sin embargo, la afirmación de Strauss, de que está “inclinado a creer que Maquiavelo fue el filósofo que originó la tradición democrática”, le parece excesiva. La segunda consideración del intérprete busca poner en tensión la relación de Maquiavelo con la modernidad en términos de su papel como figura clave en el desarrollo de las “ideologías modernas de conquista” –la filosofía como herramienta para *conquistar la condición de autoridad*-. Germino sostiene que Strauss, al considerar este problema hacia el final de su libro y señalar que Maquiavelo es el responsable de su origen, olvida empero el límite que concibe Maquiavelo para toda acción: “si bien hay una *hybris* metafísica, ésta se ve contrarrestada por una fuerte dosis de sumisión y resignación a un orden de cosas más allá del ingenio del hombre y su poder para alterar las cosas”. (Germino, 1966:812). Es decir, Germino vincula la *hybris* de Maquiavelo al concepto de *fortuna*, como límite a la teoría de *libido dominandi* de las ideologías modernas de conquista.

El intérprete termina señalando que, aunque no esté de acuerdo con algunas de las conclusiones y énfasis de Strauss, existe de hecho en el pensamiento político de Maquiavelo un costado perturbador que Strauss consiguió poner en escena⁵⁷. Germino está de acuerdo con Strauss en su énfasis de la dimensión filosófica de Maquiavelo, aunque duda “que Maquiavelo haya construido de hecho un ‘sistema’” (Germino, 1966:815). Para él, la grandeza del pensamiento político de Maquiavelo no consiste en el uso preciso de conceptos, ni en la presentación de los problemas centrales de aquella “disciplina”, sino que gira en torno de su agudo análisis del conflicto entre *las demandas de la moralidad y las responsabilidades del poder*. Las inconsistencias de Maquiavelo son antes el resultado de verdaderas tensiones

⁵⁶ El intérprete no indica a qué silencios se refiere, tampoco a los “temas” novedosos, ni analiza la novedad del tratamiento maquiaveliano de la fortuna. (Cfr. Parel, 1991).

⁵⁷ Tras haber considerado a Maquiavelo suficientemente religioso, un ético de la responsabilidad y más “tradicional” que moderno, Germino señala: “Tomado *in toto*, Maquiavelo no es un guía confiable. Intencionalmente o no, hay en sus obras [...] demasiados ejemplos extremos y exclamaciones bizarras, y uno podría añadir, escasos diques contra la mala interpretación de posteriores profetas mesiánicos del desorden en el mundo político” (Germino, 1966:815).

inherentes a los tópicos trabajados, que su propia honestidad no le permitía saldar de modo inequívoco⁵⁸. Es decir, sus inconsistencias, antes que ser atribuibles a un deliberado diseño para tapar su verdadero sentido revolucionario, o su incapacidad para expresar su pensamiento con claridad, o su deliberada búsqueda de una oscuridad por su propio bien, parece deberse, dice Germino, más a una auténtica incapacidad de decidirse o encontrar una solución para algunos de los más grandes temas de la ética y la teoría política.

Willmoore Kendall en su texto de 1966 reivindicará, tal como lo había hecho Hallowell, la relevancia del texto de Strauss para cualquier análisis posterior de la obra de Maquiavelo poniendo de relieve algunos de los elementos que considera de mayor innovación en este trabajo. Unos años antes, Kendall había publicado un artículo con el título: “Who Killed Political Philosophy?” (1960) en ocasión de la aparición del trabajo de Leo Strauss “*What Is Political Philosophy?*” (1959). Allí había planteado la cuestión del lugar de la enseñanza de Maquiavelo en la historia de la filosofía política y señalado que cualquier historia que pueda hacerse de la filosofía política se destruye cuando llegamos a Maquiavelo. “De Maquiavelo, como de cualquiera de sus grandes sucesores, tenemos una vasta serie de interpretaciones muy conflictivas, ante las cuales solo pagas tu dinero y tomas una decisión.” (Kendall, 1960:174). Pero una lectura adecuada de la historia de la filosofía política no puede perder de vista la desnaturalización a la que se asiste con la aparición de la obra de Maquiavelo. “Deberíamos preguntarnos ¿Quién mató a la filosofía política, y cómo? Y aquella pregunta, nosotros, corrompidos como fuimos por los propios pensadores que intentamos comprender, sólo podemos esperar responder aproximándonos desde el punto de vista filosóficamente anterior al asesinato...” (Kendall, 1960:175). La indagación del “asesinato de la filosofía política” es llevada adelante por Strauss, según Kendall, en 1958 en ocasión del estudio de Maquiavelo y posteriormente en *What is Political Philosophy?* (1959)⁵⁹. La mente detrás de este plan malvado es Maquiavelo, señala, e incluso más, no estamos lidiando con un criminal sino con una asociación o sociedad sindical: el “mayor crimen del sindicato” fue la creación de un estado de cosas donde “cometer un asesinato no es ya un crimen en absoluto, sino un ticket hacia la respetabilidad y el honor”. Y añade: “Esto, si entiendo correctamente al profesor Strauss, es exactamente el modo en que Maquiavelo no solo buscó que se desarrollara la trama de la

⁵⁸ Podemos preguntar: ¿Un *sacrificium intellectus*?

⁵⁹ Estos dos libros permiten, dice Kendall, acceder a la experiencia privilegiada que solo los alumnos de las universidades donde Strauss fue profesor pudieron tener. (Kendall, 1960:175).

historia, sino que también tomó las medidas necesarias para asegurarse de que así lo hiciera.” (Kendall, 1960:175).

En 1966 Kendall vuelve sobre estos tópicos para profundizarlos. Señala que una de las virtudes de Strauss en *Thoughts on Machiavelli* es precisamente el haber hecho de la confusión en torno a la literatura sobre Maquiavelo un medio para entender tanto su obra como su lugar en la historia de la filosofía política: los malentendidos responden en efecto a la intención del autor, repone, y nos acercan de hecho al núcleo de su pensamiento. Lo mismo puede decirse de Leo Strauss y su obra. Según Kendall, -y podríamos añadir, a diferencia de muchas de las reseñas de la obra hasta el momento- el lector, tras su paso por *Thoughts on Machiavelli*, ya no podrá seguir sosteniendo que Maquiavelo llevó adelante un quiebre entre política y ética, o que fue el primer filósofo político en renunciar a los “juicios de valor”. Las interpretaciones “pre-straussianas” de Maquiavelo, dice, llevaron adelante una exégesis superficial, por dos razones. En primer lugar, agotaron sus energías en un problema que ellos mismos crearon: se dedicaron a indagar la “relación” entre *El Príncipe* y *Discursos*, sin considerar que la enseñanza presentada en ambos libros pudiese ser análoga, ni prestar atención a los escritos “no políticos” de Maquiavelo o a las “Epístolas dedicatorias”. En segundo lugar, buscaron “resolver” muchos de los supuestos *problemas* en la obra de Maquiavelo, ignorando la relevancia de las “preguntas permanentes” de la filosofía política. En síntesis, no pudieron leer correctamente a Maquiavelo porque no concibieron la tarea de descifrarlo, es decir, de buscar comprender su escritura antes que corregirla o volverla coherente echando mano a elementos externos, argumenta Kendall. Por su parte, Strauss asumió efectivamente que la tarea de entender la obra de Maquiavelo no puede ser una corrección o contextualización, sino que debe ser un análisis serio de su enseñanza y una comprensión de su intención. De este modo, sostiene el intérprete, se debe plantear en primer lugar la cuestión del método de lectura y escritura straussiano para esclarecer el acceso al texto. El lector atento, señala Kendall, reconoce –de la mano de Strauss, podríamos añadir- que Maquiavelo utiliza las referencias autoritativas a los antiguos, por un lado, y a la obra de Tito Livio, por otro, de un modo particular. Con una serie de afirmaciones típicas, Maquiavelo pasa de la opinión respetable a la calificada, y luego hacia una afirmación final, decisivamente no respetable y no calificada por ninguna otra afirmación. Hay un ascenso a través de ataques indirectos; y hay una diferencia entre el plan explícito y el plan real. Nos vemos, dice Kendall, ante un dispositivo pedagógico indispensable para comprender la escritura del autor (que será tanto Leo Strauss como Maquiavelo). De este modo, Kendall señala que *Thoughts on Machiavelli* es en sí mismo un desafío, y rechazar de plano una exégesis como

la de Strauss es asumir sin fundamentos que un escrito filosófico no puede presentar este tipo de “juegos”. Strauss, afirma el intérprete, descubre un *nuevo Maquiavelo*, y lo recupera para la tradición del pensamiento filosófico político.

Kendall entiende, leyendo a Strauss, que Maquiavelo imita a Sócrates en la República y se dirige a los jóvenes para tenderles una mano hacia una nueva comprensión de la filosofía política. El pensamiento de Maquiavelo descansa sobre un análisis de la tradición política clásica y un proceso de negación estratégica, que busca destruir su influencia en el “mundo del intelecto”. Entonces, según el intérprete, el *maquiavelismo* radica antes en esta negación y destitución de la tradición clásica, que en la proposición polémica de que “el que fin justifica los medios”⁶⁰. Maquiavelo asume así una posición nueva respecto de la tradición que es efectivamente la que domina en el mundo intelectual.

El intérprete termina su comentario con una pregunta respecto de la intención de Strauss en esta obra: “¿Sería demasiado esperar que un descifrador de cifrados tan talentoso como Strauss escriba un libro sin incluir en él alguna pequeña escritura secreta propia? Yo lo creo” (Kendall, 1966:254). En efecto, en ningún lugar nos dice Strauss cómo el daño cometido por los seguidores de Maquiavelo puede ser deshecho. Pero el silencio de Strauss en este punto es quizás una afirmación respecto de la “situación y la calidad de los tiempos”. Una picardía así, dice Kendall, sólo puede ser desarmada por otro gran maestro que se ocupe de los jóvenes de su generación y las futuras generaciones, llevándolos a la negación de las negaciones de Maquiavelo. Comprendemos así que para Kendall la intención que recorre el texto de Strauss es la de producir un efecto “anti-maquiaveliano”. Sin embargo, el intérprete no termina de precisar el alcance de aquella intención. Es decir, si la intención de Strauss era efectivamente llevar adelante tal transformación, o si sería parte de una intención más profunda, a saber, la recuperación de los problemas permanentes de la filosofía política.

C. Un epílogo a la década

Para concluir esta serie de lecturas de *Thoughts on Machiavelli*, que vimos desplegarse desde su fecha de publicación hasta fines de los 60’, un trabajo que inaugura la década posterior

⁶⁰ El encono de Maquiavelo con la tradición dice Kendall puede verse en una serie de afirmaciones: Maquiavelo postula la reversibilidad de las cosas buenas; afirma que el hombre y la ciudad no son inseparables, y que el hombre precede a la sociedad; señala que el hombre es maleable y adaptable según las circunstancias; cuestiona la idea de la virtud como aquello que es y debe ser practicado por sí mismo, y señala que la verdadera virtud consiste en ser bueno o malo según lo requiera la situación; emancipa el deseo de gloria y adquisición de cualquier restricción; el hombre es comprendido según su *verdad efectiva* y no según lo que *debe ser*.

nos permite tener un panorama del estado de la escolaridad maquiaveliana, y ganar claridad respecto del lugar adjudicado a la interpretación de Strauss.

Isaiah Berlin escribe a comienzos de los 70' un extenso ensayo destinado a revisar la literatura sobre Maquiavelo hasta el momento, presentando a los autores bajo distintas categorías según su tipo de lectura o interpretación. Señala en esta ocasión que es evidente que hay algo particularmente desconcertante sobre Maquiavelo “dicho o implícito, algo que causa una inquietud profunda y permanente.” (Berlin, 1972:26). Y sigue: “Los académicos modernos han señalado cierta real o aparente inconsistencia entre [...] el sentimiento republicano de *Discursos* (y *Las Historias...*) y los consejos para gobernantes absolutos en *El Príncipe*. [...] Pero no es esto lo que ha alarmado los sentimientos occidentales. Tampoco puede ser tan solo el ‘realismo’ de Maquiavelo, o su adjudicación de políticas brutales, sin escrúpulos o crueles lo que ha irritado profundamente a tantos pensadores posteriores, y llevado a algunos de ellos a explicar o justificar su consagración de la fuerza y el fraude.” (Berlin, 1972:26). Los “malos” son parte de la historia de la humanidad desde tiempos remotos, escribe. Para esclarecer la naturaleza de esta controversia, Berlin busca abordar las interpretaciones más conocidas de Maquiavelo. Repasando la lectura de varios autores, Maquiavelo aparece como escritor irónico –*El Príncipe* como sátira-, como escritor de “espejos para príncipes”, escritor anti-cristiano, escritor católico, humanista angustiado, moralista, motivado por los fines, patriota apasionado, técnico frío del Estado, sin compromisos éticos o políticos, analista de la política, representación viva del renacimiento, realista supremo y anti-utópico, padre de la Razón de estado, esteta buscando escapar al caos de una Italia decadente, innovador revolucionario contra la aristocracia feudal y el papado, propulsor de una comprensión de la política como arte y amoral, y finalmente como maestro del mal y profesor de gansterismo político. La interpretación de Leo Strauss se encuentra, para Berlin, dentro de este último grupo⁶¹.

La lectura de este trabajo de Berlin, entonces, nos arrima un panorama del estado de la escolaridad maquiaveliana al comienzo de la década del 70'. Emerge con claridad, y quizás como síntesis de las lecturas de la primera década de la recepción de *Thoughts on Machiavelli*, el lugar que adquiere la obra de Leo Strauss entre las varias exégesis de Maquiavelo: forma

⁶¹ Leo Strauss había sabido presentar una contundente crítica a Isaiah Berlin y su intento de defender una idea liberal de libertad y tolerancia en *Two Concepts of Liberty* (1958). La crítica de Strauss, expuesta en “Relativism”, publicado en *Relativism and the Study of Man*, (1962) quedó sin respuesta por parte de Berlin. Recién en 1991, en una entrevista con Ramin Jahanbegloo publicada en *Recollections of a Historian of Ideas: Conversations with Isaiah Berlin* (1992), presenta una suerte de respuesta al reclamo de Strauss de la ausencia de una adecuada fundamentación de Berlin de su elección por la libertad negativa. Berlin dice: “he could not get me to believe in eternal, immutable, absolute values, true for all men everywhere at all times, God-given Natural Law and the like.” (Jahanbegloo, 1992: 32). Para un tratamiento de la cuestión, ver Pangle (2006:19-22).

parte de la serie de lecturas “demonizadoras”, aquellas que, al menos según este intérprete, no es preciso abordar con demasiada seriedad, debido a su tratamiento anticuado o superficial de la obra del florentino.

1. 2. Las lecturas críticas: Skinner y Lefort

Luego de diez años desde la publicación de *Thoughts on Machiavelli*, comenzamos a ver un nuevo interés en la obra. En estos años nos encontramos con dos trabajos que, aunque de naturalezas particularmente distintas, presentan un estudio significativo y se caracterizan por ofrecer un análisis detenido de la *particularidad* de la aproximación de Strauss a la obra de Maquiavelo, esto es, su método de lectura. En primer lugar, un comentario de Quentin Skinner en 1969, expresado en ocasión de su revisión crítica de la metodología de los autores que abordan “la Historia de las Ideas”, entre los cuales cuenta a Strauss y en cuya exégesis se detiene particularmente. El segundo trabajo que cabe ubicar en este período es el de Claude Lefort. Con una reseña temprana en 1960, Lefort ya había sabido presentar una crítica en detalle a la lectura de Strauss de Maquiavelo, que más tarde, en su tesis doctoral, publicada bajo el título *Le Travail de L'Oeuvre Machiavel* (1972), sería profundizada y ampliada, en un análisis que abonaría sin duda su propia interpretación de Maquiavelo.

A. La crítica metodológica de Quentin Skinner

Quentin Skinner, quién publicaría en 1978 una obra en dos volúmenes titulada *The Foundations of Modern Political Thought* y en 1981 un trabajo particular sobre Maquiavelo titulado *Machiavelli*, pertenece a una serie de académicos enfocados en llevar adelante estudios de filosofía política desde la aproximación de la “Historia de las Ideas Políticas”⁶². Es en su trabajo *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969) donde Skinner se embarca en una revisión sistemática de los posibles errores metodológicos en los cuales puede incurrir un estudio tanto textual como contextual de las obras de los pensadores del pasado. Las reflexiones de Leo Strauss aparecen en este contexto como ejemplo privilegiado para iluminar una exégesis inadecuada, y su interpretación de la obra de Maquiavelo, como la puesta en escena más clara de su metodología.

Skinner, guiado por la pregunta por el modo adecuado de comprender una obra, define como sabemos, dos modalidades o metodologías de abordaje de la historia de las ideas: la

⁶² Para una aproximación a la obra de Skinner y su propuesta metodológica, ver Bocardo Crespo, Enrique (Ed.) *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Tecnos, Madrid: 2007.

metodología *textual*, y la metodología *contextual*. La hipótesis de Skinner en este texto es que ninguna de las dos aproximaciones “ortodoxas” ofrece “los medios para conseguir una comprensión adecuada de cualquier obra literaria o filosófica” (Skinner, 1969: 4)⁶³. Nuestro interés en este trabajo consiste en reponer las cuatro críticas de Skinner al método de interpretación de textos de Leo Strauss, dos, como veremos, explícitas y dos indirectas. Cada una de las críticas se ubica en uno de los presuntos errores metodológicos de toda aproximación textual a las obras filosóficas, o “mitologías”⁶⁴.

En primer lugar, Skinner señala que la obra de Strauss es un ejemplo de la llamada *mitología de las doctrinas*. Esta mitología se deriva de aquellas interpretaciones que afirman la existencia de una doctrina sobre un tema específico en una obra estudiada o, en una segunda versión, definida por Skinner como “demonológica”, fundada en el reverso de la equivocación anterior: se interpreta la *ausencia* de una doctrina en particular como una incapacidad del autor a la hora de abordar un tema relevante. La crítica a la interpretación de Leo Strauss en general y su trabajo sobre Maquiavelo en particular se apoya en esta tesis: Strauss es un representante (sino *el* representante) de la versión “demonológica” de la *mitología de las doctrinas*. Este tipo de exégesis sostiene que toda “teoría ética y política” está, o debería estar, preocupada por ciertos “estándares”, “verdaderos”, “eternos”, o al menos “tradicionales”, escribe el autor⁶⁵. Entonces, el tratamiento de la historia de estos temas es marcado por un diagnóstico particular: la modernidad exhibe un “decidido rebajamiento del tono [...] respecto de ‘la vida y sus valores.’” (Skinner, 1969:12). En el caso de la interpretación de Strauss, según Skinner, la primera “desobediencia” al propósito original de toda teoría ética y política es rastreada a la figura de Maquiavelo, -aunque a veces también a Hobbes, escribe- quien propone una

⁶³ En un texto anterior titulado *The Limits of Historical Explanations* (1966) Skinner se preguntaba por la lógica de la indagación histórica, si acaso tiene un criterio explicativo propio, o si debiera de seguir un modelo deductivo. La respuesta a la cuestión en esta ocasión es la insuficiencia tanto de la metodología positivista, como de sus principales opositores: concluye que otro modelo es necesario.

⁶⁴ Siguiendo al autor, la metodología *textual* se sostiene sobre un postulado particular -que el texto es un objeto autosuficiente de indagación y comprensión-, fundado en la afirmación de la presencia indiscutible, en las obras filosóficas del pasado, de algunos *elementos permanentes* o conceptos fundamentales, que todo autor interroga. Skinner argumentará que esta metodología se ve siempre en el peligro de caer en “varios tipos de absurdo histórico”. Para exponer estas dificultades “anatomiza” los modos en que estas interpretaciones terminan por derivar en *mitologías*. De modo esquemático, las mitologías son cuatro: la mitología de las doctrinas, de la coherencia, de la prolepsis, y del parroquialismo. Cada mitología adquiere distintas formas, según los énfasis en distintos elementos teóricos o aproximaciones específicas a los temas tratados.

⁶⁵ Skinner refiere al trabajo de Strauss *What is Political Philosophy?* (1959), a la mitad del primer apartado; presuntamente apunta a la afirmación de Strauss: “No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos estándares [*standards*], en suma, de bondad y de justicia. Para emitir un juicio razonable se deben conocer los verdaderos estándares. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objeto tiene que esforzarse en lograr un conocimiento genuino de estos estándares.” (Strauss, WIPP:12).

enseñanza “inmoral e irreligiosa”: “un tono tal para denunciarlo es perfectamente apropiado para el propósito declarado de intentar ‘entender’ la obra de Maquiavelo.” (Skinner, 1969:13). Siguiendo al intérprete, al realizar esta operación, la exégesis de Strauss cae en la “mitología de las doctrinas-demonológicas”: el paradigma aceptado, respecto de la naturaleza del pensamiento ético y político, argumenta Skinner, determina la dirección de toda la investigación histórica de Strauss⁶⁶.

En la segunda acusación explícita a Strauss, Skinner señala que su exégesis se ve atrapada en la *mitología de la coherencia*, esto es, en la tendencia a comprender la teoría o pensamiento de un autor como un todo coherente, buscando llegar a una interpretación unificada o “sistema”. Este tipo de análisis, señala, declina en dos “direcciones metafísicas”. En primer lugar, argumenta Skinner, en el afán de extraer un mensaje de coherencia del autor, estas interpretaciones terminan por descartar ciertas afirmaciones de intención, así como también todas aquellas obras que podrían perjudicar la coherencia del presunto sistema. La segunda deriva, señala, implica la negativa a aceptar cualquier tipo de contradicción real en la obra de un autor. “La mera sugerencia, en efecto, de que las ‘contradicciones y divergencias’ de un autor dado pueden ser ‘supuestas como pruebas de que su pensamiento ha cambiado’, ha sido descartada por *una autoridad muy influyente* como una ilusión de la academia del siglo diecinueve.” (Skinner, 1969:20. Nuestro énfasis). Esta autoridad influyente es, siguiendo a Skinner, Leo Strauss, paladín de la mitología de la coherencia. Así, la obra de Leo Strauss ejemplifica esta segunda deriva “mitológica”, donde el texto estudiado exhibe, además de una coherencia interna, también una intención particular *en* las contradicciones. Y es en la interpretación straussiana de Maquiavelo, leemos, donde esta modalidad de estudio de las obras emerge con mayor claridad: la tarea adecuada para comprender los desarrollos y divergencias entre el *Príncipe* y los *Discursos*, señala Skinner, consistirá aquí, en primer lugar, en “construir para Maquiavelo un esquema de creencias suficientemente generalizado para que las doctrinas de *El Príncipe* puedan ser ‘elevadas’ [*aufgehoben*] a los *Discursos* con todas las aparentes contradicciones resueltas,” argumenta. La tarea exegética se torna, entonces, la de “resolver las antinomias” (Skinner, 1969:20)⁶⁷.

⁶⁶ La crítica a esta aproximación lleva a Skinner a concluir que debemos abandonar el paradigma. Y agrega: “Más allá de la pregunta de si acaso el paradigma es adecuado para ser aplicado al pasado, haber llegado a este punto es para cualquier investigación histórica un sorprendente *impasse*” (Skinner, 1969:13. Énfasis original).

⁶⁷ El intérprete comprende que Strauss habría presentado una “explícita e interesante defensa” de esta metodología en la tesis de la persecución y el arte de escribir (Cfr. *Persecution and the Art of Writing*, 1952). El reconocimiento de los efectos de la persecución sobre la escritura habilita la interpretación de una aparente contradicción o error manifiesto en la obra de un escritor hábil como un recurso necesario para esconder “entre las líneas” aquellos puntos de vista alejados de las perspectivas ortodoxas: “la aparente contradicción ha sido deliberadamente

En este desarrollo de los problemas de la metodología de interpretación *textual*, Skinner expone dos mitologías adicionales: *la mitología de la prolepsis* y *la mitología del parroquialismo*, y en ambos casos, desliza una crítica a la obra de Leo Strauss, que deviene un paradigma de las exégesis textualistas. La primera mitología, vemos, se deriva de la asimetría entre el significado dado por el lector a una afirmación o acción en una obra, y el sentido que esa acción o afirmación puede haber tenido para su autor. Skinner da en este punto cinco ejemplos de lecturas que caen en la mitología de la prolepsis, tres que llama evidentes, y dos, menos evidentes: dentro de los primeros está el tratamiento de Petrarca, Platón y Rousseau; entre los segundos, está el ejemplo de Locke y el de Maquiavelo. La crítica de Skinner al tratamiento “mitológico” de estos últimos se basa en las interpretaciones de Leo Strauss y sus discípulos⁶⁸. Nos interesa en particular su argumento respecto de la lectura de Maquiavelo llevada adelante por la escuela straussiana: “Maquiavelo, *nos dicen* frecuentemente, ‘fue el fundador de la orientación política moderna’. Con Maquiavelo, ‘nos encontramos en las puertas del mundo moderno’. Ahora bien, esto puede proveernos una apreciación verdadera del significado histórico de Maquiavelo [...]. Pero también es frecuentemente usado para prologar la discusión de los elementos característicamente modernos del pensamiento de Maquiavelo, e incluso se da una imagen de la ‘*intención* de la *enseñanza* política de Maquiavelo.’” (Skinner, 1969:23. Énfasis nuestro). De este modo, estos lectores -los straussianos-, argumenta Skinner, interpretan cualquier alusión hallada en sus escritos como reflejo plausible de una intención fundacional de Maquiavelo, y terminan por forzar los elementos modernos en su obra.

Respecto de la segunda mitología, la del *parroquialismo*, Skinner argumentará que tiene lugar cada vez que un intérprete busca comprender “una cultura extraña” con los esquemas interpretativos de la propia cultura, y termina por malinterpretar tanto el *sentido* como las *intenciones* en la obra que estudia. Las interpretaciones de Leo Strauss son, siguiendo a Skinner, un ejemplo de este error metodológico: haciendo un mal uso del propio punto de vista desde el futuro, se supone que el autor en cuestión se refiere o alude a ciertos textos clásicos⁶⁹. Y esto es

planeada como una señal a sus ‘confiables e inteligentes’ lectores” (Skinner, 1969:21), escribe Skinner. Sin embargo, para el intérprete, esta defensa se apoya en dos supuestos a priori: en primer lugar, en la suposición de que ser original es ser subversivo; en segundo lugar, en la suposición de que todos los hombres irreflexivos son lectores descuidados. Concluye así que no se consigue dar cuenta adecuadamente de un pensamiento del pasado.

⁶⁸ La referencia de Skinner para interpretar la lectura de Maquiavelo según la “escuela straussiana” es al texto de Warren Winiarski “Niccolò Machiavelli”, publicado en la primera edición de *History of Political Philosophy* (compilación de Strauss y Cropsey en 1963: 247). Respecto de la lectura de Locke, Skinner refiere a la caracterización de este pensador como “fundador de la empiria moderna” y “la escuela de filosofía política liberal”, y remite al lector en una nota al pie al capítulo sobre Locke en *Natural Right and History* de Strauss. (Skinner, 1969, nota 109).

⁶⁹ En su texto de 1966, al cual nos referimos más arriba, Skinner exponía una crítica a lo que entendía era la comprensión de Strauss de la relación entre dos autores: no hay un “rastreo de elementos en común” o

lo que ocurre, argumenta Skinner, con el argumento de las “influencias” de una obra sobre otra: se asume, por ejemplo, que la obra de Hobbes influenció a Locke, y la de Maquiavelo a Hobbes, quien por su parte “parece haber influenciado a todos los pensadores posteriores” (Skinner, 1969:26)⁷⁰.

Skinner concluye señalando que no es posible, desde estos paradigmas de lectura, que ignoren ciertos “criterios generales, lógicos y empíricos”, salvarse del peligro de transformar el método en mito. Entonces, toda aproximación centrada en la exégesis *textual*, como la llevada adelante por Leo Strauss, fracasa. Sin embargo, la crítica de Skinner al método da un paso más: incluso si se consiguiese evitar todos los peligros que fueron descritos, señala, el supuesto que subyace a esta exégesis es equivocado, en la medida en que no reconoce “los problemas cruciales” en cualquier intento de “entender la relación entre lo que un escritor puede haber *dicho*, y lo que puede decirse que éste haya querido decir, al decir lo que decía.” (Skinner, 1969:31. Énfasis original)⁷¹. El gran error es, para Skinner, buscar la “permanencia de una idea”, como si hubiese “un significado esencial”, escribe. Así, el proyecto de *estudiar la historia de las ideas* se funda en una confusión fundamental que es, argumenta, “un error filosófico” (Skinner, 1969:37).

Este *error filosófico*, comprendemos ya, es equivalente a una de las premisas de la interpretación straussiana, tal como es repuesta por Skinner: la posibilidad de pensar *problemas permanentes*. Para el intérprete, no podemos conceder que el texto clásico se preocupe por nuestras preguntas y respuestas, sino solo con las suyas⁷²: los textos clásicos, escribe, ayudan a revelar “la esencial variedad de posibles supuestos morales y compromisos políticos” (Skinner, 1969:52), y permiten también criticar “nuestros propios arreglos”, revelando hasta qué punto

características, sino una interpretación de “reminiscencias, ecos, pistas vagas”. En esta ocasión, Skinner mantiene la crítica y refiere en la nota 111, al final del párrafo sobre las influencias, a Strauss (WIPP: 48), para aclarar el error metodológico en el modo straussiano de comprender la “aceptación” de Hobbes de la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica. (Skinner, 1969:26).

⁷⁰ Skinner no es del todo claro en su crítica al modelo de influencias. Señalará, por un lado, que “no hay duda de que el concepto de influencia, si bien extremadamente elusivo, [...], está lejos de carecer de una fuerza explicativa.” Y en su nota al pie, que “raras veces puede hacerse funcionar, y que, cuando es el caso, tiene apenas sentido hacerlo.” (Skinner, 1969:25 y Nota 106).

⁷¹ Lo que está en cuestión para Skinner es la posibilidad de tratar a un texto como si fuese un objeto de indagación y comprensión auto-suficiente. “El problema no puede resolverse, incluso (siguiendo al Profesor Strauss) diciendo que este debe ser un caso en que el escritor no pudo decir lo que pretendía decir (de modo tal que su significado debe ser decodificado leyendo entre líneas). El problema es, antes bien, que debemos entender qué estrategias han sido adoptadas voluntariamente para expresar el sentido, con un deliberado sesgo.” (Skinner, 1969:32).

⁷² Según el autor, una afirmación es siempre “inevitablemente la encarnación de una intención particular, en una ocasión particular, orientada a la solución de un problema particular y, por lo tanto, específica a su situación de modo tal que solo podría ser naif intentar trascenderlo.” (Skinner, 1969:49). Para el intérprete, la evidencia de la variación de respuestas en culturas o períodos diferentes cuestiona la posibilidad de que las preguntas relevantes sean las mismas. (Para el punto de vista de Strauss al respecto, ver NRH, I:9).

éstos “pueden, de hecho, ser *meras contingencias* de nuestra peculiar historia y estructura social.” (Skinner, 1969:53. Énfasis nuestro). Se extrae entonces la “verdad general”, escribe, a partir de la historia del pensamiento, de que *no hay conceptos eternos*, sino una *variación infinita* de los conceptos fundamentales de cada sociedad a lo largo del tiempo (y esta verdad no es tan solo del pasado, sino de nosotros mismos también, escribe). En ello reside la clave del valor indispensable de estudiar la historia de las ideas, “su valor filosófico esencial, e incluso moral.” (Skinner, 1969:52)⁷³. Para Skinner, la fórmula apropiada sería el estudio, no del *significado* de las palabras, sino de su *uso*: “el *significado* de una idea debe ser el de sus *usos* para referir, de diversas maneras.” (Skinner, 1969:37)⁷⁴.

Para terminar de dar una imagen de la comprensión de Skinner de la obra de Leo Strauss y su particular reflexión sobre Maquiavelo, vemos que en su obra posterior titulada *The Foundation of Modern Political Thought* (1978) publicada en dos volúmenes y con un tratamiento en extenso sobre Maquiavelo, hay un silencio casi total del autor respecto de Strauss. Skinner evita referirse a Strauss como un referente para pensar a Maquiavelo, y la única mención explícita en el texto ocurre en el capítulo 5, III, donde señala que *Thoughts on Machiavelli* es una interpretación basada en la imagen de *Maquiavelo malvado*, que concibe sus doctrinas como “inmorales e irreligiosas” (Skinner, 1978:137). En el prefacio, donde describe sus tres objetivos principales, Skinner señala que “la cuestión del método” (su tercer objetivo), ya fue trabajada en dos publicaciones anteriores (Cfr. Skinner 1966; 1969). Teniendo en cuenta, entonces, el tratamiento ausente de Strauss en el texto y la aclaración del prefacio, podemos concluir que Skinner dijo todo lo que tenía para decir sobre Leo Strauss, y su interpretación de Maquiavelo, en sus críticas metodológicas⁷⁵.

Como corolario a esta crítica resulta interesante traer la respuesta -bastante posterior- a la tesis de Skinner de Nathan Tarcov, un pensador de la escuela straussiana, que por su parte se

⁷³ Siguiendo al autor, demandar del texto clásico una solución para los problemas inmediatos es cometer una falacia metodológica, pero es también “como un error moral”. En cambio, aprender del pasado la distinción entre lo *necesario* y lo *contingente*, “es aprender la llave de la autoconsciencia en sí misma.” (Skinner, 1969:53).

⁷⁴ Debemos, según Skinner, intentar *recobrar la intención compleja* del autor, de modo tal que la metodología apropiada debe estar preocupada, en primer lugar, con “delinear todo el rango de comunicaciones que pueden haber sido convencionalmente efectuadas en una ocasión dada y luego, buscar las relaciones entre la enunciación dada y su contexto lingüístico más amplio como medio para decodificar la intención actual del escritor.” (Skinner, 1969:49). Esta búsqueda debe ser acompañada por la segunda intención de comprender las formulaciones en su vinculación con los contextos filosóficos particulares y los problemas filosóficos específicos. Asumir la relevancia de ciertas preguntas filosóficas no implica aceptar sus respuestas, que varían siempre según el contexto en que fueron enunciadas, escribe Skinner.

⁷⁵ Posteriormente, en *Machiavelli* (1981), Skinner mencionará a Strauss en la última página del libro, nuevamente, como un defensor de la “opinión tradicional” respecto de la cual “Maquiavelo sólo puede ser caracterizado como ‘maestro del mal’.” (Skinner, 1981:88). Para una consideración de la evolución de la comprensión de Skinner de la obra de Strauss, ver el comentario en nota de Mansfield, 1989: Cap. 6, nota 1.

dedicará en los años siguientes a producir reflexiones respecto del estatuto del “straussiano”, arrojando también sus críticas a la escuela. Retomando la discusión en torno al modo *adecuado* de proceder a través de una Historia de las Ideas hacia la comprensión de obras de filosofía política, en particular la obra de Maquiavelo, Tarcov publica en 1982 un texto titulado “Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince”. Tarcov discute las premisas de Skinner y su metodología, buscando dar a ver ciertas inconsistencias en su argumentación, así como también reafirmar las bases de lo que es, según su interpretación, la posición metodológica de Strauss. Restituiremos algunos puntos de esta discusión, en la medida en que consideramos pone en escena un debate en torno a la validez de la exégesis straussiana en general y la interpretación de Maquiavelo en particular.

Tarcov repasa las críticas de Skinner a Strauss⁷⁶ y su “metodología textual”, luego de lo cual arroja sus propios comentarios. Skinner, resume Tarcov, rechaza el textualismo en general en función del argumento de la “imposibilidad lógica” de describir las intenciones -o acciones- de un agente. En cambio, para estudiar una obra filosófica, según Skinner, debemos necesariamente atender el *contexto*, restituye Tarcov, que incluye no solo *comprender* las causas, sino los *significados e intenciones* que anteceden o acompañan al discurso⁷⁷.

Concentrándonos en las conclusiones de su réplica, vemos que la crítica de Tarcov a Skinner se ubica sobre lo que el inglés llamaba el *error filosófico* de la exégesis del tipo straussiano. Skinner, veíamos, afirmaba que un texto clásico *no puede estar preocupado con nuestras preguntas y respuestas*, sino que sólo puede tener las propias, como *encarnación*

⁷⁶ Tarcov repone las *mitologías* del método straussiano según Skinner, y argumenta que, para este intérprete, la exégesis de Strauss fracasaría a la hora de comprender adecuadamente el significado literal de términos claves y su posible variación en el tiempo (resultado de la *mitología de las doctrinas*), y fracasaría también al lidiar con las posibles estrategias de escritura oblicuas de un autor, más allá de la necesidad de una reserva (resultado de la *mitología de la coherencia*). Sin embargo, Tarcov llama la atención sobre una contradicción clave en su argumentación: “mientras que en el caso de la mitología de las doctrinas Skinner concede su verdad subyacente, la ‘ semejanza familiar ’ de los conceptos característicos en las actividades intelectuales”, esto es, concede al intérprete la posibilidad de leer en algunas “observaciones dispersas” de un autor una doctrina necesaria, o en su defecto, la ausencia de una doctrina, por su parte, en el caso de la mitología de la coherencia, Skinner, sigue Tarcov, “no parece reconocer que cualquier argumento escrito, corto de pruebas matemáticas, requiere que su lector suministre algo de su coherencia y, por ende, que tome seria y críticamente su pretensión de verdad.” (Tarcov, 1982:694). Tarcov analiza adicionalmente las últimas dos mitologías descritas por Skinner, aunque no repara en las críticas implícitas a Strauss y la escuela straussiana. Respecto de la *mitología de la prolepsis*, Tarcov argumentará que Skinner subestima el elemento de la *prolepsis* implícito en cualquier intención al menos *perlocucionaria* -y en este sentido, critica la falta de atención del autor, en su estudio de Maquiavelo, a las afirmaciones de intención fundacional del florentino-. Respecto de la *mitología del parroquialismo*, Tarcov pone de relieve la inconsistencia de la posición de Skinner respecto del argumento de las “influencias”.

⁷⁷ El estudio del contexto social es para Skinner, según Tarcov, parte de “una empresa lingüística”, sin limitaciones precisas. Tarcov detectará un cambio de posición en textos posteriores (Cfr. Skinner: 1975), que reflejaría la inadecuación de su método: “es solo una serie de reflexiones y procedimientos útiles en el arco conceptual del círculo hermenéutico, no acompañado por reflexiones o procedimientos para la previa interpretación textual en sí misma.” (Tarcov, 1982:701).

particular de una intención particular. Según Tarcov, esta sentencia de Skinner limita el valor filosófico del estudio de los textos clásicos a una contribución a la colección de posibles afirmaciones morales y compromisos políticos, esencialmente variables, y termina por dar de baja la posibilidad de aprender de los autores clásicos posibles respuestas a preguntas que quizás sean permanentes. Pero incluso más, Tarcov argumentará que Skinner termina cayendo en una posición paradójica, que lo conduce a hacer una afirmación historicista: al afirmar que descubriendo en la historia del pensamiento que “no hay conceptos permanentes”, sino solo “varios conceptos diferentes que han pasado con varias sociedades diferentes”, descubrimos también “*una verdad general, no solo sobre el pasado sino sobre nosotros mismos también*” (Skinner 1969: 53. Ref. énfasis de Tarcov), Skinner, señala Tarcov, parece proponer una “versión del historicismo”⁷⁸.

Tarcov termina señalando que Skinner no puede sino caer en una falacia lógica (*non sequitur*): que un texto sea considerado un “objeto autosuficiente de indagación” significa, para Skinner, “lógicamente”, que es preciso estudiarlo por su “sabiduría permanente”; entonces, la necesidad de estudiar el “contexto social” para comprender un texto clásico, equivale a rechazar que contenga elementos permanentes y, por ende, equivale a negar cualquier interés legítimo en su estudio. Skinner, concluye Tarcov, nos ofrece “la falsa elección” entre rechazar la ayuda externa para entender un texto o rechazar simplemente aprender de él⁷⁹. Para Tarcov, por su parte, “un texto puede contener elementos tanto permanentes [*timeless*] como temporales [*timely*] y puede ser tanto auto-suficiente como irrelevante” (Tarcov, 1982:698).

Para terminar su exposición, Tarcov revisa la crítica de Skinner a Strauss en ocasión de su estudio de *El Príncipe* de Maquiavelo, donde considera que Strauss realiza una “horrible denuncia” al acusar a Maquiavelo de *inmoralidad e irreligiosidad* e insistir “sin fundamentos” en que era simplemente un “maestro del mal”. Tarcov rechaza esta crítica, y señala que Strauss, lejos de insistir en la “simple opinión”, escribe sobre su deficiencia; lejos de insistir en que Maquiavelo es simplemente inmoral e irreligioso, describe la verdaderamente admirable “intrepidez de su pensamiento”. Skinner por su parte, argumenta Tarcov, concede que

⁷⁸ Tarcov señala: “Esto puede sonar como la afirmación parroquial de que el lugar común (historicista) de nuestra sociedad es una verdad atemporal [*timeless truth*], mientras que el lugar común (no historicista) de otras sociedades era falso” (Tarcov, 1982:698).

⁷⁹ Tarcov señalará que para Skinner sí es posible aprender algo del pasado: solo una *distinción* entre lo *necesario* y lo que es *producto de nuestros arreglos contingentes*. Este aprendizaje, incluso más, implica para Skinner “la clave para la consciencia de sí [*self-awareness*].” (Skinner 1969: 53). Respecto de este punto, el argumento de Tarcov es incisivo: si Skinner afirma que es posible distinguir lo *necesario* de lo *contingente* para nosotros, entonces también debemos concederle a los autores de los textos clásicos la misma posibilidad; si hay algo *necesario* y no contingente, sigue Tarcov, entonces puede haber verdades permanentes [*timeless truths*], susceptibles de ser distinguidas de lo transitorio, también en los textos clásicos.

Maquiavelo a veces tiene un tono amoral, o incluso alarmante, pero se niega a verse alarmado por este, e insiste en que es una vulgarización pensar la “maldad”. Concluye Tarcov: “En su compromiso con el poder del contexto convencional, Skinner parece creer que lo que un autor como Maquiavelo ‘rara vez’ dice puede ser con seguridad ignorado, en contraste con Strauss, que ofrece la ‘regla’ de que ‘la opinión real’ de un autor no es necesariamente idéntica con aquella que expresa en la mayoría de sus pasajes.” (Tarcov, 1982:706)⁸⁰.

Para Tarcov, el mayor conflicto derivado de la interpretación de Skinner parece ser que, en última instancia, conduce a una asimilación de la originalidad de Maquiavelo con el contexto, pero no el del siglo XVI, sino con nuestro contexto contemporáneo. Tarcov afirma así que Skinner cae en la *mitología* opuesta a todas sus mitologías: asume que “los escritores filosóficos del pasado no podían, en principio, tener ninguna doctrina coherente, destinada a la posteridad”, con resultados deliberados que sobrepasen “las confusas inteligencias o la limitada imaginación de los académicos del siglo XX”; Skinner termina así negando que estos pensadores “tengan algo que enseñarnos.” (Tarcov, 1982:709).

B. Claude Lefort y el problema de la enseñanza clásica

Ahora bien, retomando el hilo de la sección, toca revisar la crítica de Claude Lefort a Strauss. Lefort escribió en 1960 una reseña a *Thoughts on Machiavelli* titulada “Machiavel Jugé par la Tradition Classique”, y dedicó una parte de su tesis doctoral sobre Maquiavelo, publicada luego como *Le Travail de l’Oeuvre Machiavel* (1972), a la interpretación de Strauss. En ambos trabajos Lefort sigue la lectura de Strauss de cerca y, si bien las preocupaciones expuestas en la lectura temprana permanecen, éstas son a su vez claramente profundizadas en su obra posterior⁸¹.

En la reseña de 1960 Lefort restituye el punto de partida de la lectura de Strauss poniendo en valor su crítica al historicismo. Para comprender lo que Maquiavelo quiso decir, repone

⁸⁰ Tras desmontar lo que considera las fallas argumentales de Skinner, Tarcov señala que la interpretación que realiza de Maquiavelo es “superficial, confusa y pobremente documentada.” (Tarcov, 1982:707). Skinner simplifica y selecciona; no presta mucha atención a las indicaciones y afirmaciones propias de Maquiavelo, a sus objetivos declarados o destinatarios; se interesa más por las contradicciones de Maquiavelo con sus contemporáneos que con la Biblia o Platón; su “yuxtaposición genérica” genera violencia sobre el contexto textual, “suaviza los bordes del texto” para hacer encajar su interpretación y no toma con seriedad los elementos de incompatibilidad en su propia interpretación; tampoco se deja alarmar por lo alarmante, ni parece tener medios para identificar lo unívoco al confrontarse con paradojas y contradicciones en el texto; no intenta resolver estos problemas estudiando la estructura del texto o identificando las autoridades o los criterios de verdad que Maquiavelo pone en juego.

⁸¹ Para un importante análisis de la influencia de Leo Strauss en la obra de Lefort ver Hilb “Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss”, *Foro Interno*, 2014.

Lefort, es preciso liberarse del horizonte moderno, es decir, hacer a un lado las representaciones elaboradas por la posteridad maquiaveliana para ver el carácter de *comienzo* de su obra. Sería preciso así, según Strauss, situarse de cara al “universo espiritual” que éste afrontaba. Ello no significa ubicarse junto a Maquiavelo, en su contexto, para estudiar a los interlocutores de la Italia del *quattrocento*, sino descubrir en Maquiavelo sus propios interlocutores; vemos entonces, escribe Lefort, que para Strauss Maquiavelo está antes preocupado por la reflexión de Jenofonte y Platón, y por las enseñanzas de la Biblia, “que por los escritos de Pontano o Patrizi”. Al adoptar este punto de vista y poner en marcha un estudio tal, se nos revelará la particular distancia de Maquiavelo con “la gran tradición”, -compuesta, en la interpretación straussiana, por la creencia clásica en la excelencia de la naturaleza humana y la creencia cristiana en el orden divino-, repone el autor. Paradójicamente, para Strauss, escribe Lefort, esta crítica de Maquiavelo a la *gran tradición* tendrá como resultado una ofuscación mucho más radical.

Lefort propone en esta reseña una crítica a Strauss, que más tarde será revisada y profundizada: los presupuestos filosóficos de Strauss, señala, permanecen como telón de fondo de toda su interpretación. Es decir, la afirmación de “la primacía de la verdad de la filosofía clásica” no abandona nunca la lectura de Strauss y provee los parámetros para sus juicios. Maquiavelo no presenta una novedad sino tan solo da a ver la *corrupción* de la filosofía clásica. Lefort se pregunta, entonces, cuál puede ser, en efecto, el alcance real de la empresa de Maquiavelo, si los pensadores de la antigüedad ya habían percibido el camino trazado por el escritor florentino y se habían desviado deliberadamente de este. Lefort considera este argumento de Leo Strauss como una postulación dogmática que obtura el acceso a la obra: tras haber conseguido barrer al historicismo para hacer lugar a la presencia de la obra, señala Lefort, termina por anularla, o “desactivarla” para dar lugar a “las certezas del pensamiento clásico” (Lefort, 1960:160).

El primer movimiento de Lefort aquí será intentar enfrentar a Strauss a su propia teoría, revisando la tensión entre la necesidad de atender la dimensión histórica en la cual se inscribe el pensamiento de Maquiavelo -esto es, entiende Lefort, su confrontación con el cristianismo-, y el postulado anti-historicista, respecto de la permanencia de los problemas filosófico-políticos. Lefort explica que, si por un lado en la introducción a *Thoughts on Machiavelli* leemos que el pensamiento de Maquiavelo figura el término de “una de las alternativas fundamentales” a la cual toda reflexión sobre la política está expuesta, más allá de su historicidad -y Maquiavelo, leemos, es un “exponente clásico” de una de las dos alternativas

fundamentales (Strauss, TOM:14)-, por otra parte, y en seguida, el énfasis de la interpretación se coloca en la confrontación de Maquiavelo con la enseñanza cristiana, en términos de su dimensión histórica. En este sentido, si Maquiavelo transforma el pensamiento clásico, lo hace de cara a las exigencias creadas por el cristianismo. Ello implica, repone Lefort siguiendo a Strauss, que Maquiavelo llama la atención a la realidad empírica para revalorizar lo sensible y denunciar la “ilusión de trascendencia”. Sin embargo, al mismo tiempo, “seduce al vulgo” y termina por abolir la distinción entre filósofos y no filósofos. Así, una vez que el discurso clásico es redescubierto en la crítica del discurso bíblico, interpreta Lefort, éste ya no puede mantener la forma. En palabras del intérprete, “ante la necesidad de rechazar el ascetismo misticador del cristianismo, Maquiavelo reduce la naturaleza humana a las dimensiones de la caverna” (Lefort, 1960:161). El análisis de Strauss termina revelándonos, señala Lefort, que el pensamiento de lo político no puede separarse del desarrollo histórico⁸².

El segundo movimiento del texto de Lefort consiste en poner en valor lo que el autor considera como una novedad fundamental en la exégesis straussiana: Strauss nos invita a indagar en la *intención* del escritor, interpretando la trama de su escritura o su arte de escribir. La interpretación es de tal rigor y virtuosismo, dice Lefort, que “el lector, persuadido o no por la demostración, nunca dejará de maravillarse”. Al comprender que para Strauss el lenguaje está al servicio de disimular y revelar, comprendemos también que, si el gran escritor lo domina, el gran lector debe hacerlo también, reconociendo las trampas del discurso, así como también “los puntos de referencia destinados a circunscribir el campo de la verdad” (Lefort, 1960:162). Sólo así consigue el lector huir de los engaños del escritor y dejarse guiar por su intención, evitando proyectar arbitrariamente el orden de su pensamiento sobre la obra, interpreta Lefort. El arte de escribir y leer de Strauss, escribe, debe aprenderse como el arte del *descifrado*: “Es reconstruir a través de una crítica al discurso, el pensamiento que está al servicio de ese discurso para comunicar la verdad.” (Lefort, 1960:162). La lectura de Strauss no es solamente una lectura atenta del texto, dirá Lefort, sino que exige un *aprendizaje*.

Así, avanzará el intérprete intentando dar cuenta del movimiento del discurso de Strauss. Para ganar claridad sobre el uso straussiano del texto de Maquiavelo, escribe, debemos, en primer lugar, entender cómo utilizó Maquiavelo los textos, y en particular la obra de Tito Livio.

⁸² Lefort se pregunta: “Qu’il en soit ainsi signifie bien que la problématique de la pensée politique n’est pas dissociable d’un développement historique. Si la pensée classique se transforme en pensée machiavélique sous l’effet d’exigences nouvelles créées par le christianisme (et Strauss ne convient-il pas que l’écrivain florentin est plus proche en définitive de Socrate que de Thrasymaque ou Callicles auxquels il l’avait d’abord comparé), comment en effet refuser à la théorie une historicité ?” (Lefort, 1960:161).

Al comprender el uso del texto lívico que hace Maquiavelo, comprendemos el uso del texto maquiaveliano que hace Strauss. Tras este análisis podemos entrever, dice Lefort, no solo que Maquiavelo es posiblemente un portavoz [*porte-parole*] de Strauss, sino también que él mismo escribe conforme a la estrategia que adjudica a Maquiavelo⁸³.

Lefort aborda la estructura formal del texto. Indaga en el uso de las notas al pie y señala de un modo general que parecen componer, discretamente, un comentario al texto, quizás más elocuentes que él mismo. Las notas son destinadas a los hombres sensatos que se toman el tiempo de leer, que no temen reportarse simultáneamente a Maquiavelo o Tito Livio, ni formular una opinión a partir de proposiciones particulares, escribe. Los rodeos y remisiones, que desconciertan al lector, son en efecto, dice Lefort, un gesto de generosidad del autor, y la apertura de una vía de acceso a su contenido de verdad: atravesar las contradicciones implica elevarse por encima de las apariencias, renunciar a las imágenes contenidas en una proposición particular y dominar progresivamente el lenguaje, para reconstruir la tesis detrás de las aparentes negaciones del texto, indicará. Y al término de este ascenso conseguimos ver que la razón, escondida entre las múltiples ideas, es el único objeto digno de retener la atención. Ese ejercicio, dice Lefort, no es entonces nada menos que una ilustración del procedimiento de la filosofía. Sin embargo, según interpreta el autor a Strauss aquí, este desafío del texto implica aceptar que Maquiavelo es un maestro absoluto de su pensamiento: él gobierna la lectura, enfoca sus fines con claridad, inventa los artificios destinados a desalentar al ingenuo, a mistificar al adversario peligroso y a inducir al hombre de razón a la verdad⁸⁴. En este sentido, la escritura de Maquiavelo es sin error y su teoría, sin defecto. Ello implica, dice Lefort, que es, en tanto que escritor, *soberano*. Sobre este argumento, Lefort introduce su crítica a Strauss: se pregunta cómo es posible pensar que Maquiavelo, siendo soberano de su discurso y consciente de su intención, pueda haber conducido hacia una “reducción del campo de mira” en lugar de extender su alcance en su crítica de la tradición, es decir, que su obra haya dado lugar, consecutivamente, según Strauss, a aquel “estrechamiento del horizonte” para la reflexión filosófica. Esta crítica de Strauss al alcance de la empresa de Maquiavelo, señala Lefort, plantea

⁸³ Lefort agregará en este punto que Strauss usa a Maquiavelo para atacar, a través de él, pero sin acoplarse a sus principios, la ideología política americana y el puritanismo, que pueden conducir a una opresión espiritual, de la mano “del mito de la democracia y del progreso”. (Cfr. Lefort, 1960:162). También, respecto de esta crítica ver Bloom, Allan *The Closing of the American Mind*, 1987.

⁸⁴ Lefort interpreta así que, según Strauss, las astucias del escritor deben comprenderse como gobernadas por “una idea del ser”, por una noción de las “condiciones dialécticas” de su desarrollo, así como también de la “consciencia noble” capaz de encontrar el acceso. Es decir, la obra filosófica adecúa su forma a las exigencias de la filosofía y se amolda a la esencia del lenguaje, que es disimular y revelar: “...sa forme doit donc déterminer son contenu” (Lefort, 1960:165)

una duda sobre el éxito sistemático de la interpretación de la obra, es decir, tensiona el supuesto de la soberanía del autor sobre su discurso. Así, siguiendo a Lefort, este análisis nos conduce a plantear una crítica al tipo de exégesis que lleva adelante Leo Strauss.

Lefort repone lo que comprende debe ser una adecuada aproximación al texto de Strauss, y señala que la tarea del lector atento deberá ser la de distinguir los elementos simbólicos enumerados por Strauss y reconocer si acaso podría haber una función distinta de aquella que él mismo define en su interpretación. “La lectura, alertada por las dificultades del método, debe preguntarse en cada instante si los errores de Maquiavelo son errores intencionales (*blunders*), si tal o cual digresión conduce a un secreto de la obra, si los cambios de valor de ciertos términos jalonan la revelación de una verdad, si los silencios son más significativos que las palabras.” (Lefort, 1960:166). Si bien Lefort entiende que unos pocos ejemplos no pueden fundar una crítica seria a Strauss, autorizan sin embargo a formular una pregunta que se dirige al corazón de su interpretación: si las contradicciones, ciertamente perceptibles en la obra, no tiene la función simbólica que les presta la crítica de Strauss, se podría poner en duda que el pensamiento maquiaveliano reenvíe deliberadamente hacia una “tesis determinada sobre la política”. Esto es, en palabras de Lefort, cuestionar la afirmación de Strauss respecto de la enseñanza -a través de contradicciones- de Maquiavelo sobre el sustrato vil de todo orden político, o que el gobierno no conoce una distinción entre libertad y tiranía⁸⁵. Lefort se pregunta, entonces, si acaso este movimiento descrito por Strauss constituye, en efecto, el proceder maquiaveliano⁸⁶.

Finalmente, Lefort expone su propio modo de comprender el movimiento del texto maquiaveliano. Afirma que Maquiavelo oscila entre dos representaciones: la de una sociedad reducida a un campo de fuerzas ofrecido a la técnica de una consciencia soberana, por un lado, y una representación del hombre despojado de todo poder de intervención, devuelto a la contingencia del campo entero de la historia, por otro. Maquiavelo es conducido más allá de donde Strauss nos incita a quedarnos, señala Lefort. Observando el juego de fuerzas en que se inscribe cada situación, Maquiavelo tiende no solamente a pensar la forma de régimen, sino también a razonar desde el punto de vista del actor. El movimiento que lleva de un extremo al otro, de la consideración del estado y el mejor régimen hacia aquel del agente y la acción racional, nos revela una incertidumbre fundamental que acosa el pensamiento maquiaveliano.

⁸⁵ Cfr. El avance del discurso de Maquiavelo desde opiniones aceptadas hacia un análisis no calificado en Strauss, TOM, III: 132.

⁸⁶ Es decir, Lefort apunta a señalar que, si se alcanza una crítica metodológica eficaz, podría ponerse en cuestión toda la estructura argumental de Strauss. En su tesis doctoral intentará llevar adelante tal indagación del método.

A pesar de haber conseguido iluminar la ambivalencia de los conceptos de Maquiavelo, Strauss se prohíbe según Lefort percibir esta incertidumbre: acepta en cambio que existe una verdad sobre la política, que esta supo ser descubierta por los griegos, y que no puede ser sobrepasada. Ante esta perspectiva, Maquiavelo no puede más que haberse confundido, y sus errores apuntan a una (otra) definición de la verdad: así, tras haber separado el ejercicio del conocimiento de la reflexión sobre sus fines, Maquiavelo funda para Strauss el racionalismo moderno, que vaga privado de la idea de la verdad y del bien. Escribe Lefort: “el osado navegante nos ha hecho entonces naufragar y no se ha quedado a meditar sobre la razón de su aventura...” (Lefort, 1960:169). Lefort termina su reseña con una crítica que retoma su primera percepción: Strauss, apegado a unos principios del “idealismo clásico”, no alcanza a ver con claridad las dimensiones del problema que afrontó Maquiavelo –el advenimiento de una verdad en el nivel de la realidad empírica-, y el modo en que su obra, buscando darle respuesta, abre a una interrogación sobre múltiples imágenes –sin clausura- de la política, legando a la posteridad, más que una teoría, una tarea.

En su tesis doctoral publicada originalmente en 1972, dos años después de su defensa, Lefort vuelve a trabajar, esta vez con gran profundidad, la lectura de Strauss de Maquiavelo, la cual llama “ejemplar”. En esta ocasión, el interés de Lefort parece girar en torno, eminentemente, a la cuestión de la *obra*. La pregunta que lo guía será: ¿cómo leer a Maquiavelo? Nos engañaríamos, dice Lefort, si pretendiésemos separar la comprensión hermenéutica de Strauss, de la puesta en movimiento de una interpretación cabal del proyecto filosófico de Maquiavelo. Ambas tareas no pueden desanudarse: la interpretación de Strauss liga la cuestión del sentido del discurso maquiaveliano a la cuestión de su lectura⁸⁷. Los pensamientos nacen en la investigación de un discurso al que se le pregunta por los signos de su inteligencia, es decir, el discurso es interrogado en su modo de inteligibilidad. Este punto de partida habilita una interrogación legítima de la obra, argumenta Lefort, y relanza la pregunta por la justa lectura de Maquiavelo⁸⁸.

Debemos aclarar, en primer lugar, el supuesto que según Lefort subyace a la lectura de Strauss. La aproximación a la obra o el punto de partida del lector debe ser, entiende Lefort que propone Strauss, un distanciamiento respecto del pensamiento contemporáneo; es preciso

⁸⁷ Lefort señala: “Este juicio implica un homenaje tan completo que ninguna crítica a su obra podría borrarlo.” (Lefort, 1972:107). La interpretación de Strauss no satisface, empero, por completo; tampoco tendría sentido proseguir un trabajo de interpretación de la obra de Maquiavelo si así lo hiciera.

⁸⁸ Consideramos aquí que Lefort *acepta* la sugerencia de Strauss respecto de la ligazón entre la tarea hermenéutica y filosófica que compele a realizar la obra de Maquiavelo. Cfr. Pierre Manent interpreta esta relación de otro modo: sugiere que ambos autores *comparten* este principio de lectura. (Cfr. Manent, 1998: 49).

liberarse de los “prejuicios actuales respecto de ella”, es decir, preguntarse por la representación de Maquiavelo y el imaginario que rodea su nombre. Esta no es una proposición evidente; apunta a comprender en el discurso no solo lo dicho sino también su productividad⁸⁹. Lefort entiende que, para Strauss, el lugar de la obra en la historia y el cambio que ésta produce solo se da a ver cuando descubrimos la *permanencia de los problemas* que el pensamiento afronta, y la preocupación de Maquiavelo por atenderlos. Es decir, solo si recuperamos las premisas de la filosofía clásica, podremos dar a ver *el sentido de novedad* en la obra de Maquiavelo⁹⁰. De este modo, para Leo Strauss, Maquiavelo deberá ser leído, en primer lugar, como un filósofo clásico que conoce la diferencia entre ciencia y opinión, entre el lector sabio y el lector ignorante, y que hace uso de su escritura como *arte* al servicio de esta diferencia. Para abrir su discurso, nos toca ocupar el lugar del lector sabio, que puede captar lo que el escritor quiere hacernos entender y dominar sus enseñanzas. Sin embargo, anticipando su crítica a Strauss, Lefort señala que, si el “lugar del saber” corresponde al filósofo, y en este sentido, a una reflexión sobre los *problemas permanentes*, pensar “como filósofos” nos forzará a leer en toda *novedad* introducida por Maquiavelo una insuficiencia u olvido. Nuevamente, vemos aparecer la objeción de Lefort ante este requisito exegético de Strauss: al adoptar esta perspectiva, es decir, al leer a Maquiavelo desde la posición del filósofo tal como es concebida por Strauss, argumenta Lefort, lo que alcanzamos a ver es su desvío respecto de la tradición, y en ello, el signo de la degradación de la tarea filosófica.

Para indagar en la cuestión, Lefort expone los principios de lectura de Strauss: Maquiavelo filósofo debe ser leído en sus propios términos, es decir, debemos atender tanto sus advertencias y enunciados, como su propia norma de lectura, esto es, el modo en que él mismo lee. Debemos entonces comenzar por comprender cómo leyó Maquiavelo a Tito Livio: la interpretación del arte de escribir de Livio guía la interpretación de los propios recursos de escritura y silencios de Maquiavelo en su obra. La escritura, entonces, contiene *astucias*, y parte del discurso se encuentra escondido *entre las líneas*. Y como vimos, los silencios de Maquiavelo, sugerirá Strauss, apuntan directamente al corazón de su enseñanza. Sin embargo, para Lefort, la lectura atenta de “las astucias” del texto no es suficiente: debemos comprender,

⁸⁹ La relación con la obra no puede ser ni la identificación con el escritor, a través de un enraizamiento en su presente histórico, ni tampoco un “sobrevuelo imaginario” de la división de dos espacios de cultura separados, dirá Lefort. Se deja leer en este punto una crítica a las interpretaciones historicistas, neo-republicanas y marxistas.

⁹⁰ Siguiendo a Lefort, veremos que su crítica gira en torno a este punto: este movimiento de Leo Strauss implicará aceptar un fundamento externo a la obra, o que la garantía de la verdad del discurso de Strauss se ubica “en un lugar que es extraño al pensamiento del escritor”: “se trata aparentemente del lugar de la filosofía clásica” (Lefort, 1972: 108;114). Volveremos sobre este punto hacia el final del apartado.

señala el intérprete, tanto la aparición y ocultamiento de los enunciados en la trama del discurso, como el sentido del movimiento, una intención; lo “no-sensible”, interpreta Lefort, que está reservado al lector sabio que “sabe que la idea gobierna la apariencia.” (Lefort, 1972:116).

Los recursos de escritura de Maquiavelo responden a la necesidad de comunicar con prudencia: siempre existe un poder dominante que restringe la expresión; difundir principios nuevos, entiende Lefort, siempre siguiendo a Strauss, exige una escritura *oblicua*⁹¹. El poder dominante específico en los tiempos de Maquiavelo, que es la religión cristiana, da su carácter a la expresión filosófica. Pero este combate se revela incluso más fundamental: no solo Maquiavelo, sino “linajes enteros de pensadores” se opusieron a *un mismo poder*: la religión revelada. Seguido de lo anterior, Lefort argumenta en función de su interpretación del texto straussiano: “Es preciso convenir en que las reglas de la lectura de Maquiavelo –las mismas de su escritura- solo son definidas una vez sugerida la identidad del enemigo al que combate el escritor” (Lefort, 1972:118)⁹².

Leo Strauss, resume Lefort, nos compele a un arduo recorrido a lo largo de su texto, que exige sigamos ciertas reglas de lectura para desandar los argumentos de Maquiavelo. El principio de estas reglas de lectura consiste en identificar los signos que nos encaminan hacia lo no-dicho: lo que es plenamente pensado, pero está reservado a la sagacidad del investigador⁹³. Lefort repone, a continuación, los signos. Estos, señala, son primeramente “errores” (*blunders*), y los más notables son las contradicciones manifiestas. También los ataques indirectos, que consisten en exagerar la bondad o el valor de los tiempos más antiguos, permiten al escritor preparar un ataque contra la opinión establecida. Las citas truncadas o las distorsiones, por su parte, llaman la atención sobre palabras que desafían los lugares comunes. A través de las divergencias manifiestas entre títulos y temas, o la repetición alterada de un enunciado, el escritor puede esconder del lector superficial la intención de la obra. Luego, señala Lefort, comprendemos también que la enseñanza es revelada por etapas: de las primeras aserciones, *first statements*, respetables, y públicamente justificables, se pasa a las segundas aserciones, *second statements*, de otra naturaleza, sin la referencia a una autoridad. Finalmente,

⁹¹ Esta sentencia, describe Lefort, es según Leo Strauss universal: todos los grandes filósofos se expresarán de manera oblicua; en el mismo sentido, debemos entender que también Strauss lo hará, advierte.

⁹² Este comentario preanuncia una crítica de Lefort: criticar la legitimidad de la identidad del enemigo hace tambalear las premisas de la exégesis. Sin embargo, podríamos argumentar que atender la noción de filosofía política podría ponernos al resguardo de esta acusación: la filosofía debe volverse política para preservar el tipo de vida filosófica, y su confrontación con la religión revelada es fundamental. (Cfr. Meier, 2006: 187).

⁹³ Lefort enumera 8 recursos de escritura presentados por Strauss en este libro: errores, contradicciones manifiestas, ataques indirectos, citas truncadas o distorsiones, divergencias manifiestas entre títulos y temas, repetición alterada, revelaciones graduales y ambigüedad de ciertos conceptos.

vemos que Maquiavelo pone deliberadamente en cuestión la validez de las distinciones conocidas y llama la atención sobre estos problemas a través de la ambigüedad de ciertos conceptos.

Lefort interpreta el sentido del arte de escribir descrito por Leo Strauss y señala que es, en primer término, una *estrategia*: implica ciertas operaciones, instrucciones secretas y el uso de un código; “el escritor revela simbólicamente el método de la estrategia que él utiliza contra el lector enemigo, acantonado en la fortaleza de los antiguos *modi ed ordini*.” (Lefort, 1972:121). Pero la definición de la escritura como estrategia es insuficiente, agrega, ya que los medios están subordinados al objetivo de una *enseñanza*⁹⁴. La enseñanza pone en escena una relación: hay un sujeto que detenta un saber en un cierto dominio, y otros sujetos que se supone lo adquieren, gracias a su acción⁹⁵. Así, la naturaleza del “arte de escribir” indica que, para Strauss, el autor es un *maestro*, escribe Lefort, que dispone enteramente de su *saber*, y lo *comunica* gracias a una *técnica* apropiada; al comprender que la operación de la lectura puede coincidir con la de la escritura, el buen intérprete debe igualarse con el maestro⁹⁶.

Ahora bien, intentando dar cuenta del movimiento del discurso en *Thoughts on Machiavelli*, Lefort acepta el desafío de pensar a Strauss según sus propias reglas de lectura y pone en marcha su interpretación. Pronto comprende que el texto de Leo Strauss nos conduce a una serie de *contradicciones*. No sería prudente ignorar que las tensiones del discurso dan a ver una intención del autor, indica. La cuestión es cómo comprender las contradicciones: la interpretación de Strauss no se alcanza resolviendo o solucionando las contradicciones –los términos no pueden tan solo superarse sino a costa de instituir una ficción, dirá Lefort-. Lefort entiende que, para progresar hacia la interpretación straussiana de Maquiavelo, debemos repetir el procedimiento clásico de la filosofía: debemos avanzar *a través* de las contradicciones. Hará

⁹⁴ Siguiendo a Lefort, la repetición del término *teaching* articula la composición del libro: desde el primer capítulo –“La doble enseñanza de Maquiavelo”- hasta el último, –“La enseñanza de Maquiavelo”-, la vía está rigurosamente trazada, escribe Lefort.

⁹⁵ Esta relación se inscribe siempre, dice Lefort, en el marco de una institución. *Thoughts on Machiavelli* es una obra concebida con reglas análogas: es una versión ampliada de cuatro clases (*lectures*) dictadas en la Universidad de Chicago en otoño de 1953. Strauss es probablemente consciente, dice Lefort, de que la palabra de Maquiavelo no se inscribe en una institución, y de que “le falta la garantía de su legitimidad, y simultáneamente de su utilidad”. (Lefort, 1972:121). Lefort, entonces, se pregunta por el silencio de Leo Strauss al respecto.

⁹⁶ En su reseña de 1960 Lefort señalaba que la lectura de Maquiavelo de Strauss exigía un aprendizaje: “Pero ¿qué es aprender a leer? Es una iniciación en el descifrado. Es reconstruir, por una crítica del discurso, el pensamiento que está al servicio de este discurso para comunicar la verdad.” (Lefort, 1960:162). Leer es aprender a descifrar, es desentrañar, dice, es implicarse en todas las dimensiones del discurso [*discours*] escrito, para ver la verdad que busca comunicar el escritor, a través de las revelaciones y las omisiones –el lenguaje está al servicio de disimular y revelar-. El gran escritor consigue dominar el lenguaje, ser “maestro en el arte de disimular *para* revelar”, dice Lefort. Si el lector no atiende la adecuada lectura, se arriesgará tanto a dejarse engañar por el escritor, como a proyectar sobre el texto un orden suyo y ajeno; debe *dejarse guiar por la intención del escritor*. El arte de escribir y leer aparece consecutivamente como estrategia y pedagogía, como aprendizaje y arte del descifrado.

entonces este recorrido, poniendo de relieve cinco contradicciones en el texto. En el mismo tránsito del análisis de estas cinco contradicciones aparecerán también sus críticas al pensamiento straussiano. Cada contradicción, veremos, se liga al punto de llegada de la anterior para producir una nueva vuelta sobre la cuestión. El punto de llegada será una crítica de Lefort a lo que entiende es la proposición fundamental de Strauss, respecto de lo que entiende es su contradicción fundamental.

Lefort plantea en primer lugar tres tensiones en el discurso: se pregunta cómo entender que Strauss haga de Maquiavelo un filósofo y un destructor de la filosofía; se pregunta cómo entender los ataques fundamentales a la religión y la postulación de una nueva filosofía normativa; se pregunta cómo conjugar la intención de verdad con la intención de gloria. A lo largo de su análisis, agrega dos contradicciones más, que se vinculan con el estatuto de la obra: la pregunta por la relación entre la divulgación y el disimulo, y la pregunta por la relación entre lo nuevo y lo viejo, o por la imposibilidad de superar los horizontes de la filosofía clásica.

Desde el comienzo, dice Lefort, Strauss nos ofrece su primer juicio: Maquiavelo es quien enseña el mal. Sin embargo, este juicio será revertido por Strauss a través de revelaciones graduales. Maquiavelo “no es el primer hombre que ha expresado opiniones que competen al gansterismo político”, repone Lefort. Maquiavelo es, sin embargo, “el único *filósofo* que ha revestido de su autoridad un modo de pensamiento y una práctica, tan viejos como el mundo.” (Lefort, 1972:109. Énfasis nuestro). Maquiavelo es fundamentalmente para Strauss un filósofo, señala Lefort, que conoce y comparte las enseñanzas de los clásicos, pero que inaugura una particular manera de comunicar. En este sentido, comprendemos que en la interpretación straussiana Maquiavelo es un *representante clásico* de uno de los dos términos de la “alternativa fundamental” del pensamiento filosófico-político, escribe el intérprete, y quien hubiera pensado que Maquiavelo era condenado como “héroe demoníaco del pensamiento moderno”, añade, se descubrirá ingenuo. Sin embargo, Lefort nota que para Strauss esta figura no permanece estable: “enseña, en efecto, que Maquiavelo es y no es un clásico, que su pensamiento es y no es nuevo, que los problemas son permanentes, pero bajo caracteres cambiantes.” (Lefort, 1972:112). Lefort enuncia así la primera contradicción: si Maquiavelo es filósofo, entonces su maldad se ve necesariamente matizada, porque el filósofo no puede ser malvado; si es un demonio, nos recuerda que éste es un ángel caído; si su obra tiene carácter diabólico, es entonces porque encierra una nobleza pervertida. Entendemos, dice Lefort, que este juicio no se funda en premisas de orden moral: “La verdad es que tal juicio se establece sobre premisas de orden filosófico, de tal suerte que Leo Strauss se piensa también a sí mismo –tenemos derecho a

suponer- como más cercano a Maquiavelo que a la mayoría.” (Lefort, 1972:110). Pero Maquiavelo filósofo, si bien propone una doctrina que era ya conocida por los pensadores clásicos, también guarda una distancia con ellos: los escritores de la antigüedad conocían la necesidad de una reserva, de modo tal que nunca exponían la verdad sino bajo un disfraz o con signos de repugnancia, repone Lefort, siguiendo a Strauss. En la trasgresión de esta reserva operada por Maquiavelo, el estatuto de la verdad no puede sino verse afectado. Y este es un signo, para Lefort, de la distancia de Strauss con Maquiavelo –o de Maquiavelo con la filosofía clásica- “más precioso que los testimonios ostentosos de su antimachiavelismo” (Lefort, 1972:110). Será entonces preciso indagar esta tensión, o la crítica adecuada de Strauss a Maquiavelo, buscando ganar claridad sobre la representación de Maquiavelo filósofo y corruptor de la filosofía.

Muy cerca del texto, comienza Lefort por exponer la proximidad de Maquiavelo con la filosofía clásica y su diferencia respecto de los sofistas y hedonistas: Maquiavelo “comienza a hablar como Sócrates en el punto en que se detiene el discurso de Calicles y Trasímaco, [...] tiene el sentido de la verdad que pone en juego la organización de la ciudad”, señala Lefort, y sigue: “diferente de los sofistas, tampoco es un hedonista, pues su reivindicación del placer le lleva a elegir el más refinado, el único que es capaz de procurar una gloria inmortal, y pasa por la enseñanza de los principios nuevos que suscribirá la humanidad futura” (Lefort, 1972:113). Pero pronto, en la lectura de Strauss presentada por Lefort, se da a ver la distancia de Maquiavelo con los filósofos clásicos. Maquiavelo, si bien conoce los principios bajos en que se funda la ciudad, no comprende adecuadamente la distancia entre la ciudad y la filosofía, es decir, no conoce las exigencias de la justicia, señala Lefort, y exhibe estos principios. Maquiavelo entonces, para Strauss, no alcanza a comprender que el Bien supremo debe situarse más allá del bien común, escribe Lefort, o que la filosofía debe de situarse más allá de la vida política. Así, intentará fundar la ciudad en la necesidad o en lo más bajo: en la bestialidad del hombre. Lo que lleva a Maquiavelo a este rechazo o inversión de lo alto por lo bajo, en la interpretación straussiana, debe ser adecuadamente comprendido. El nuevo giro del argumento de Strauss se da a ver, siguiendo la reposición de Lefort, cuando notamos que para el autor esta alternativa ya había sido concebida por los filósofos griegos, pero deliberadamente descartada. Comprendemos entonces que la *novedad* de Maquiavelo es este *error* u *olvido*. El movimiento inaugurado por Maquiavelo “corta el lazo del pensamiento con la trascendencia”, escribe el intérprete, y lejos de ensanchar los horizontes del pensamiento, conduce a la institución de “la era de la ocultación de la verdad”.

Esta cuestión solo se aclara, dice Lefort, cuando hacemos la segunda mitad del recorrido solos, es decir, cuando descubrimos por nosotros mismos lo que Leo Strauss no afirma en nombre propio. Ocurre que la filosofía antigua *había sido ya corrompida por la enseñanza cristiana*. Maquiavelo, así, no podrá sino combatir una tradición que contiene ya la desnaturalización de la filosofía clásica⁹⁷. Su denuncia del dios de la religión cristiana y su esfuerzo por reconciliarse con Sócrates, señala, padecería “los efectos de la empresa que combate”; al identificarse con la figura del Anticristo, interpreta Lefort, Maquiavelo olvida la verdad en el corazón de la filosofía, “que constituía su secreto y prohibía tanto la creencia en el mundo de la caverna, como la creencia en un mundo *real* iluminado por un sol *real*.” (Lefort, 1972:113. Énfasis original). Se anuncia así la segunda contradicción en el argumento de Strauss: el ataque al cristianismo no agota la querrela de Maquiavelo, sino que se extiende hacia un ataque de la filosofía.

Al llegar al último capítulo de *Thoughts on Machiavelli*, escribe Lefort, Strauss ya no habla de la naturaleza del poder y de las clases sociales, o del sujeto político, sino que busca iluminar el sentido y las consecuencias del ataque de Maquiavelo a la tradición. Ocurre que Maquiavelo, en el mismo movimiento en que rechaza la existencia de un principio trascendente y sustituye las ilusiones de la religión por las verdades de la razón, termina por atacar radicalmente a la filosofía, interpreta Lefort. La composición del capítulo reafirma esta interpretación: en la primera parte, discute la relación de Maquiavelo con la Biblia; en la segunda parte, discute la relación de Maquiavelo con el pensamiento griego, especialmente con Aristóteles. Sin embargo, las dos partes no tienen el mismo peso: prevalece el último argumento, dirá Lefort, “pues contiene el paso del enunciado a la crítica de los principios de Maquiavelo”. (Lefort, 1972:127). Según Lefort, la segunda parte del capítulo es clave para Strauss, en la medida en que revela que la novedad de la enseñanza de Maquiavelo sólo puede ser definida en relación a la cuestión que concierne a *la política y la moralidad*, distinta de la enseñanza que concierne a la *religión*; revela también que esta novedad sobrepasa el desafío a la religión, para desafiar a la tradición filosófica en su totalidad. Pero la cuestión no parece ser, añade, para Leo Strauss, que Maquiavelo está oponiendo una ciencia descriptiva o analítica, un realismo o un empirismo, a la filosofía normativa, -la *verità effettuale* contra los *principados imaginarios*-, sino que quiere sustituir “lo falso normativo” por lo “verdadero normativo”. Así

⁹⁷ Nuevamente, Lefort nos dice que la interpretación de Strauss sólo se abre a condición de aceptar un fundamento externo a la obra; “la posibilidad de leer a Maquiavelo está gobernada por su conocimiento de la filosofía clásica, o, hablando más rigurosamente, por el saber que detenta en razón de su adhesión a los principios de la filosofía clásica” (Lefort, 1972:114).

entendemos, sostiene Lefort, que para Strauss Maquiavelo busca deponer toda autoridad normativa para imponer sus principios, y procede del siguiente modo: primero finge estar de acuerdo con la pretensión de la filosofía política clásica respecto del bien y reproduce los juicios que se supone suscribe todo hombre que posee el sentido de la moralidad -la virtud es buena y se quiere por sí y por sus efectos-. Y estos son los *first statements*. Pero en seguida vemos que la reputación es acreditada tan solo para ser destruida: “Maquiavelo, en efecto, se emplea a fondo en hacer que la opinión común se contradiga consigo misma, mostrando que alaba y condena el mismo objeto desconsideradamente [...] y que, finalmente, para esconder sus contradicciones, se refugia en compromisos, en *la via del mezzo* (TOM, IV: 237-238).” (Lefort, 1972:129). Maquiavelo así, para Strauss, termina por invertir la tesis clásica y demostrar que ninguna vía del medio puede ser definitivamente segura; que el príncipe debe saber utilizar ambas naturalezas, la del hombre y la de la bestia según la necesidad; que la vía justa implica la alternancia del vicio y la virtud. Pero la vía justa es reinventada, cada vez, en una relación con el prójimo, en un momento y en un lugar, señala Lefort, de modo tal que se pone en juego una operación de *conocimiento*, que es a su vez prudencia⁹⁸. Vemos entonces allí una nueva vuelta que imprime la interpretación de Strauss sobre la cuestión, según Lefort: “Poniendo el acento en la libre elección del individuo, fundada sobre el ejercicio del saber, Maquiavelo parece de nuevo acercarse a Aristóteles” (Lefort, 1972:130). Sin embargo, finalmente, escribe Lefort, la indagación straussiana de la definición de los conceptos de *necesidad* y *virtud* de Maquiavelo termina por revelar su distancia con la filosofía clásica. Es decir, la comprensión maquiaveliana del conflicto entre la voluntad y la fortuna -tal como la restituye Strauss- tensiona así lo que Lefort llama la *tesis de la libertad* clásica: es la *necesidad* la que gobierna la *virtud*.

El sentido de lo “verdadero normativo” sólo se aclara, indica Lefort, siempre siguiendo a Strauss, llevando hasta el final el elogio maquiaveliano de la necesidad: lo que insta a los hombres a hacer la justa elección es *el miedo primordial*. No es posible concebir necesidad sin virtud, y desde el miedo primordial hacia la lucha por la gloria, el movimiento es reversible: el fundador, por su *deseo de gloria*, pone a un pueblo ante la necesidad de afrontar *el peligro de muerte* por su supervivencia. En palabras de Lefort: “la primera figura de la lucha puede ser creada por el artificio de aquel que se inscribe en la última figura. [...]. Necesidad y elección

⁹⁸ Lefort señala que Maquiavelo, en esta interpretación de Strauss, si bien sabe distinguir las acciones inspiradas por la virtud de las dirigidas por la necesidad, y se inclina por las primeras, termina mostrando que obrar virtuosamente es *conocer* la necesidad. Incluso más, que las condiciones socio-históricas imprimen una necesidad y permiten ejercer solo ciertos talentos.

según la fórmula de Strauss están unidas como lo alto y lo bajo; el deseo de gloria es el sublime avatar del efecto de necesidad, y está igualmente en el lugar de la causa por la que la necesidad surte efecto.” (Lefort, 1972:131). Según Lefort, la misma noción de necesidad aclararía la simultánea elección de Maquiavelo del punto de vista del fundador y la defensa del régimen que mejor satisface las reivindicaciones del pueblo. De ello se sigue, argumenta Lefort interpretando a Strauss, que el *bien común* consistirá, para Maquiavelo, en una armonía precaria entre el pueblo y sus reivindicaciones, y el deseo de gloria de los grandes.

Habiendo llegado a este punto, Lefort vuelve a exponer su perplejidad ante la complejidad de la obra straussiana: “es imposible sopesar todas las consecuencias examinando el detalle del texto.” (Lefort, 1972:132). Sin embargo, el texto, dice Lefort, arriba a una tercera contradicción, cuya respuesta implica la condena de Strauss de la enseñanza de Maquiavelo. Si Maquiavelo, como *maestro* de fundadores enseña los *medios* para satisfacer de la mejor manera posible *el deseo de gloria*, si Maquiavelo mismo aspira al rol de fundador de *nuevos órdenes y modos*, y en este sentido a lo que considera la más alta gloria -la gloria inmortal del escritor-, cabe preguntarse por la relación entre el deseo de gloria y la búsqueda de la verdad para el florentino. En este sentido, Lefort se pregunta, siguiendo el texto de Strauss, que estatuto se puede asignar a la búsqueda de Maquiavelo de la verdad.

Lefort repone una vez más la presentación de Strauss. La enseñanza de Maquiavelo, tal como aparece formulada en *El Príncipe* y *Discursos*, busca ser en *beneficio de todos*, señala Lefort, siguiendo a Leo Strauss. Y el único bien común a todos, “a la vez el más privado y el más público”, es la verdad. Pero la búsqueda de la verdad, en las dos obras, no puede comprenderse desvinculada de la *creación de nuevos principios* de pensamiento político, lo que implica, indica Lefort, un ataque contra quienes defienden los principios reinantes. Se desprende entonces de la argumentación de Leo Strauss una tensión en el nivel de la relación de lo particular con lo general, o de un bien común *para todos*, escribe Lefort, que es a la vez *distinto y contrario* al actual –y por ende no verdadero para quienes defienden los viejos principios-. Pero podemos sortear esta tensión, señala Lefort, cuando comprendemos, siguiendo la interpretación de Strauss, que por un lado para Maquiavelo todo bien tiene un reverso, es decir, que como veíamos, tiene lugar una transformación de la comprensión clásica del bien, que propone una verdad en la *reversibilidad* del bien, y por otro, que en el nivel de la verdad acerca del hombre y la sociedad, *la necesidad*, que constituye la compulsión *del deseo de gloria* y el *miedo primordial*, es lo que liga sus destinos, *unidos como lo alto y lo bajo*, como lo nuevo verdadero normativo. En la obra, entonces, los *modi ed ordini nuovi* que trae Maquiavelo

completan su propia imagen de fundador verdadero: dan a ver el deseo de la mayor gloria, la gloria inmortal que pretende el escritor. Sin embargo, sigue Lefort, ya no podemos distinguir la intención de verdad de la intención de gloria, y Maquiavelo parece verse atrapado en el reflejo de su propia imagen. Así, siguiendo la interpretación de Leo Strauss, Lefort entiende que Maquiavelo, al combinar su reivindicación de la verdad y el testimonio de la gloria de los fundadores, termina por poner su propio discurso sobre la política -su contenido mismo, esto es, escribe Lefort, las *verdades* que enseña- al servicio de su gloria personal⁹⁹.

Para comprender el postulado de la gloria como motivación última en este punto del argumento de Strauss, Lefort analiza el sentido de un discurso organizado con aquel fin. Señala que, si concebimos la última palabra de Maquiavelo como la *gloria*, entonces todo mal al servicio de la gloria se convierte en cierto bien; pero la gloria sigue siendo un “falso bien”, de modo tal que la última palabra es vana. Así, concluye Lefort, de la primera a la última palabra, y todo el encadenamiento, de la necesidad a la gloria, es solo inteligible en apariencia: el discurso opera mediante los artificios de la *persuasión* y no bajo la exigencia del saber. Lefort argumentará entonces que el estatuto que Strauss asigna al discurso maquiaveliano, esto es, el estatuto filosófico, es incompatible con el juicio del propio Strauss que corta su vínculo con la verdad, es decir, la postulación de la gloria como el sumo bien y del discurso como persuasión¹⁰⁰. Empero, la imagen solo se completa, sin embargo, escribe Lefort, cuando vemos que para Strauss Maquiavelo conoce también el límite de su proyecto, o que la gloria se ve siempre arrojada a la contingencia y que la suerte conserva su poder último. Así, la seriedad de su empresa se equilibra necesariamente con el placer de la expresión, alternando ligereza y gravedad, enseñanza y juego, interpreta Lefort.

El intérprete introduce una crítica a Strauss sobre este punto. Lefort afirma que, en la interpretación de Strauss, Maquiavelo busca sustituir la autoridad de la tradición por la suya propia, la cual a su vez se confunde a su vez con su deseo de gloria. Sin embargo, el autor debe

⁹⁹ Siguiendo a Lefort, a diferencia de Platón y Sócrates, que consiguen, por vía de la simulación, olvidar el interés inmediato, suspender *sus figuras* en el papel de *fundadores imaginarios* e introducir la reflexión en el orden del bien común, el pensamiento de Maquiavelo, “se agota en la descripción de la simulación del bien, en la conversión de la ambición privada en abnegación por la causa pública y en la efectuación de esta simulación en su propia obra de escritor.” (Lefort, 1972:134). En la institución de los nuevos principios, entendemos, siguiendo la lectura que hace Lefort de Strauss, hay *hybris* e irresponsabilidad.

¹⁰⁰ La relación con la política, argumenta Lefort, es puesta en juego en la relación con la palabra. Siguiendo el argumento de Lefort, vemos que, si comprendemos que el estatuto de este discurso es filosófico, debemos entonces adjudicarle las características del discurso socrático, donde es imposible disociar el objeto de la prueba del descubrimiento del objeto, donde no hay ningún garante de la verdad de lo que es dicho al margen del discurso mismo, es decir, al margen del movimiento que remite la palabra a la palabra, por la exigencia que ella misma se crea de responder a la cuestión que la instituye.

aportar la prueba para este juicio, es decir, Strauss debe justificar que el discurso maquiaveliano haya sido escrito en vistas a la gloria. Para Lefort, la única respuesta a esta cuestión en el texto de Strauss es el argumento de la propia presentación de Maquiavelo como fundador. Empero, objetará Lefort, este argumento no consigue ser esa prueba, de modo tal que la conclusión respecto de la motivación del pensamiento maquiaveliano por el deseo de gloria dependerá de un *desvío* de Strauss en su interpretación del sentido último del discurso¹⁰¹. Siguiendo a Lefort, Strauss no alcanza a percibir todo el sentido de la crítica de la autoridad que lleva adelante Maquiavelo. Aun concediendo que el discurso maquiaveliano persigue la destitución de la autoridad de la Biblia y de Aristóteles, también es preciso ver, añade el intérprete, que “la crítica excede necesariamente a su objetivo”: lo que se halla puesto en duda “es el estatuto mismo de un garante extraño a la prueba del saber”. Y agrega: “ahora bien, esta discusión es el resorte del discurso de la filosofía.” (Lefort, 1972:138)¹⁰².

Hasta este punto, hemos seguido el recorrido de Lefort a lo largo de tres contradicciones rastreables en el texto straussiano: Lefort se pregunta cómo entender a Maquiavelo como “maestro del mal” y “filósofo”, cómo entender el ataque a la religión y la postulación de una nueva filosofía normativa, y cómo entender el vínculo entre la intención de verdad y la intención de gloria. ¿Qué significan estas representaciones y cómo se articulan? Lefort se pregunta ahora por la intención de Strauss y *su* arte de escribir: ¿es Strauss el “maestro de la contradicción”, que “dispone del poder de desatar los nudos de su discurso”, o es esta maestría “un señuelo”? ¿Podemos descubrir un discurso verdadero siguiendo sus pistas, intentando descifrar su enigma, o acaso la escritura no encierra un secreto? A las contradicciones anteriores, por así decir internas al texto straussiano, Lefort agregará dos problemas o contradicciones más, vinculadas con el estatuto de la obra: la pregunta por la relación entre la

¹⁰¹ Según Lefort, para aportar aquella prueba deberíamos suponer que Maquiavelo busca la admiración de la posteridad, y persigue la inmortalidad de su obra como escritor: que Maquiavelo escribe “para los ‘lectores sabios’, para los ‘fundadores’ y para los ‘jóvenes’,” en definitiva, dice Lefort, “que se dirige a la multitud del porvenir que se beneficiará de la divulgación de sus principios.” (Lefort, 1972:139). Pero la interpretación de Strauss incluye también la afirmación de que el porvenir o la posteridad maquiaveliana no ha sabido comprender el sentido de su enseñanza, o que no consigue ver su innovación. Entonces, argumenta el intérprete, no parece haber un público apropiado, por su propia naturaleza, para satisfacer su deseo de gloria: “ni los sabios que tienen el deseo de saber, ni los fundadores cuya preocupación es acreditar su innovación fingiendo no haber tenido maestros, ni los jóvenes, dispuestos como están a recusar los valores comúnmente admitidos” (Lefort, 1972:139). Si Maquiavelo es efectivamente movido por el deseo de gloria, su público adecuado debiera ser la multitud de hombres que pueden ofrecerle “la representación del *gran Autor*” (Lefort, 1972:139). Pero Strauss nos persuade, dice Lefort, de que Maquiavelo no se dirige a la multitud –y tampoco podría sostener entonces su requisito de intelección-.

¹⁰² Lefort no explica esta proposición, pero podemos entender que el “garante extraño” podría ser tanto la trascendencia, como el lugar del intérprete soberano.

divulgación de Maquiavelo y el *esoterismo* de su escritura, y la pregunta por la relación entre la *novedad* y la *historia*.

La primera tensión se revela al enfocar la denuncia de Strauss a la falta de reparos de Maquiavelo, quien enuncia en nombre propio y abiertamente principios corrosivos para la ciudad¹⁰³, -principios conocidos por los antiguos pero comunicados con gran reserva-, y simultáneamente, el reconocimiento de Strauss del esfuerzo del florentino por comunicar su pensamiento con un lenguaje indirecto y de manera oblicua, buscando despistar al lector común. ¿Cómo comprender la relación entre la *divulgación* y la *disimulación* en el texto? Y, por otra parte, agrega Lefort: ¿cómo comprender la divulgación si los modernos, herederos de la enseñanza de Maquiavelo, no consiguen, en efecto, acceder a su enseñanza, según argumenta Leo Strauss? Esto es, si la posteridad maquiaveliana es corrompida por su enseñanza, y ya no consigue ver su novedad: ¿cuándo, en qué lugar, ocurre la divulgación? La ruptura en la interpretación straussiana entre Maquiavelo y los clásicos, dice Lefort, es tan oscura como la ruptura entre Maquiavelo y los modernos.

La respuesta de Strauss a estas preguntas sólo se encuentra, según Lefort, volviendo a la querrela de Maquiavelo con la religión. Maquiavelo, buscando destituir la distinción entre mundo terrenal y mundo supra terrenal en nombre de la verdad, o la referencia a la trascendencia, señala Lefort, terminaría por destruir también la distinción entre lo sensible y lo inteligible, entre lo justo y lo injusto, o entre filosofía y política¹⁰⁴. Al *divulgar*, Maquiavelo prueba que ignora la cautela que debe tener la filosofía, según Leo Strauss: “ofreciendo al público lo que solo la élite de los sabios debía conocer, anuncia el fin de la elite y pretende hacer de los políticos [...] los promotores de la verdad.” (Lefort, 1972:140). De este modo, la distinción entre filósofos y no filósofos es deshecha con la divulgación. Entonces, se pregunta Lefort, ¿hay acaso algo efectivamente nuevo en sus enseñanzas? Lo nuevo, repone Lefort, sólo ofrece entonces *una figura desarrollada del discurso de la corrupción* cuya inteligencia ya detentaban los clásicos. Para explicar esta proposición, Lefort señala, interpretando a Strauss, que Maquiavelo debe ser tratado como el César: mientras uno corrompe los principios de la república, el otro corrompe los de la filosofía. Pero si bien estos dos personajes parecen revelar “lo nuevo”, no consiguen “atentar contra la verdad de los principios que gobernaban la

¹⁰³ Estos son enunciados por Lefort: “la idea de lo que debe ser una sociedad conforme a la naturaleza les prohibía confundir el hecho con el derecho; la prudencia con la que alzaban acta de la injusticia da fe de la distancia de la filosofía respecto de la política y, también, de la certeza de que la institución del régimen justo, a pesar de su improbabilidad, era posible.” (Lefort, 1972:140).

¹⁰⁴ Siguiendo a Lefort, la obra de Maquiavelo instalará así una *indeterminación* en el corazón de su proyecto, y los términos anteriores, heredados de la tradición, no podrán ser reintroducidos sin más.

República y la filosofía, pues estos principios no excluían de ninguna manera la posibilidad de su subversión; al contrario, la implicaban, y el hecho de que se diese *de facto* no nos permite olvidar que no es ninguna otra cosa que lo que podía ser: corrupción.” (Lefort, 1972: 114). Entonces, tanto la filosofía como la República conciben la posibilidad de su corrupción. Lo *nuevo* en Maquiavelo, nuevamente, no puede ser para Leo Strauss sino la divulgación.

Esta última crítica de Strauss a Maquiavelo, argumenta Lefort, nos conduciría a la necesidad de restaurar “la enseñanza clásica en contra de la enseñanza maquiaveliana” que, en su intención de impugnar la enseñanza del cristianismo, había quedado atrapada, “en la órbita del discurso adverso”, es decir, que había reducido, en su crítica de la trascendencia presentada por el discurso religioso, la indagación sobre la naturaleza humana a la dimensión de la caverna.

Sin embargo, para Lefort, este retorno a los clásicos, genera una última contradicción, en la medida en que el pensamiento moderno, tal como es descrito por Leo Strauss, no parece estar en condiciones de llevar adelante tal retorno. El discurso moderno, comprende Lefort siguiendo a Strauss, era conocido en *su principio* por los clásicos, pero también lo eran las *condiciones de su éxito*, escribe Lefort. Para aclarar esta afirmación, debemos recurrir al contrapunto de Lefort aquí con el texto straussiano. Lefort sigue el argumento de Strauss hacia el final del último capítulo de *Thoughts on Machiavelli* (pp. 298-299), y repone la comprensión que, según Strauss, los clásicos tenían de la distancia entre la *ciencia* y la *práctica*: la *ciencia*, según los clásicos, debía permanecer necesariamente como *teórica*, dado que su uso para fines prácticos podía conducir, potencialmente, a una “tiranía universal”¹⁰⁵. Sin embargo, habían tenido que hacer una excepción crucial en el arte de la guerra, esto es, respecto de la aplicación de la ciencia al desarrollo de innovaciones para defender la ciudad. Esta excepción, señala Lefort siguiendo a Strauss, pavimentó el camino para un *uso expansivo* de la ciencia para fines prácticos. Sin embargo, el cambio moderno no se deriva del hecho bruto de estas innovaciones, argumenta siguiendo a Strauss, sino del *uso práctico de la ciencia* que las hace posible, que antes permanecía siempre teórica. Así, podemos comprender siguiendo la interpretación de Strauss que los clásicos concebían la necesidad de sujetar la práctica a la teoría, afirma Lefort, pero también concebían la eventual incapacidad futura de comprender esta necesidad: “una incapacidad siempre virtual pero siempre pensada en la teoría”, escribe. Entonces, “sólo la incapacidad de los hombres para la teoría”, interpreta, “cabría oponer a la enseñanza de los

¹⁰⁵ Al respecto, ver el argumento de Strauss en *Derecho Natural e Historia*: la ciencia es esencialmente teórica y la liberación de la tecnología de restricciones políticas y morales no puede sino conducir a consecuencias desastrosas. (Cfr. Strauss, NRH: 23).

clásicos” (Lefort, 1972:143). Es decir, lo único que podemos pensar por fuera de la enseñanza de los clásicos es una insuficiencia, o una incapacidad para comprender que la *teoría* debe gobernar a la *práctica*, entiende Lefort, leyendo a Strauss.

Este, entendemos, es uno de los puntos de contención quizás más finos entre Lefort y Strauss, y gira en torno a lo que podemos restituir como el modo adecuado de *comprender la novedad* en la historia. El desarrollo de la tecnología sin la supervisión de la teoría conduce, como vimos, al “uso pervertido de la ciencia”, y consecutivamente, señala Lefort siguiendo a Strauss, a “la ruina de la posibilidad de instituir un régimen conforme a la naturaleza”¹⁰⁶. Es decir, conduce a la decadencia de la idea del Estado justo por naturaleza, idea en el corazón de la enseñanza de los clásicos que, aunque *concebida como imposible*, su realización *podía operarse* a través de la confluencia entre el sabio y el gobernante.

Comprendemos ahora que, para Strauss, según interpreta Lefort, en la modernidad se deshabilita completamente la idea del mejor régimen, incluso como arquetipo o modelo ideal. En este sentido, Lefort escribe: “Strauss, por lo tanto, llama a la restauración de la enseñanza de los clásicos a partir de premisas cuyo análisis del mundo moderno destruye su eficacia; o, por mejor decir, convierte *prácticamente en utópico* aquello que piensa *nunca ha tenido el estatuto de la utopía*; restablece una *distancia entre la filosofía y política* que, según su propio argumento, Platón nunca habría aceptado” (Lefort, 1972:143. Nuestro énfasis). Esta afirmación de Lefort apunta a señalar que el juicio de Strauss respecto del pensamiento moderno, o el punto de llegada de la corrupción del pensamiento clásico, impone una dificultad a la tarea de restauración de la enseñanza de los clásicos, o destruye su eficacia. Entonces entendemos que, según Lefort, habría una tensión entre la premisa de Strauss respecto de la imposibilidad de concebir, siquiera como utopía, la idea del mejor régimen, o la confluencia entre sabio y gobernante, o entre el filósofo y el político, y su recuperación del pensamiento clásico en estos términos. Es decir, convierte en *prácticamente utópico*, algo que consideraba no era utópico para los clásicos; vuelve imposible la confluencia entre filosofía y política cuando, según su argumento, para los clásicos éstas no se dejaban dividir.

¹⁰⁶ Lefort liga estos dos puntos sin detenerse en precisiones, y añade que aquello que conduce a la disipación de la idea del Estado justo por naturaleza es el hundimiento de una “jerarquía natural”, la abolición de la división entre “ciencia” y “trabajo servil”, y la “destrucción de los límites de la ciudad y la mezcla de los pueblos”. Las tres dimensiones del cambio que “no se podría olvidar” descritas por Lefort podrían pensarse como análogas a las tres esferas que el autor distingue en una obra posterior, cuya des-imbricación es característica de la mutación simbólica en la modernidad: la esfera del poder, del saber y de la ley. (Cfr. Lefort, 1985: 84).

En este sentido, Lefort argumentará que parece haber, o bien una irreversibilidad, marcada por el despliegue del uso práctico de la ciencia -el *uso pervertido de la ciencia*, leíamos-, que no permite reponer la idea del estado justo, es decir, hay una novedad; o bien tal posibilidad, la posibilidad de alcanzar el mejor régimen, nunca había sido, en efecto, una posibilidad, tampoco en el pensamiento clásico. El desarrollo de estos argumentos conduce así a Lefort a afirmar que la reflexión de Leo Strauss se encuentra en una encrucijada: o bien Strauss no consigue dar cuenta de lo nuevo en el pensamiento de Maquiavelo, es decir, que efectivamente hay una novedad en la imposibilidad práctica de operar el mejor régimen, o bien, desconoce el sentido de la filosofía clásica, es decir, que aquella posible confluencia del sabio y el gobernante debe ser revisada, o era también para los clásicos imposible. Así entendemos que Lefort se pregunta por la posibilidad de que el mejor régimen quizás haya permanecido, para los clásicos, como utopía, y en este sentido, también la diferencia entre filosofía y política. Lefort agrega en seguida: “Nuestra intención no es llevar más lejos la cuestión”, y detiene su reflexión, tan solo para referirse, en seguida, al tema de la relación del *interprete* filosófico con el *discurso* filosófico, para Leo Strauss.

Dejando la indagación de las contradicciones en este punto, Lefort busca esclarecer qué posición ocupa el intérprete, esto es, Leo Strauss, ante el discurso maquiaveliano. A primera vista, esta posición, y el referente con el que se articula, son indeterminados, dice. “Leo Strauss estudia a Maquiavelo como filósofo; ahora bien, el lugar de la filosofía no es identificable”. Pero al investigar su procedimiento, comprendemos que la filosofía es el referente; “lo que es, se designa, se circunscribe, en la figura de una enseñanza, de la Gran enseñanza. La conversión de la filosofía en enseñanza, la aparición de *La Filosofía* en el discurso filosófico, su denominación como filosofía clásica, su encasillamiento, tiene como consecuencia ineludible que el intérprete a pesar de las apariencias no estudie a Maquiavelo, es decir, que jamás ponga en juego sus principios en la aventura que instituye la lectura de la obra.” (Lefort, 1972:143). Strauss fuerza la obra a hablar sobre la filosofía, otorgándole el estatuto de enseñanza y a Maquiavelo el lugar de Maestro con un poder soberano sobre sus pensamientos, interpreta Lefort.

Para Lefort, Strauss ocupa la posición de filósofo, *gran enseñante*, y reduce el discurso del otro a ser un momento del suyo. “Si en este discurso nada hay que escape al designio de su autor, es porque ningún pensamiento podría escapársele a él mismo. La seguridad de su propia intención le es garantizada por la que él presta a este autor, que no es *autor*, sino porque engendra libremente sus pensamientos” (Lefort, 1972:144). Como lector, Strauss se hace autor

del discurso de Maquiavelo y la diferencia entre lectura y escritura es abolida idealmente. “No es azar que diga que Maquiavelo hace una mitad del camino saliendo al encuentro de su lector y deje a éste el cuidado de recorrer la otra mitad. Mediante su operación, las dos mitades son unidas” (Lefort, 1972:144). Strauss sugiere así, indica Lefort, que *todo es legible*. Entonces, concluye el intérprete, la respuesta a la pregunta por como leer a Maquiavelo está oculta, porque no nace de la lectura. Por el contrario, la lectura se ordena en función de la respuesta, que deriva de la concepción de la enseñanza, o la posición del enseñante. Strauss hace así, argumenta Lefort, un uso ilegítimo de las advertencias de Maquiavelo respecto de cómo es preciso leerlo: en su lectura, los silencios de la obra sólo admiten *una* interpretación particular¹⁰⁷.

Finalmente vemos, señala Lefort, que al instalar en el corazón del discurso maquiaveliano la crítica de la Biblia, Strauss se priva de pensar el alcance de la interrogación política de Maquiavelo. Así, Strauss no se pregunta por el hecho de que el conflicto de clases sea percibido como dato natural, que la cuestión de la división subyazca a todas las preguntas acerca del poder, la naturaleza y la diferencia entre los regímenes y las modalidades históricas de existencia del Estado, replica Lefort: “se olvida de interrogarse sobre esta proposición incontestablemente insólita y nueva, según la cual la causa de la grandeza de Roma reside en la desunión: proposición crucial, pues conduce a reconocer que en el origen de la república no hay una fundación –la acción de un fundador–, como se suele imaginar, a partir del ejemplo de Esparta, sino un conflicto, en el que se deja entrever una división originaria del cuerpo social” (Lefort, 1972:148). Strauss, en suma, según Lefort, ignora la *novedad* de la afirmación de Maquiavelo respecto de la relación de la división de clases con la división entre lo social y lo político, y con el modo de generación del poder¹⁰⁸. La proposición es para Lefort crucial, en tanto ubica en el *origen* de la República, antes que una *fundación*, un *conflicto*, y revela una división originaria del cuerpo social. Esta cuestión que atraviesa la obra, dice Lefort, es borrada; Strauss no quiere reconocer la cuestión del *origen* en el discurso de Maquiavelo; le es esencial ocultar esta cuestión bajo la de la *fundación*¹⁰⁹. Finalmente, Strauss, según Lefort, no consigue

¹⁰⁷ Lefort concluye que, si bien es fecundo interrogar los silencios de Maquiavelo como los signos de una intención, nada nos autoriza a concluir que el discurso se ordena en torno a cuestiones que se señalan por su ausencia. El análisis de Strauss de las omisiones y transgresiones del discurso de Maquiavelo se operan dentro de límites fijados de antemano. “Strauss afirma que la intención de la obra de Maquiavelo se reconoce en su silencio a propósito de la justicia y del alma. Ahora bien, este silencio no está en el interior del discurso, no está determinado por su vinculación a una palabra.” (Lefort, 1972:145).

¹⁰⁸ Lefort considera que Leo Strauss desatiende los argumentos de los primeros ocho capítulos de *Discursos*, donde Maquiavelo trata la cuestión de los tumultos de un modo que “da fe de una ruptura clamorosa con la tradición”. Esto es para Lefort una *negligencia* de parte del autor. (Lefort, 1972:147).

¹⁰⁹ La diferencia entre fundación y origen es intrincada. También en la relación entre Sócrates y Maquiavelo, la filosofía política clásica y moderna. Para un tratamiento del problema, ver Meier, 2017: 80, nota 106.

-o evita- dar cuenta del problema fundamental de la *división* para Maquiavelo. La restauración straussiana de lo que considera como la enseñanza clásica tiene ese precio: la diferenciación entre filosofía y política le prohíbe *leer la cuestión original* en el despliegue de la cuestión de la política –entendemos, en el orden del acontecimiento–.

Al llegar a este punto vemos entonces cómo Lefort avanza en su reposición a través de las contradicciones que lee en la obra de Leo Strauss, para terminar presentando en la última contradicción su punto de conflicto más radical con esta interpretación: esto es, la cuestión de la interpretación de la novedad en la historia. Lefort no busca resolver la contradicción de Strauss y decide tratar este problema a través de la tensión entre el lector, el escritor y el autor, es decir, a través del estudio de la relación del intérprete con la obra o de la exégesis straussiana. De este modo, el recorrido de la crítica es circular: Lefort vuelve al comienzo, a la pregunta por la lectura adecuada o justa de Maquiavelo. Introduce ahora su última crítica: el lugar que adquiere el intérprete ante el texto en la obra straussiana es el de aquel que sabe de antemano a donde lo conduce la lectura. Maquiavelo, desde esta perspectiva, solo puede ser leído en su insuficiencia. La *filosofía* determina la indagación, y el lugar del *filósofo*, colocado en el lugar del enseñante, instituye la representación de un discurso enteramente referido a sí mismo, centrado sobre su principio, que absorbe en sí el discurso del otro. El acontecimiento solo es legible como momento de la interpretación filosófica; la novedad, señala Lefort, no puede entonces sino ser corrupción o ignorancia. La representación del poder, por su parte, queda “deteniendo *de derecho*” la potencia de referir todas las operaciones de los súbditos a su adecuada medida, escribe el intérprete. Así, Strauss evita dar cuenta de la división originaria del *discurso social* (el conflicto de humores), como de la *división originaria* del *discurso en la obra y en la institución* de la *interpretación* (lectura y escritura).

La crítica de Lefort a Strauss, entonces, tras el recorrido por *Thoughts on Machiavelli*, señala que éste no puede sobrepasar el horizonte que él mismo instituye. Es decir, Strauss interpreta y mide la reflexión de Maquiavelo desde un fundamento externo a la obra, que es la filosofía clásica. Este fundamento externo a la obra, vemos, implica tanto un *contenido específico* –la filosofía clásica y sus enseñanzas–, como un *estilo particular* –el arte de leer y escribir en función de la transmisión de una enseñanza–. La justificación para la comprensión de la escritura y lectura, o la relación del autor con el lector a través de la obra, se organiza en términos de *enseñanza*, entiende Lefort, y ésta carece de un fundamento *en* la obra: esta característica de la obra filosófica es adjudicada por Strauss al discurso, en función de su interpretación de la filosofía clásica. El tercer eje de la crítica es el punto de llegada de un juicio

operado bajo este punto de mira: Maquiavelo *se desvía de la filosofía clásica*. El desvío no puede sino interpretarse como falta de comprensión o comprensión inadecuada, es decir, como error o corrupción, que en ambos casos implica una incompreensión de la naturaleza de la filosofía. La causa para la equivocación de Maquiavelo o su incapacidad de comprender adecuadamente la tarea filosófica se liga a su querrela con la Biblia.

Luego de un recorrido por las críticas de Skinner y Lefort a Strauss, vemos que la particular dimensión hermenéutica es foco de perplejidad, y que estos pensadores deciden embarcarse en una elucidación de lo que implica, en efecto, una exégesis tal. Los respectivos estudios de uno y otro tienen puntos de partida particulares, que definen distintos modos de entender las dimensiones del arte de escribir y de leer de Strauss, así como también su crítica al historicismo y la reivindicación de la posibilidad de pensar problemas permanentes de la filosofía política.

Como hemos intentado mostrar, Skinner entiende que las premisas que organizan la lectura o el “método” de Strauss se ven debilitadas por imponer un rechazo al análisis adecuado de los usos y sentidos de las palabras en sus determinados contextos, o a exceder la lógica netamente textual de interpretación. Así entiende que el arte de leer y de escribir de Leo Strauss es parte de un método que busca acabar con todos los significados de una obra filosófica atendiendo puramente la dimensión del texto. Incluso más, sostiene que el arte de escribir y de leer implica un forzamiento del texto en función de la búsqueda de una coherencia artificial. La crítica de Tarcov nos permitió ver con mayor claridad la réplica fundamental de Skinner a Strauss, y ganar claridad en torno a los argumentos straussianos: si para Skinner Strauss apunta, con la tesis de la permanencia de los problemas filosóficos, a un contenido específico de las obras filosóficas, que tornaría estéril un análisis de los tiempos de la obra, la respuesta de Tarcov indica, por su parte, que esta crítica termina por postular una premisa historicista, y que el texto straussiano responde antes a una pedagogía que a un corpus de ideas transmitido entre obras filosóficas.

Lefort por su parte, enfoca también en su interpretación la pregunta hermenéutica, pero sin embargo, organiza su lectura en función de otra serie de preocupaciones. Lefort busca en primer lugar entender lo que Strauss da a su lector a pensar, y seguir sus pasos aceptando sus reglas de escritura y de lectura. La crítica de su método se liga a la crítica de las conclusiones a las que arriba en su puesta en marcha: el problema para Lefort se ubica en la introducción de una premisa que no nace de la lectura del texto como contrapunto para leer una obra filosófica. Strauss construye una representación de *la filosofía* que opera en toda su exégesis a la manera

de vara o medida verdadera para leer, argumenta. Así, la interpretación se ve falseada en la incapacidad de dar un fundamento en la obra a su premisa.

Tras repasar estas dos interpretaciones, el lector tiene ya la impresión de un nuevo movimiento de recepción en la academia. Es interesante para nuestra comprensión notar que *Meaning and Understanding* de Skinner, pese a haber sido publicado por primera vez en la revista norteamericana *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 en 1969, es un trabajo producido al otro lado del Atlántico, en el contexto de una academia con preocupaciones particulares, que más tarde será considerada como “la escuela de Cambridge”¹¹⁰. La interpretación de Lefort es publicada por la editorial Gallimard en París en 1972, lejos también de la academia norteamericana. Considerando la profundidad y enfoque de estos dos estudios, quizás podamos razonar que la distancia de los intérpretes respecto de la academia en donde la obra de Strauss se inscribe inmediatamente, esto es, en Estados Unidos, pueda haber facilitado el acceso a *Thoughts on Machiavelli*, o interrogar la obra en su novedad.

1. 3. El legado de Strauss y la escuela *straussiana*

La “historia” de la recepción de la obra de Strauss, como señalábamos, está marcada por un punto de inflexión, que es la muerte del autor en 1973. Alrededor de ese año, comenzamos a ver una serie de artículos dedicados a pensar el “legado” de Strauss, su enseñanza, y el sentido de su empresa intelectual. En estos textos, algunos discípulos de Strauss se proponen discutir la obra del maestro, con particular énfasis en la novedad de su aproximación a los pensadores del pasado, esto es, buscando dar a ver la relevancia de su proyecto filosófico en el marco de la *political science* predominante en la academia norteamericana. El libro sobre Maquiavelo, veremos, no es, en estas ocasiones, objeto de un análisis particular, y recibe en contadas ocasiones un abordaje en profundidad. Sin embargo, *Thoughts on Machiavelli* aparece ahora como uno de los trabajos paradigmáticos de Leo Strauss, donde el autor supo exponer con vehemencia su “arte de escribir”, así como también presentar ciertas nociones que pasarían a formar parte de su narrativa, como por ejemplo “la querrela entre antiguos y modernos”, y “el rol” de Maquiavelo como “fundador” de la modernidad.

Por otra parte, a lo largo de la década del 70’, veremos cómo comienzan a demarcarse ciertas líneas distintivas de reflexión en torno al estudio de la así llamada “historia de las ideas”.

¹¹⁰ Skinner fue nombrado *lecturer* en la Universidad de Cambridge en 1965. Cfr. “La Historia De Mi Historia: Una Entrevista Con Quentin Skinner” en Bocado Crespo (Ed.) 2007: 45. “Meaning and Understanding...” es publicado cuatro años más tarde, en este contexto (1969).

Como vimos, la discusión de Quentin Skinner en 1969 respecto del *método* de Strauss inaugura este debate, poniendo en escena el modo en que, desde la Escuela de Cambridge, comenzaba a entenderse la obra de Strauss. En este contexto, *Thoughts on Machiavelli* ingresa como uno de los textos clave de la “escuela straussiana” y, hacia la mitad de la década, tendrá lugar una nueva vuelta sobre la cuestión: el libro se colocará en el centro de un debate particular entre dos pensadores, Harvey Mansfield y John Pocock, enfrentando una vez más a la “escuela straussiana” y la “escuela de Cambridge”.

A. Legados

En diciembre de 1973, en un homenaje a la obra de Leo Strauss, cuatro de sus estudiantes, Walter Berns, Herbert J. Storing, Harry V. Jaffa, y Werner J. Dannhauser publicaron un artículo titulado “The Achievement of Leo Strauss”¹¹¹. En este texto los autores se proponían, en palabras de Berns, “intentar, por más inadecuado que sea, [...] dar cuenta de este hombre y de los aspectos de su trabajo.” (Berns, 1973:1347). Cada uno de estos intérpretes enfoca distintos aspectos de la obra de Strauss, con miras a dar una visión de conjunto y poner de relieve las líneas centrales de su pensamiento. Los cuatro, sin embargo, reponen en particular las críticas disruptivas de Strauss a la *political science* de la época, y se ocupan de indagar en las controversias que, hacia el interior de la academia norteamericana, se comenzaban a desatar en torno a la obra de Strauss y su persona. Este documento prefigura algunas de las características que fue adoptando la recepción de Strauss en estos años, marcada por la intención de poner en valor la obra de Strauss y correrla de los cada vez más frecuentes clichés que comenzaban a rodearla.

En esta publicación de 1973, Jaffa comentará la lectura de *Thoughts on Machiavelli* y la cuestión de la enseñanza maquiaveliana, ligando la crítica de Leo Strauss a la modernidad con

¹¹¹ H. Jaffa es uno de los estudiantes de Strauss más antiguos, formado en The New School for Social Research, en Nueva York, donde Strauss dictó clases durante los años 1938 y 1948. Jaffa formará parte -o dará origen, según la interpretación del matrimonio Zuckert, en su análisis de la escolaridad straussiana- a una línea de pensamiento straussiano denominada “West Coast Straussians”, caracterizada por el énfasis en las preguntas políticas de Strauss. Los straussianos de la *costa oeste*, señalan los Zuckert, son “los más abiertamente políticos” de los straussianos, y los más fáciles de identificar en el espectro político americano. Existe otra escuela, opuesta a los straussianos del oeste, y es el grupo usualmente llamado “East Coast Straussians”, caracterizado por el énfasis opuesto, es decir, por un interés principalmente filosófico en la obra de Strauss. Dentro de este último grupo se encuentran exalumnos de Strauss como Thomas Pangle y Harvey Mansfield, así como también Allan Bloom y Walter Berns. También existe una tercera escuela de pensamiento straussiano, “Midwest Straussians”, que se caracteriza por una posición que rechaza la afirmación de Strauss respecto de la “maldad” de la modernidad. Algunos de los pensadores de esta escuela son Joseph Corpsey, Ralph Lerner, y Herbert Storing, así como también Martin Diamond, quien dio el mayor despliegue teórico a esta “facción del straussianismo”. (Cfr. Zuckert y Zuckert, 2006: 228-252). A lo largo de esta tesis veremos aparecer a varios de estos pensadores, cada uno adoptando una posición particular respecto de la obra de Strauss, y dando lugar también a ciertas polémicas.

el lugar clave que posee la obra de Maquiavelo en la historia de la filosofía política: Leo Strauss “en una larga serie de obras culminando en *Thoughts on Machiavelli*, reveló las raíces maquiavelianas de la modernidad y de la enseñanza específica de los modernos.” (Jaffa, 1973: 1353). Con una referencia a la reseña de Kendall (1966), a la que ya nos hemos referido, Jaffa se pregunta por la posición de Strauss ante Maquiavelo: “Kendall observa correctamente que Strauss no habría podido penetrar el origen maquiaveliano de la modernidad si él mismo no hubiese trascendido esos orígenes. Maquiavelo había negado que la vida política pudiera ser guiada por lo más alto. Sin embargo, Strauss, [...] negó silenciosamente esta negación.” (Jaffa, 1973: 1353). Siguiendo a Jaffa, este es el punto de partida para todas las indagaciones de Strauss. El intérprete nos remite al prefacio de Strauss a la traducción al inglés de *Die Religionskritik Spinozas*, publicado en 1965, para permitirnos enfocar este postulado con claridad: es más seguro, dice allí, tratar de entender lo bajo en la luz de lo alto, que lo alto en la luz de lo bajo, ya que sólo así no se distorsiona lo alto y se permite a lo bajo la libertad de revelarse completamente¹¹². Jaffa distingue dos niveles de análisis en la obra de Strauss: un nivel práctico, constituido por la articulación de la diferencia entre *antiguos* y *modernos*; y un nivel puramente teórico, donde la diferencia entre *razón* y *revelación* constituye el eje. Son estos últimos dos principios aquellos que representan, para Jaffa, la alternativa más fundamental, a la pregunta más fundamental: cómo debe vivir el hombre. La modernidad aparecerá para Strauss, señala el intérprete, como el más determinado y comprensivo esfuerzo humano por *escapar* del dilema que emerge de los conflictos engendrados en la vida política por estos principios rivales¹¹³. Maquiavelo, entonces, concluye Jaffa, encabeza para Leo Strauss esta empresa. Su estudio permitió a Strauss, escribe, ver con claridad el punto de inflexión de una tradición de pensamiento, y su proyecto de solución a este conflicto, operado a través de un “rebajamiento” de los fines del orden político.

En la línea de los trabajos en torno al legado de Strauss, un artículo de David Schaefer publicado con el título “The Legacy of Leo Strauss” en 1974, presenta un estudio del Maquiavelo de Strauss, también desde la perspectiva de “la crisis de la modernidad”.

¹¹² Ello no implica, señala Jaffa, desde ya, que la filosofía política se guíe por una comprensión de lo alto: “La filosofía política, Strauss solía decir –y escribir- está constituida esencialmente por preguntas permanentes, para las cuales no hay respuesta final.” (Jaffa, 1973: 1353). De este modo, contemplar la alternativa moderna a la luz de las preguntas permanentes es ya en sí misma una perspectiva en el horizonte del pensamiento clásico. Esta intención de Strauss implica reponer la posibilidad de pensar distinciones, implica reabrir la querrela entre antiguos y modernos. (Cfr. Strauss, “Preface to the English Edition” en *Die Religionskritik Spinozas*, 1965:2).

¹¹³ Según Jaffa, Strauss no creyó que los principios de la razón y la revelación pudieran ser reducidos el uno al otro, por lo tanto, no creyó en la posibilidad de una síntesis. Por nuestra parte, podríamos agregar que tampoco la posibilidad de un *empate* parece posible para Strauss (Cfr. NRH, II: 39). Esta cuestión y sus distintas modulaciones reaparece en casi todas las lecturas de los intérpretes de Leo Strauss, podríamos afirmar.

Maquiavelo, señala Schaefer, habría sido para Strauss el *arquitecto* de la modernidad: “Fue Maquiavelo quien inició el proyecto moderno de garantizar el radical empobrecimiento de la condición humana a través de una suerte de ‘ilustración’”, escribe Schaefer. Entonces, si Strauss buscó avanzar sobre el pensamiento de Maquiavelo rescatándolo de la “ofuscación” de los estudiosos contemporáneos que, herederos de su enseñanza e incapaces de percibir críticamente su empresa, lo habían reducido a figuras clichés como “un mero teórico del ‘poder político’” o “un portavoz del ‘espíritu del renacimiento’” (Schaefer, 1974:144), este rescate, según el intérprete, responde tanto a la necesidad de poner en evidencia la profundidad y grandeza del proyecto maquiaveliano, así como también, la intención de dar a ver los puntos controvertibles de esta empresa; solo así se torna posible un cuestionamiento verdaderamente radical de los principios raíces de la política moderna, argumenta Schaefer. Siguiendo al intérprete, para conseguir una comprensión completa de *Thoughts on Machiavelli* es preciso en primer término penetrar profundamente en la propia enseñanza de Maquiavelo, usando el comentario de Strauss como guía. Es decir, la intención del autor sólo se da a ver cuándo conseguimos *pensar el pensamiento* de un filósofo seriamente, sin asumir que es hijo de su tiempo o que los valores no pueden ser racionalmente criticados o fundados, escribe: “La verdad no es una fórmula o doctrina a ser memorizada: solo forzando al lector a *emular el proceso de razonamiento* que el propio autor ha tenido que atravesar, puede ese autor comunicar su visión de la verdad al lector.” (Schaefer, 1974:141. Énfasis nuestro). Schaefer concluye reflexionando en torno a la tarea puesta en marcha por Strauss en el contexto de la academia norteamericana, y su diagnóstico respecto de la decadencia de la modernidad, iniciada por Maquiavelo y su obra. Señala al respecto que Strauss buscó, a través de la interpretación e iluminación de los escritos de los grandes filósofos del pasado, llevar adelante un movimiento de restauración de los problemas permanentes de la filosofía política.

Allan Bloom¹¹⁴, también discípulo de Strauss, publicó en 1974 un artículo titulado “Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973”. El comentario de Bloom describe la obra de Strauss como el resultado de “una vida filosófica, dedicada al entendimiento de la vida filosófica, en un tiempo en que la filosofía no puede ya dar cuenta de sí misma y los filósofos más modernos han abandonado la razón y por ende la filosofía, a favor del deseo o del compromiso” (Bloom, 1974: 37). Strauss estudia la razón del abandono de la razón,

¹¹⁴ Allan Bloom fue alumno de Leo Strauss en la Universidad de Chicago. Como señalan los Zuckert en su trabajo de 2006, “Sin duda, el estudiante más conocido de Strauss es Allan Bloom, y el libro más ampliamente leído (o poseído) producido por alguien con influencia straussiana (incluido el mismo Strauss) ha sido *The Closing of the American Mind*.” (Zuckert y Zuckert, 2006:231). Como veíamos en la “geografía straussiana”, Bloom forma parte de los “East Coast Straussians”.

razonablemente, dirá Bloom; se enfrenta a las afirmaciones contemporáneas para desafiar su validez, para cuestionar el estatuto de su auto-proclamada superioridad respecto de la “vieja filosofía”. Para ello, lo primero era recuperar la filosofía anterior y considerar seriamente las preguntas permanentes como alternativa al pensamiento moderno¹¹⁵.

Bloom realiza una categorización de la obra de Leo Strauss y distingue tres fases en el desarrollo de su obra, entendido como proceso continuo de profundización. En primer lugar, lo que denomina el Strauss “pre-straussiano”, representado por tres libros: *Die Religionskritik Spinozas* (1930), *Philosophie und Gesetz* (1935) y *Hobbes’ Politische Wissenschaft* (1936). Siguiendo a Bloom, estos trabajos tratan las preocupaciones filosófico-políticas inmediatas de Leo Strauss y poseen la forma de los libros propiamente modernos, lo que implica que Strauss hace sus propias preguntas a los autores, y aún no ha encontrado el modo de pensar las preguntas que ellos mismos se hacen. La segunda fase está dominada, según Bloom, por el descubrimiento de la escritura esotérica, “que es idéntica a su descubrimiento de la antigüedad y por ende de una alternativa real.” (Bloom, 1974:383). Tres libros caracterizan este período: *On Tyranny* (1948), *Persecution and the Art of Writing* (1952), y *Natural Right and History* (1953). A través de estos libros, señala el intérprete, Strauss pone en escena la tensión entre antiguos y modernos, buscando mostrar que la alternativa moderna era efectivamente una alternativa. La tercera etapa está caracterizada por un total abandono de la forma y el contenido de la academia moderna. Strauss se entrega a la comprensión de los autores “tal como ellos se comprendieron a sí mismos” y “habla con ellos como uno hablaría con un sabio y sutil contemporáneo sobre la naturaleza de las cosas.” (Bloom, 1974: 385). A través de estos libros, Leo Strauss busca restaurar una perspectiva *naive*, escribe Bloom, que implica a su vez recuperar la noción de la centralidad de la búsqueda de la verdad para el filósofo. Este grupo de obras comienza con *Thoughts on Machiavelli* (1958) donde Strauss da su última declaración respecto de la querrela entre antiguos y modernos, según el intérprete. Maquiavelo encuentra un lugar como fuente del pensamiento moderno y primer corte radical con la filosofía política platónico-aristotélica. Strauss, señala Bloom, pudo ver, desde los ojos de un hombre que verdaderamente comprendió a los antiguos, cómo aparecieron éstos ante él, cómo los objetó y cuál fue su innovación. Pero *Thoughts on Machiavelli*, añade, es mucho más que un libro en el sentido ordinario, en la medida en que propone y enseña un estilo de vida: “Primero, uno debe conocer el texto de Maquiavelo muy bien y tenerlo siempre a mano. Tan pronto como uno comienza a conocer a

¹¹⁵ La filosofía antigua o anterior no implica el retorno a una tradición con una serie de afirmaciones que constituyen su dogma, dice Bloom: “Comenzar con las cosas humanas, salvarlas de la reducción a lo no-humano, y entenderlas en su particularidad, era el modo socrático.” (Bloom, 1974:377).

Maquiavelo, uno ve que éste no puede ser plenamente comprendido sin conocer primero los textos de Livio muy bien. Uno debe primero leerlo por sí mismo para tratar de formar una interpretación lívica de Livio, para luego dejar que Maquiavelo actué como guía hasta llegar a la interpretación maquiaveliana de Livio. Reconociendo la diferencia entre estas dos interpretaciones uno tiene el primer indicio de lo que se trata Maquiavelo.” (Bloom, 1974:391). Vemos entonces que el libro de Strauss mantiene la misma relación con los libros de Maquiavelo, que la obra de Maquiavelo tiene con los libros de Livio. Así el estudio de la obra nos fuerza a involucrarnos en una reflexión, donde la tarea no tiene fin, evocando constantemente el asombro. “Uno aprende qué significa vivir con libros” (Bloom, 1974:391). Esta es la alternativa de vida filosófica, escribe, y su experiencia nos es otorgada *en el estudio* de la obra de Strauss.

Siguiendo a Bloom, es en los escritos de su último período donde Strauss efectivamente ofrece su propio pensamiento, donde hace un análisis concreto de los fenómenos, de la vida política, y de las articulaciones posibles del alma. En el segundo libro de esta serie, *The City and Man* (1964), Strauss se mueve de Aristóteles a Platón, y a Tucídides. Este es, según Bloom, el intento de Strauss de reconstruir la querrela entre la ciudad divina y la ciudad natural, cuyo incidente más notable fue la ejecución de Sócrates. Los tres libros que siguieron, señala, están dedicados al pensamiento de Sócrates, a través del estudio de Aristófanes y Jenofonte¹¹⁶. El último libro publicado por Strauss fue su primer libro sobre Platón, y presenta una interpretación del último libro de Platón, *Las Leyes*. En este trabajo, apunta Bloom, Strauss reflexiona sobre el filósofo en la ciudad real.

Strauss, escribe Bloom, fue criticado por muchos de sus lectores por no hablar en el lenguaje y con el acento del discurso contemporáneo. Sin embargo, agrega: “Su falta de popularidad era antes un acto del deseo que una sentencia del destino.” (Bloom, 1974:388). En este sentido, Allan Bloom también, como los demás autores de esta sección, introduce una reflexión en torno al modo en que la academia norteamericana aprehendía el proyecto filosófico de Leo Strauss.

B. Dos escuelas

En estos años, la obra de Leo Strauss en general en la academia angloparlante no dejó de despertar debates y polémicas. El libro sobre Maquiavelo, en particular, como señalábamos,

¹¹⁶ Bloom se refiere a *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socrates* (1972) y *The Argument and the Action in Plato's Laws* (1975).

permanece al margen de los estudios en profundidad. Sin embargo, en el contexto de la disputa entre discípulos y no discípulos, o entre lo que comenzaba a configurarse como la “escuela straussiana” y otras “escuelas”, un comentario sobre *Thoughts on Machiavelli* da la ocasión para un debate en particular entre J.G.A. Pocock y Harvey Mansfield.

Harvey Mansfield es el alumno de Leo Strauss que dedicó la mayor parte de su obra al estudio de Maquiavelo. Su deuda con la interpretación straussiana es difícil de medir, en tanto opera conscientemente sobre los textos de Maquiavelo siguiendo tanto las reglas de lectura de Strauss -esto es, las estrategias de escritura oblicua que describe Leo Strauss y adscribe a Maquiavelo- así como también, aceptando muchas de las *representaciones* que ofrece Strauss para presentar a Maquiavelo¹¹⁷. No es nuestra intención presentar aquí el grueso de la obra de Mansfield sobre Maquiavelo, pese a que su lectura pueda ser relevante, en la medida en que responde a una particular aproximación a los escritos de Leo Strauss. Cabe mencionar algunos de los artículos que publica desde fines de los 60’ y durante la década del 70’, donde el autor aborda distintos tópicos maquiavelianos, preocupado por comprender, en primer término, su relación con la modernidad. En cuatro artículos diversos, “Burke and Machiavelli on Principles in Politics” (1967), “Machiavelli’s New Regime” (1970), “Party and Sect in Machiavelli’s *Florentine Histories*” (1972a) y “Necessity in the Beginnings of Cities” (1972b) -luego compilados en su libro *Machiavelli’s Virtue* (1996)- la pregunta de Mansfield gira en torno, a grandes rasgos, al modo en que la modernidad alcanza su forma, enfocándose en algunas de sus características para indagar en la influencia de las innovaciones introducidas por Maquiavelo y su pensamiento sobre ellas¹¹⁸. Mansfield organiza así su interpretación de Maquiavelo en estos trabajos en función de una consideración arquetípica, plausible de ser extraída de la lectura de *Thoughts on Machiavelli*, a saber, los orígenes maquiavelianos de la modernidad.

En algunos casos como “Party and Sect in Machiavelli’s *Florentine Histories*” (1972a), Mansfield sigue explícitamente un comentario de Leo Strauss en *Thoughts on Machiavelli*, en

¹¹⁷ Como señalará Gunn (1981), comentando una obra posterior de Mansfield de 1979: “Todas las técnicas exegéticas asociadas con Strauss están aquí: contar la frecuencia de referencias y de apariciones de palabras, el énfasis en los números y la posición de los capítulos, y los silencios significativos, además de la fuerte resolución a evitar todo tipo de ayudas a la comprensión excepto aquellas que el autor -Maquiavelo en este caso- ha provisto.” (Gunn, 1981:181).

¹¹⁸ En “Burke and Machiavelli on Principles in Politics” (1967), por ejemplo, Mansfield argumenta que ya en Maquiavelo puede verse la idea de un desarrollo del gobierno de partidos, que se distancia de las concepciones filosófico-políticas de la tradición clásica. Posteriormente, escribe Mansfield, Burke criticará su exacerbación y reconfigurará la idea permitiendo una mayor permanencia de los regímenes. También en “Machiavelli’s New Regime” (1970), Mansfield presenta lo que considera es el “nuevo tipo de régimen” inaugurado por Maquiavelo: un *gobierno indirecto*, que se opone al *gobierno directo* clásico. Siguiendo a Mansfield, el gobierno indirecto es llevado adelante por un poder oculto: el “management”, la condición necesaria impuesta por la división de la ciudad en dos órdenes *naturales* distintos.

este caso respecto del arte de leer y escribir del florentino. Mansfield señala que, desde su publicación, los académicos comenzaron a explorar las afirmaciones indirectas del propio Maquiavelo. Mansfield argumentará que leyendo las *Historias Florentinas* “entre líneas” podemos comprender que Maquiavelo tiene como propósito conducir a su lector a aceptar los principios nuevos que ofrece, a través del fraude y las conspiraciones¹¹⁹.

También en “Necessity in the Beginnings of the Cities” (1972b) leemos otra referencia clara de Mansfield al libro de Strauss. Ocupado con la cuestión del comienzo y la fundación en Maquiavelo, Mansfield recupera las dimensiones del problema, tanto como tema filosófico-política fundamental, así como también como parte de la propia empresa maquiaveliana. En un claro espíritu “straussiano”, afirma: “El problema literario de Maquiavelo es el mismo que el problema político fundamental” (Mansfield, 1996 [1972b]: 57). Señala que, si bien para algunos académicos el problema literario de *Discursos* es precisar cuándo fue efectivamente escrito, su preocupación será atender la retórica de Maquiavelo, para comprender el *sentido* de lo que busca enunciar, esto es, su intención. La retórica, señala, “es la deliberada distorsión de un sistema en deferencia a las opiniones de la audiencia del escritor.” (Mansfield, 1996 [1972b]: 60)¹²⁰. Y reitera su hipótesis: la intención del florentino es proveer nuevos órdenes y modos, y debe persuadir a sus lectores de adoptarlos, a través del fraude y el engaño, al menos en parte¹²¹.

En 1975 Mansfield publica un artículo titulado “Strauss’s Machiavelli”, donde se encarga de dar cuenta en parte de su propia lectura de *Thoughts on Machiavelli*, así como también de presentar el estado de la academia y la recepción del libro de Strauss hasta el momento, poniendo de relieve lo que considera ha sido una incapacidad de la academia de recibir adecuadamente el texto. En cierto modo, la primera recepción que buscamos abordar a lo largo de la primera parte de este capítulo se ve reflejada en este artículo de Mansfield, que resume

¹¹⁹ Por ejemplo, en un uso casi libre de las reglas de lectura de Leo Strauss, Mansfield sostiene que debemos atender la primera y última palabra de una obra para revelar la intención del autor. Así la abertura de las *Historias Florentinas*, “*lo animo mio*”, y la última palabra, “*Italia*”, nos revelaría algo del modo en que Maquiavelo comprendió, en el contexto de una indagación sobre las sectas en Florencia, las conspiraciones, dice Mansfield.

¹²⁰ Cfr. la similitud con el capítulo 1 de *Thoughts on Machiavelli*. Mansfield repone el arte de escribir en Maquiavelo y señala que las contradicciones del texto no deben buscar resolución en material extra-textual, sino en la información “entre las líneas”: en lo que Maquiavelo no dice o calla. Buscando *resolver* las contradicciones del sentido de Maquiavelo en función de los contextos, las fuentes o los estados emocionales o intelectuales de su autor, estas interpretaciones ignoran que las contradicciones pueden ser, en efecto, “deliberadamente planeadas como retóricas”. (Mansfield, 1996 [1972b]: 59).

¹²¹ Mansfield refiere al libro de Strauss por primera vez en la nota número 13, al final de este párrafo sobre el fraude y la retórica en Maquiavelo. La referencia es a *Thoughts on Machiavelli* pp. 138-139, donde Strauss trata los “principios de crítica histórica”. “El fraude crea y esconde la fuerza contra el orden existente que no parece oponer abiertamente, porque el fraude no parece desafiar el poder del príncipe gobernante, o del gobierno. [...] Maquiavelo, [...] desea ofrecer una enseñanza útil para la humanidad, no solo un fraude con el propósito de la auto-promoción. Pero su enseñanza incluye un nuevo elogio del fraude y no puede tener éxito sin el uso del fraude y sin traer gloria para sí mismo. (D I, pr; II, pr; III, 1, 8, 35, 37)” (Mansfield, 1996 [1972b]: 62).

los puntos de vista anteriores. La crítica, veremos, da a ver su intención de posicionarse como uno de los pocos –si no el único- lector de la obra de Strauss sobre Maquiavelo que supo aprehender las “enseñanzas” allí expuestas. Sin embargo, argumentaremos, tras una revisión del texto, que Mansfield conduce sus argumentos hacia cierto hermetismo. El artículo produjo, como era de esperarse, una respuesta polémica: J. G. A. Pocock replicó el comentario de Mansfield ese mismo año.

Mansfield comienza señalando que será “obediente al ejemplo de Strauss¹²²” y pone en marcha una discusión de la recepción de *Thoughts on Machiavelli*. Irá entonces, en primer lugar, tras las lecturas críticas que rechazaron el punto de partida de Strauss tanto negando la posibilidad de este tipo de interpretación, que calificaron como poco seria, en tanto se guiaría por la representación de un Maquiavelo “moralmente malvado”, como también objetando el método de lectura y escritura de Strauss, es decir, la posibilidad de una distinción entre un discurso esotérico y otro exotérico en Maquiavelo. Así, Mansfield busca dar a ver *un modo inadecuado de leer* a Leo Strauss y una aún ausente reflexión seria sobre el libro, organizando su texto en torno a una defensa de la exégesis de Leo Strauss.

El intérprete comienza por responder a la acusación de quienes, centrados en la afirmación de Strauss respecto de la “irreligiosidad e inmoralidad” de Maquiavelo, negaron que fuera posible realizar afirmaciones de valor o indagar seriamente –científicamente- los valores. La afirmación de Leo Strauss no consiguió escandalizar a nadie, sino tan solo exponer su lectura, -como él mismo anticipaba-, al ridículo *bondadoso*¹²³, y al ridículo *inofensivo*¹²⁴, aunque también a algunos contados elogios por parte de estudiantes de teoría política. Entre estos últimos, el intérprete refiere a las reseñas de John Hallowell y Willmoore Kendall, lecturas que repasamos en el primer apartado de nuestro trabajo. La afirmación de Strauss debe ser considerada, en cambio, siguiendo a Mansfield, en relación con una intención particular del autor: el libro está escrito, dice, para “oponerse al lector de Maquiavelo demasiado confiado”

¹²² Mansfield entiende –y se verá con claridad en el desarrollo de sus argumentos- que la intención de Strauss es la de establecer una polémica con los intérpretes maquiavelianos anteriores a él, buscando *desarmar* sus argumentos. En este sentido, el comentarista hace lo propio con los autores que abordaron o ignoraron *Thoughts on Machiavelli*. Mansfield interpreta que Leo Strauss propone una actitud querellante.

¹²³ Como ejemplo de ridículo *bondadoso*, refiere a Herbert Butterfield (1960), otro de los intérpretes cuya lectura repusimos en la primera sección de nuestro trabajo. Siguiendo a Mansfield, si bien Butterfield celebra el estudio de las referencias cruzadas a Tito Livio de Strauss, considera el “significado especial de los números” absurdo.

¹²⁴ Un ejemplo del ridículo *inofensivo* es la lectura de Felix Gilbert (1959), señala Mansfield, quien critica la validez atribuida por Strauss a la epístola dedicatoria de Maquiavelo en *Discursos*, y a su proemio del Libro I, señalando que son fragmentos manuscritos con un peso menor que el del resto de la obra. En su trabajo posterior *Machiavelli and Guicciardini: Politics And History In Sixteenth-Century Florence* publicado en 1965, Gilbert afirmará lo opuesto, nota Mansfield, y termina refutando lo que supo decir en su reseña de 1959.

(Mansfield, 1975:373)¹²⁵. Asumir que la reputación malvada de Maquiavelo es simplemente falsa no puede sino obturar la interpretación, escribe Mansfield, evitando plantear la pregunta por su responsabilidad ante la modernidad, y su capacidad de introducir, efectivamente, y tal como él mismo indica, “nuevos órdenes y modos”. Es en este sentido que se da a ver, señala el intérprete, el modo en que Strauss se ocupa efectivamente de las interpretaciones contemporáneas de Maquiavelo, al atender y denunciar la ausencia de una posición que estudie seriamente la representación del Maquiavelismo.

Thoughts on Machiavelli es un libro exotérico, dice Mansfield, precisamente porque, al contener tantas afirmaciones esotéricas y elusivas, termina por disuadir a cualquier lector normal de intentar entenderlo¹²⁶. En ello se distinguiría de los libros de Maquiavelo, que sí son libros esotéricos, precisamente porque se presentan a todos los lectores como fáciles de comprender, pero sin embargo distan de serlo: sólo Strauss ha conseguido mostrar que sus lectores *no los han comprendido*. La complejidad del libro de Strauss, tanto en el tratamiento del tópico como en el estilo de la escritura, se enlaza a la intención de su autor de provocar un debate: Strauss busca, según Mansfield, poner en cuestión las afirmaciones indiscutidas de la academia maquiaveliana, y permitir un movimiento de re-lectura y comprensión de los textos de Maquiavelo. Para Mansfield el lector de *Thoughts on Machiavelli* debe buscar *alcanzar* el libro, y con este esfuerzo, que es un gesto de ayuda de Strauss, intentar superarlo¹²⁷.

Por otra parte, Mansfield repone algunas lecturas que sí tomaron con seriedad la acusación de “irreligiosidad e inmoralidad” de Strauss a Maquiavelo, pero se opusieron a ella. Al respecto, señala que algunos intérpretes sostienen que una debida atención al contexto, la biografía y algunos otros textos permitiría revelar posiciones *suficientemente religiosas* de Maquiavelo, que tensionan la presentación de su enseñanza como deliberadamente anti-

¹²⁵ La hipótesis de Mansfield en este punto es que Strauss comienza su libro apelando a la opinión *simple y anticuada* según la cual *Maquiavelo es un maestro del mal*, en un gesto que imita la apelación de Maquiavelo al pueblo –como reservorio del bien y del mal, de la moralidad y la religión- para ascender desde ellos -pero no para ascender *por sus medios*-. “Strauss apela al pueblo contra los académicos, a quienes acusa de haber sido infectados por Maquiavelo, y reclama que la reputación malvada de Maquiavelo en el ‘Maquiavelismo’ es el comienzo adecuado para su investigación.” (Mansfield, 1975:373).

¹²⁶ Mansfield –o su editor- cambian sin aviso esta afirmación (“el libro es exotérico”) por “el libro es esotérico” en una reimpresión bastante posterior (Cfr. Mansfield, 1996). La presentación de Mansfield de la relación esotérica-exotérica de los libros de Strauss no es aclarada en este artículo. Entendemos sin embargo que a lo que apunta el autor es a señalar la evidente dificultad del libro de Strauss, pleno de recursos de escritura característicos del *arte de escribir* esotérico. En este trabajo seguiremos la publicación original de 1975.

¹²⁷ Mansfield comienza su artículo señalando que “una vez Leo Strauss fue escuchado decir que había escrito *Thoughts on Machiavelli* para ser superado [*surpassed*]” (Mansfield, 1975: 372). Cabe preguntarse si acaso el sentido de esta afirmación es en efecto la declaración de la necesidad de superar la obra, y en este sentido avanzar en la profundización de la comprensión de Maquiavelo, o si acaso la afirmación no apunta a la apertura que produce la obra y permite *trascenderla*, esto es, poniendo en escena el movimiento del pensamiento filosófico, o recuperar la práctica filosófica en la trascendencia.

cristiana. Un ejemplo de esta crítica es la de Dante Germino (1966) quien, según Mansfield, sostuvo que Maquiavelo, lejos de ser un ateo, mostraba ciertas características que inducían a pensar al menos con mayor profundidad su condena del cristianismo. Como vimos en nuestra reposición del trabajo de Germino, el intérprete busca en efecto refutar la acusación que hace Strauss a Maquiavelo y su énfasis en el ataque a la religión bíblica, acudiendo a la discusión del florentino sobre la piedad en *“Exhortación a la penitencia”*.

En la línea de las críticas en torno a la técnica de escritura de Strauss, Mansfield discute la interpretación de Robert McShea y su artículo, que define como “extenso y de poco vuelo”. Como vimos, McShea se empeña en su artículo en criticar la distinción entre una doctrina esotérica y otra exotérica que Strauss reclamaba en Maquiavelo, para terminar de afirmar que tal distinción se aplica más a su propio libro que a los que estudiaba. Mansfield repone este argumento de McShea y afirma adicionalmente que carece de una fundamentación adecuada: su intento de “volver a Strauss contra sí mismo”, argumenta, fracasa¹²⁸. Otro de los autores atendidos por Mansfield, para revisar la cuestión del arte de leer y escribir, es Claude Lefort. Mansfield resume esta interpretación y señala que, mientras que Lefort aplaude la atención de Strauss al problema de *cómo leer a Maquiavelo*, sostiene por otra parte que termina por contradecirse al suponer que Maquiavelo es filósofo, y que todo en su obra responde a un plan concreto, es decir, que puede controlar el discurso y sus posibles lecturas. Como vimos, en efecto, Lefort se embarca en un estudio en detalle de los argumentos de Strauss y busca dar a ver la relación entre el intérprete y la obra, arrojando una crítica a lo que entiende es la concepción de Strauss de una posición “soberana” del escritor-filósofo. Mansfield sigue el análisis de Lefort y argumenta al respecto: “Este supuesto implica que la filosofía es enseñanza y que el filósofo es maestro, pero precisamente de acuerdo a la tradición clásica, la filosofía no puede ser entendida como producto de un filósofo. Es necesario suponer, de acuerdo con la propia exposición de Strauss de Maquiavelo y la exposición de sus métodos, que la contradicción es intencional y que Strauss ha puesto una enseñanza en boca de Maquiavelo para preparar el retorno a su propia enseñanza clásica. Pero Lefort pasa por alto el énfasis de Strauss en la necesidad de un ascenso, y confunde lo que el filósofo arregla para sus lectores con aquello que reconoce para sí mismo y pide a sus lectores que reconozcan.” (Mansfield, 1975:376). En

¹²⁸ Resume la interpretación de McShea: “La enseñanza secreta de Strauss es el derecho natural clásico, pero elige asociar esto con, o expresarlo a través de, la tradición del pensamiento religioso.” Pero esto “es como si un profesor de filosofía política anticipara que otro podría acudir a científicos o historiadores para una alianza y apoyo, y decidiera reasegurarse con el apoyo de las innumerables divisiones del Papado.” (Mansfield, 1975:376).

este sentido, Mansfield quiere enfatizar la dimensión de la *pedagogía* que propone el texto straussiano, y el requerido “ascenso” posterior, luego de haber alcanzado sus tesis.

Tras repasar esta serie de críticas y opiniones, Mansfield señala que el tratamiento de la mayor parte de la comunidad académica ha sido empero *el silencio*. Quizás, sugiere, este se deba al propio silencio de Strauss en su libro respecto de la escolaridad contemporánea¹²⁹. Sin embargo, Mansfield argumenta que Strauss trata directamente muchos de los temas típicos de la literatura académica sobre Maquiavelo. Con ironía, Mansfield señala que, teniendo en cuenta “todas las varias alusiones a ‘las observaciones de un crítico moderno’, ‘los muchos autores’ que han llamado a Maquiavelo pagano, a ‘ciertos académicos’ [...] etc., podría parecer que la única falta de Strauss en cortesía académica fue una incapacidad para recodar nombres.” (Mansfield, 1975:377).

Mansfield termina por preguntarse cómo hacer para aceptar las premisas de Strauss y avanzar desde el libro, es decir, *ascender* desde él. Es preciso en primer lugar tomar con seriedad la distinción entre *maquiavelismo* y *Maquiavelo*, para partir desde el *maquiavelismo* hacia la verdadera imagen de Maquiavelo; es preciso hacer a un lado las referencias a *circunstancias externas* que podrían explicar lo que “Maquiavelo debe haber querido decir”: una mirada no distorsionada precisa evitar la imposición de sentido del propio intérprete. Para Mansfield será precisamente la escritura straussiana y su esoterismo lo que dará lugar a una vía no contaminada de acceso al texto: “El esoterismo, o reserva, está diseñado para forzar a sus lectores a través de un proceso de aprendizaje en el cuál la atención más meticulosa a los detalles es requerida para los más altos vuelos de especulación, y prácticamente nada es accesible sin esfuerzo por su parte.” (Mansfield, 1975:376). Así Strauss procede con una inspección cuidadosa de la obra de Maquiavelo, atendiendo las propias pistas del autor, estudiando “las pequeñas cosas” para acceder a “las grandes cosas”, haciendo silencio sobre ciertos temas en un contexto en que su mención es casi imprescindible y aprendiendo de los errores manifiestos de Maquiavelo. A pesar de que Strauss no pueda probar la intención de Maquiavelo cabalmente hasta conseguir revelarla, sostiene Mansfield, nos da empero ciertas evidencias *incontrovertibles*: cada elemento de regularidad donde uno no espera ver signos de intención humana, revela que algo misterioso existe y debe ser explicado. Cualquier “curiosa coincidencia” es suficiente para probar “que Strauss *estaba en el camino correcto* al leer a Maquiavelo, *cualesquiera sean sus errores*, y que todos los otros intérpretes *vagan perdidos*, cualesquiera sean sus percepciones o descubrimientos” (Mansfield, 1975:228. Énfasis

¹²⁹ Strauss menciona solo a tres intérpretes por nombre: Jacob Burckhardt, William H. Prescott y A. H. McDonald.

nuestro)¹³⁰. Sin embargo, es legítimo preguntarse, dice Mansfield, si Maquiavelo tiene efectivamente un diseño o una intención. “Si tiene un diseño, si acaso se extiende tan lejos como cree Strauss, y si algún ser humano puede acaso haber proyectado tanto, son cuestiones a ser resueltas mientras buscamos la evidencia de su intención, que no debe ser obturada antes de emprender su búsqueda” (Mansfield, 1975:379). Es por ello, añade el intérprete, que “la refutación de la tesis de Strauss es urgente”, aunque aún no haya comenzado.

Resumiendo el recorrido por la reseña de Mansfield, vemos que el intérprete se ocupa de restituir dos objeciones a la cuestión del “método” de Strauss: aquellas lecturas que se niegan a aceptar la exégesis straussiana fundada en una particular técnica de lectura entre líneas, por un lado, y por otro, aquellas que niegan la relevancia de una distinción esotérico/exotérico en *el discurso de Maquiavelo*, quien antes que *ocultar* parece más bien decirlo *todo*. Mansfield despacha el primer argumento rápidamente, afirmando que quien quiera desmentir el texto tendría que probar la inconsistencia de su argumento comparando a Maquiavelo y a Strauss, e incluso más, rechazar todas las posibles pistas de un arte de escribir en Maquiavelo como errores del autor¹³¹. La segunda cuestión preocupa un poco más a Mansfield¹³². El problema gira en torno a la osadía de Maquiavelo: habiendo sido abiertamente y visiblemente un escritor audaz, condenado por su propio tiempo y la posteridad, no tendría sentido pensar que se habría encontrado falto de escrúpulos para decir algo en voz alta, debiendo por ende ocultarlo. Mansfield señala que Maquiavelo avanza con cautela, debido a la naturaleza envidiosa de los hombres. Sin embargo, cabe preguntarse, señala, por la audacia de Maquiavelo, y si era acaso su intención burlarse de la moral y la piedad, en una manifestación netamente anticlerical, o si acaso los *nuevos órdenes y modos* no implican una intención mucho más fundamental, “una *apropiación* y no solamente una crítica del cristianismo”, escribe Mansfield (Mansfield, 1975:230. Énfasis original). Para Mansfield, leyendo a Strauss, la cuestión es la *intención de Maquiavelo* al exponer y ocultar ciertos argumentos. El problema de Strauss con Maquiavelo, señala Mansfield, está vinculado eminentemente a la relación que entabla con la filosofía política clásica y con el cristianismo. Para Mansfield, este es *el tema de Thoughts on*

¹³⁰ Mansfield se dedica a defender el arte de escribir de Leo Strauss con este argumento de pertinencia. Los intérpretes de Maquiavelo, señala, a pesar de permitirse ignorar radicalmente muchas de las trampas del autor, observan sin embargo una regla de sobriedad sin igual: se niegan a reír. Para Mansfield la situación debiera más bien ser la opuesta: “Puede ser sugerido, [...] que ningún párrafo en *El Príncipe* y *Discursos* ha sido comprendido hasta que no se ha encontrado algo gracioso en él. Si no se está más o menos constantemente entretenido al leer los libros de Maquiavelo, debe considerarse uno desconcentrado.” (Mansfield, 1975:228).

¹³¹ Mansfield señala: “La postura de aburrida honestidad retrocediendo en shock y perplejidad ante la inteligencia diabólica de Strauss no es suficiente para convencer” (Mansfield, 1975:381).

¹³² Es interesante señalar que la interpretación que lo pone en este particular aprieto es la de Claude Lefort, en su libro *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel* (1972).

Machiavelli. Al preguntarnos cómo Maquiavelo llegó a colocarse como límite o final de una “tradicción” de pensamiento filosófico-político, la tarea del intérprete será pensar cómo la decadencia se encontraba ya en ciertos elementos de aquella tradición.

Mansfield, por su parte, se pregunta por el modo adecuado de *superar* el libro de Strauss, o encarar lo que entiende como continuación del proyecto straussiano. En sus trabajos posteriores se verá con claridad el modo en que interpreta a Strauss y hace de ciertas ideas, como la condena de la modernidad, el eje de su reflexión. Para Mansfield, la continuidad de la enseñanza de Strauss se liga a una dimensión “ofensiva”, fundada en lo que entiende como la necesidad de poner en marcha una querrela activa contra los principales precursores del pensamiento moderno, para restituir una “vieja filosofía”. En esta ocasión, sin embargo, Mansfield no parece ofrecer demasiados argumentos para “defender” el libro de Strauss ante sus acusadores: los rechaza por ridículos, inofensivos, bonachones, de poco vuelo o simplemente malos lectores. Podríamos señalar que Mansfield no consigue desmarcarse de sus antagonistas y posicionarse frente al texto de Strauss con una mirada no contaminada de un espíritu de cruzada (lo que define como “su práctica con la bayoneta”)¹³³. Este planteo y esta obturación, en alguna medida, es lo que llevará a J. G. A. Pocock a buscar responder a las acusaciones presentadas por Mansfield a toda la academia maquiaveliana aquí, así como también plantear las limitaciones de su aproximación.

Pocock, quien en el mismo año que Mansfield escribe su reseña polémica había publicado su libro sobre Maquiavelo titulado *The Machiavellian Moment* (1975b), responde a las acusaciones de Mansfield a los intérpretes maquiavelianos en un artículo titulado “Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's ‘Strauss's Machiavelli’” (1975). Pocock decide ocuparse eminentemente de una cuestión: la supuesta imposibilidad de comprender la obra straussiana y, al mismo tiempo, realizar una crítica adecuada y consistente de la misma. En este sentido, Pocock reprocha la clausura que produce Mansfield del texto de Strauss, al volverlo in-criticable tanto por el lado de la incompetencia de sus críticos como por el lado de las suposiciones metodológicas. Si Mansfield coloca la obra de Strauss más allá de toda crítica posible, Pocock buscará reabrir la obra, desmitificarla, sin por eso ser blasfemo o impertinente. En primer lugar, entonces, intentará

¹³³ El intérprete se dedicará en varios textos a intentar comprender a Maquiavelo, teniendo como telón de fondo la interpretación de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. Sin embargo, cabe preguntarse si su explícita intención de dar batalla por los argumentos más polémicos de Strauss, asumiendo la necesidad de conformar un ejército intelectual que avance sobre y en contra de la modernidad no obtura una comprensión de lo que Strauss efectivamente busca poner en escena allí. Veremos algunas de estas lecturas de Mansfield más adelante.

mostrar que es posible criticar los procedimientos y conclusiones de Strauss, pero estar de acuerdo con él en ciertos casos y, en segundo lugar, de qué modo las interpretaciones de sus discípulos han tendido a convertir su enseñanza, en ocasiones, en una ideología. Separando la *interpretación* de la *ideología*, argumenta Pocock, es posible reabrir el texto y habilitar el debate.

Comenzando por el comienzo, Pocock aborda la afirmación con la que Strauss inaugura su libro: Maquiavelo es un “maestro del mal”. El efecto de este comienzo, señala Pocock, fue el que predijo Strauss: nadie consideró seriamente esta opinión. Sin embargo, esta sentencia no es otra cosa que el puntapié inicial para toda la secuencia de hilado esotérico-exotérico del texto, escribe Pocock. El sentido profundo de la enseñanza maquiaveliana sólo puede ser descubierto poniendo en práctica el arte de leer; entonces, necesariamente, sólo Strauss y sus discípulos conseguirán acceder a aquellas verdades. Pocock llama la atención a una cuestión que también Lefort había sabido remarcar en ocasión de su trabajo sobre Maquiavelo: se da a ver una tensión, en el argumento de Strauss, entre la necesidad de Maquiavelo de escribir entre líneas, y la suficiente -o impresionante- novedad de sus comentarios explícitos. Así, idea de una enseñanza escandalosa oculta debajo de dichos igualmente escandalosos es puesta en duda por el intérprete. De este modo, la cuestión gira necesariamente, al menos en parte, en torno a la crítica del método de exégesis de Strauss y su escritura esotérica. Pocock señala: “pareciera casi como si la cuestión moral y la cuestión exegética estuvieran entrelazadas –como si nos estuvieran diciendo que no entenderemos la diferencia entre bien y mal, al menos tal como emerge en el terreno de la filosofía política, a menos que sepamos cómo descifrar la ‘escritura esotérica’-.” (Pocock, 1975:387). En este sentido, la crítica de Pocock se alinea con aquella que, como vimos, había propuesto Lefort: el intérprete en este caso pone de relieve una dependencia de la teoría straussiana de su propia comprensión de la escritura filosófica.

Siguiendo a Pocock, el primer problema que se deriva de la técnica de lectura entre líneas reside en el límite de la búsqueda del contenido esotérico en el discurso: es posible, señala, que se encuentren implicaciones sin poder decir si el autor, de hecho, las buscó. El segundo problema que encuentra Pocock remite al lenguaje esotérico, que es, en efecto, público: tiene que haber habido alguien que lo haya podido recibir y retransmitir. Para Strauss, según Pocock, estos dos problemas no existían: todo lo que encuentra en Maquiavelo debe haber sido colocado allí según su intención. “Strauss acerca a Maquiavelo mucho más al rol de mago.” (Pocock, 1975: 391). Así Pocock afirma que el procedimiento de Strauss en *Thoughts on Machiavelli* fue el de imputar una *intención* donde sea que hubiera anomalía, inconsistencia en el lenguaje,

proposiciones contrarias o ejemplos incompletos. Incluso el argumento “ex silentio”, que justifica la relevancia de un tema a través de su omisión, contribuye a producir una técnica de lectura aún más intrincada. Pocock repone: a través de sus aparentes errores, Maquiavelo alertaba de su verdadera intención al lector que consiguiese detectarlos y, en el mismo movimiento, lo persuadía subliminalmente a través de esos argumentos. La cuestión, escribe, “no es que haya sentidos ocultos en el *Príncipe* o *Discursos*, sino que estas obras conforman un ejercicio esotérico sostenido de transmisión, a través de métodos ocultos consistentes, de un sentido oculto consistente, y que Strauss es el más grande intérprete de Maquiavelo, porque sólo él ha descubierto los métodos y descifrado el sentido.” (Pocock, 1975:392). El problema entonces, para Pocock, no es que podamos conceder la existencia de un dispositivo retórico tal como el de los silencios significativos, sino que pareciera no haber límites para la interpretación. “Entramos en un mundo en que nadie nunca comete errores o dice algo que no pretendía decir; en el cuál nadie omite decir algo que no pretendía omitir.” (Pocock, 1975: 393). El discurso maquiaveliano se vuelve un *discurso perfecto*: “el método debe devenir no falsificable”. Pero para Pocock, un discurso perfecto es una ficción: precisamente la naturaleza del lenguaje es contener todas aquellas cosas que el discurso perfecto excluye, señala. Se pregunta, entonces, si acaso Maquiavelo podría haber dicho cosas que no pretendía, o que revelasen intenciones contrarias o incluso contradictorias. También Strauss entonces, señala, podría por momentos tanto equivocarse como estar en lo correcto. El único modo de admirar un texto es, para Pocock, considerarlo incompleto.

Avanzando en su crítica, señala que parte del conflicto se deriva, a su vez, del rechazo, en la interpretación de Strauss, de toda exégesis histórica. Para Pocock, Strauss considera que todos los historiadores son historicistas, y todos los historicistas son moralmente relativistas, de modo que toda la información histórica es irrelevante para comprender las intenciones de un filósofo moralmente serio. Esto nos priva de soporte crítico, al rechazar todas las interpretaciones que hacen uso nociones históricas, señala Pocock. Estos elementos contribuyen a colocar la obra de Strauss por fuera del alcance de cualquier crítica, argumenta.

Entonces, para Pocock, Strauss reserva para el libro filosófico la característica del discurso perfecto, en el cuál todo es intencional: todo lo que hay allí debe haber sido pretendidamente colocado. Sin embargo, Pocock agrega una precisión, teniendo en cuenta el modo en que interpreta la crítica de Strauss a la modernidad: el discurso de Maquiavelo no puede sino adoptar, señala, en la perspectiva straussiana, el carácter de un “anti-discurso”, es decir, de una escritura esotérica que *dice todo lo que es posible decir contra* la gran tradición,

“como una suerte de Tetragrámaton Revertido” (Pocock, 1975: 394). Así, Strauss parece haber sido llevado, en su interpretación de Maquiavelo, hacia un “diabolismo”, escribe Pocock¹³⁴. “Lo que ocurre ahora no es el descubrimiento de una filosofía oculta detrás de la religión revelada, sino una campaña oculta contra la religión revelada en sí misma [...]. Hemos ingresado en un mundo de conspiraciones y conspiradores.” (Pocock, 1975: 388). La cuestión de *Thoughts on Machiavelli* será comprender el lugar de Maquiavelo en esta transformación. Para Pocock, a partir de este momento, estamos obligados a creerle a Strauss que la sucesión de filósofos “modernos” ocultaron su saber y escribieron esotéricamente, configurando una suerte de conspiración de *illuminati* en contra de la religión revelada, pero más profundamente, en contra de la “gran tradición” en general, tal como es entendida por Strauss.

La combinación de la tesis conspirativa, y la no refutabilidad de la exégesis straussiana no ha hecho daño a “la teoría del maestro”, escribe Pocock, pero ha contribuido, sin embargo, al desarrollo de una ideología cerrada. Para el comentarista, esto no puede sino conducir a una suerte de paranoia, ante la cual no queda otra cosa que hacer más que trabajar duro para reabrir la discusión. El peligro para Pocock reside en el hecho de que una exégesis sin revisión, que reclama la presencia de un lenguaje esotérico, puede efectivamente terminar por convertirse en un lenguaje esotérico en sí mismo y “los detectores de una conspiración, ellos mismos en conspiradores.” (Pocock, 1975: 389). Pocock señala que la combinación de una creencia en que nadie sino ellos se ocupan de la verdad moral, con la afirmación de que sólo ellos saben leer, ha convertido a los seguidores de Strauss en una “secta de verdaderos creyentes.” Así, Mansfield erige la exégesis straussiana a una posición in-criticable, y *Thoughts on Machiavelli* se vuelve un cuerpo de sabiduría esotérica, cerrada a los no iluminados y corruptos. Pocock retoma la afirmación de Bloom en el texto que repasamos al comienzo del apartado 1.3, respecto de la exigencia *existencial* que propone el libro de Strauss, y señala que, a pesar de que el libro, en efecto, demande nuestro respeto, por su lenguaje y tono, también pareciera como si tuviésemos que esperar una iluminación de su parte, que transforme nuestras vidas. La pregunta de Pocock es pertinente: ¿Es posible leer el libro, aprender ciertas cosas y rechazar otras, sin por eso ser parte de quienes “no lo han comprendido”, los “corruptos”, quienes aún son “prisioneros de la caverna”?

Pareciera ser, escribe el intérprete, que la cuestión central del libro no es entonces del orden de la persuasión filosófica, sino de la “conversión”: para Pocock, la conversión es la

¹³⁴ Este argumento podría ubicarse junto a la crítica de Skinner que, como veíamos, objeta que la exégesis de Leo Strauss de la obra de Maquiavelo se ve atrapada en la *mitología de las doctrinas* en su versión *demonológica*.

raison d'être del libro; “si sólo hemos sido informados, estimulados, instruidos por él, hemos fracasado en el examen místico y debemos permanecer en la oscuridad, sin alcanzar la puerta del templo.” (Pocock, 1975: 390). Pocock aboga, entonces, por una lectura de *Thoughts on Machiavelli* de Strauss como cualquier otro libro, reabriendo la posibilidad de su crítica.

A este comentario, Harvey Mansfield respondió con un artículo más breve titulado “*Reply to Pocock*” (1975b). Resume en el primer párrafo los puntos que le interesa destacar del artículo de Pocock, y dice: la respuesta de Pocock consiste en el argumento de que el libro de Strauss utiliza un método no refutable, junto con una discusión de cuatro puntos del libro y un elogio de Strauss acompañado de una acusación a sus estudiantes. Uno de los puntos más importantes del artículo de Pocock, señala, es sin duda su afirmación de la dificultad de avanzar sobre una crítica de la obra straussiana partiendo de los presupuestos de un discurso perfecto y una exégesis consecuentemente perfecta. Mansfield sostiene que cuando Pocock afirma que un discurso perfecto implica una exégesis perfecta, está haciendo una afirmación arbitraria: para Strauss, presuponer que Maquiavelo es capaz de un discurso perfecto es antes *abandonar* la idea de su *imperfección*, que presuponer la necesidad de una exégesis perfecta. La exégesis debe ser adecuada al texto, pero no por eso se presupone perfecta. En este sentido, la suposición del discurso perfecto de Strauss es una hipótesis puesta a prueba una y otra vez, sin garantía en la exégesis. La suposición contraria, esto es, la de *un discurso imperfecto*, señala Mansfield, condena la exégesis seria a un fracaso inevitable.

Por otra parte, Mansfield responde a la crítica de Pocock en relación a la posibilidad de que los filósofos se comuniquen más allá de las épocas y culturas. Señala que, para considerar adecuadamente la modernidad, es preciso enfocar el rol de Maquiavelo como iniciador de una “empresa” que es continuada por los modernos, pero que es también un nuevo ejercicio de pensamiento. El discurso de Maquiavelo, escribe Mansfield, se dirigiría a otros filósofos políticos, “como capitanes de su empresa”: “Al dirigirse a ellos, les pide que piensen su camino hacia su pensamiento, como es congenial o necesario para ellos” (Mansfield, 1975b:403).

Mansfield termina el artículo con una apreciación de la apertura del debate que produjo su artículo a través de la respuesta de Pocock, y al mismo tiempo el lamento por una comprensión en última instancia “corta de vista” del comentarista: parece ser, según Mansfield, que Pocock terminó por adherir, él también, a la idea de que Strauss era un promotor del moralismo y portavoz de la opinión anticuada de que Maquiavelo era un maestro del mal. Y

reitera: “Para permanecer en esta confusión y la innecesaria enemistad resultando de ella, él ha ignorado lo que dije sobre el ascenso desde aquella opinión.” (Mansfield, 1975b:405)¹³⁵.

1. 4. Conclusiones preliminares

Llegados a este punto, tenemos ya una perspectiva de la recepción de *Thoughts on Machiavelli* durante la primera década y media desde su publicación. En efecto, el debate entre Mansfield y Pocock parece ser la conclusión de cierta desatención de la obra: mientras que en los primeros comentarios notábamos poco interés por indagar en la interpretación de Strauss de Maquiavelo, encontrando el trabajo difícil de abordar, vemos ahora una suerte de acantonamiento en posiciones que parecen irreconciliables, entre las que podemos llamar “escuelas” de pensamiento de intérpretes de la historia de la filosofía política, a un lado y otro del atlántico. Mansfield, al frente de una línea de reflexión que se perfila como la escuela straussiana, responde a las acusaciones y busca aclarar las “malas lecturas” del Maquiavelo de Strauss; Pocock, del lado de la escuela de Cambridge, critica a la escuela straussiana, considerando su práctica *ideológica*, al tiempo que intenta reconciliar la lectura de Strauss con las demás lecturas de Maquiavelo, ubicándolo como otro intérprete que aportó datos importantes a la academia, pero cuya exégesis no presenta un cambio de paradigma o una novedad radical.

La discusión entre Tarcov y Skinner también pertenece a esta oposición. Empero, la crítica de Tarcov al ataque de Skinner a la metodología straussiana, 13 años más tarde, queda sin respuesta por parte del autor inglés. El foco de Skinner, como vimos, se colocaba en la crítica a lectura textual de Strauss y la posibilidad de concebir *problemas permanentes* para el pensamiento filosófico, y la respuesta de Tarcov, en el hallazgo de un historicismo latente en la argumentación de Skinner, y un rescate de la exégesis de Strauss.

Revisando los trabajos en torno al legado de Strauss y los llamados “strausianos”, podemos ver que estos autores, por su parte, se dedican más a enfocar la *intención* del texto straussiano y su *acción* que a defender la metodología de Strauss contra sus críticos. Como vimos, por ejemplo, Bloom recupera la pedagogía de *Thoughts on Machiavelli*, Schaefer el

¹³⁵ Como corolario de este debate, Frederick Vaughan publica un comentario al intercambio, en un artículo titulado “On An Exchange on Strauss's Machiavelli” (1976). Vaughan argumenta a favor de la lectura esotérica de Maquiavelo, y en contra de la crítica de Pocock, con una cita del *Tetradyms* de John Toland (1720), que busca poner en evidencia un tratamiento de los usos de la escritura esotérica y exotérica bastante anterior al straussiano. “Intento tan solo sugerir que esta manera ‘cabalística’ de escribir, que Pocock encuentra tan perturbadora era usada y entendida como tal, dos siglos antes de que Leo Strauss llamara su atención hacia ella.” (Vaughan, 1976:372).

efecto anti-maquiaveliano que el texto buscaría producir sobre la academia norteamericana, y Jaffa repone el intento de trascender la modernidad de Strauss en su interpretación de Maquiavelo.

Por fuera de estos comentarios, como vimos, la recepción del libro de Strauss durante estos años está caracterizada por cierta reticencia de la academia en general a aceptar el libro y la interpretación de Leo Strauss. El foco de crítica es eminentemente lo que los lectores entienden como el método de Strauss. La confusión -y en ciertos casos indignación- respecto del arte de leer y escribir parece haber precipitado asimismo dos derivas críticas: en primer lugar, la resistencia de los lectores a ingresar en la obra y leer con atención sus páginas, sin abalanzarse en busca de una conclusión que permitiese estabilizar la interpretación en una de las viejas lecturas conocidas. En efecto, algunos lectores parecen haber abierto el libro y derivado de la primera línea de su introducción todo lo que habría de comprender el movimiento cabal de la obra¹³⁶, como por ejemplo en el caso de la lectura de Berlin o Mosse. Otros autores, por su parte sí se detuvieron en la crítica metodológica con cierta atención, como por ejemplo Butterfield o Momigliano, o descartaron las premisas de Strauss, así como también su aparato teórico, como es el caso de McShea y, en cierta medida también, Skinner.

La segunda deriva del rechazo de la escritura straussiana se liga necesariamente a la anterior: los lectores parecen haber sacado una apresurada conclusión respecto de un juicio moral de Strauss sobre Maquiavelo, y se indignaron tanto por el hecho de leer un problema *moral* en una exégesis moderna, como por el cuestionamiento de la rectitud de dicha moral, que Strauss define en esas mismas páginas como “máximas de gansterismo público y privado” (TOM, Intro: 9). (Por ejemplo, las lecturas de Gilbert o Sasso). Cabe recordar que la opinión que Strauss pone en escena para comenzar su reflexión condensa una larga tradición de lecturas de Maquiavelo como *maestro del mal*, lecturas que Berlin habría querido definir como “anti-Maquiavelo”. Skinner y Pocock también, por su parte, argumentan que Strauss “demoniza” a Maquiavelo, o lee *El Príncipe* como “Tetragramaton invertido”. Empero, con tan solo avanzar en la misma introducción cuatro páginas, encontramos la clave para empezar a pensar lo que Strauss nos ofrece: “No el rechazo de la simple *opinión*, tampoco la indiferencia de ella, sino el considerado *ascenso* desde ella conduce al corazón del *pensamiento* de Maquiavelo. No hay protección más segura *contra* la comprensión de cualquier cosa que el tomar por sentado o

¹³⁶ Esta incidencia quizás haya sido en parte esperada por su autor, si consideramos que la línea que inaugura *Thoughts on Machiavelli* advierte que la *opinión* expresada “difícilmente causaría alarma” en sus lectores, y en el peor de los casos, sería ignorada. La suerte del libro, sin duda en esta primera década, pero quizás aún hoy, parece haber sido en parte anticipada por su autor.

despreciar lo obvio y la superficie” (TOM, Intro: 13. Énfasis nuestro). Podríamos argumentar que tan solo una comprensión superficial, valga la redundancia, de esta oración, debería permitirnos ya alejarnos de la consideración sofisticada que los críticos de la interpretación de Strauss sostuvieron, y al mismo tiempo franquear los obstáculos que parece poner la escritura, por momentos abigarrada del texto, para deponer las resistencias y ensayar su comprensión. Si la denuncia de Leo Strauss a la modernidad y al contexto en el cuál escribe implica una crítica fundamental del historicismo y el positivismo ligada a la incapacidad auto declarada de la racionalidad occidental de pronunciar juicios de valor, la pregunta respecto de su juicio sobre Maquiavelo merece ser objeto de una indagación seria. Al respecto, las reseñas de Hallowell, Kendall y Schaefer, así como también el texto del 75’ de Mansfield, reponen este juicio de Strauss a la academia norteamericana.

Un segundo foco que se deja distinguir, pese a estar menos presente en los comentarios de esta primera década y media de recepción, se detiene particularmente en la presentación de Strauss de la relación de Maquiavelo con el cristianismo y la religión Bíblica. La interpretación de Strauss aparecerá para los lectores como una crítica de la irreligiosidad de Maquiavelo, o cuanto menos, como una defensa de Strauss de la tesis de un trabajo consciente de Maquiavelo en contra del cristianismo. Dante Germino, por ejemplo, como vimos, criticaba la acusación de Strauss a la irreligiosidad de Maquiavelo, buscando rescatar la piedad del florentino contra esta representación. Para Wills, por su parte *Thoughts on Machiavelli* podía leerse como una puesta en escena, por parte de Strauss, de los “principios anti-cristianos” de la obra de Maquiavelo. También Duncan había intentado señalar que la clave de la modernidad de Maquiavelo, en la interpretación de Strauss, podía comprenderse como su intento consciente de minar la autoridad de la Biblia y traer un “nuevo código”. Mosse, mientras tanto, sostenía que la crítica de Strauss a Maquiavelo se apoyaba en su concepción de la Biblia como “absoluto filosófico”, que era utilizada para juzgar la crítica de Maquiavelo a la tradición. Esta problemática que atraviesa *Thoughts on Machiavelli* parece, de este modo, ser captada por los lectores de este período de la recepción, como la postulación de Strauss del ataque de Maquiavelo a la religión, ataque que inaugura unos nuevos modos eminentemente modernos. Sobre este retrato de Maquiavelo anticristiano, a su vez, se interpreta el juicio de valor de Strauss sobre Maquiavelo y su enseñanza, reforzando la impresión inaugural de su libro: la reprobación de Leo Strauss de la inmoralidad e irreligiosidad de la enseñanza del florentino, y la declaración de la necesidad de retornar a la virtud de los antiguos.

Vemos así que, durante esta primera década y media de recepción, lo que en la obra de Strauss aparece trabajado permanentemente como la crítica de Maquiavelo a la “tradición”, su crítica a la religión y a la filosofía clásica, aún no encuentra una reflexión detenida por parte de sus intérpretes, con la importante excepción del tratamiento de Claude Lefort, quien sí se pregunta por la relación de Maquiavelo con el cristianismo, tanto como fenómeno histórico así como también como “alternativa fundamental” en la permanente tensión entre razón y revelación, y por la relación de Maquiavelo a la filosofía clásica, su crítica y su vínculo radical con ella.

Capítulo II

Estamos en condiciones ahora de abordar la recepción del libro de Strauss en las décadas subsiguientes con una imagen un tanto más clara respecto de la atención recibida en el momento de su aparición y la década y media posterior a esta. Negar que parte de la intención de Leo Strauss en sus obras fue la de producir cierto asombro en la academia, o la de llamar la atención sobre la necesidad de reconsiderar el estado de la filosofía política, sería, como vimos, probablemente un error. En este sentido, al enfocar una dimensión que podemos llamar polémica en sus escritos, comenzamos a adquirir una comprensión compleja de los efectos de su obra o de su recepción.

Este capítulo está dividido en tres partes, que comprenden la recepción de *Thoughts on Machiavelli* en las décadas del 80' y 90'. Cada parte se centra en un modo particular de la recepción en estos años, y está organizada internamente en función de una cronología. Las partes, empero, no son cronológicas, sino temáticas.

En primer lugar, presentaremos la serie de debates que tuvieron lugar en los años siguientes a 1975, buscando ganar claridad sobre la recepción de la obra de Strauss sobre Maquiavelo en un contexto en que no parece estar en primer plano la comprensión de sus libros en particular, sino antes bien, de su proyecto o empresa filosófica en general. No es nuestro propósito revisar las líneas de conflicto interpretativo que circulan en la extensa bibliografía sobre Leo Strauss, sino tan solo dar a ver el modo en que ingresa, en este período, una reflexión sobre Maquiavelo y específicamente sobre *Thoughts on Machiavelli*. En la segunda parte, revisaremos los casos en que el libro fue retomado en particular por ciertos autores para producir un comentario respecto de la interpretación de Strauss de Maquiavelo. Sin embargo, será claro luego de este recorrido que el tratamiento del tema de “Maquiavelo” por parte de los autores aquí tratados no parece terminar de dar una imagen completa de la intención de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*, y su figura (la de Maquiavelo) es estabilizada con frecuencia para representar de manera coherente a uno de los actores en la escena straussiana de la “historia de la filosofía política”: el descubridor de nuevos continentes, fundador de la modernidad, origen del desvío moderno o de la corrupción de la “Gran tradición”. En la última parte del capítulo, revisaremos algunos trabajos que tomaron ciertos temas en particular del libro de Leo Strauss, así como también algunos artículos que siguieron la lectura straussiana para interpretar a Maquiavelo. El foco de algunos intérpretes, veremos, será la cuestión de la “modernidad” de Maquiavelo: indagando en el modo en que Strauss presenta las características del pensamiento

moderno al que la obra de Maquiavelo daría lugar, se preguntan estos autores por su distancia respecto de la filosofía política anterior o por las particularidades de su novedad. Por su parte, para otros intérpretes, la modernidad de Maquiavelo será en sí misma un tema a investigar, reflexionando en torno a una representación que, entienden, no se deja aprehender con total claridad. A través de estas lecturas, buscaremos dar a ver otro modo particular en que *Thoughts on Machiavelli* es recibido en aquellos años.

2. 1. Maquiavelo entre los debates

Un profesor norteamericano comentaba respecto de las posiciones de los ex alumnos de Strauss, casi una década y media tras su muerte, que, si había algo que estos textos demostraban, era la capacidad de la obra de Strauss de “inducir confusión, incerteza y, finalmente, asombro”, capacidad que no disminuía, sino por el contrario, aumentaba con el tiempo¹³⁷. Si, como vimos, en las décadas anteriores las confrontaciones en torno a la obra de Strauss se podían trazar de manera simple entre Strauss y sus estudiantes, y quienes se oponían a su punto de partida, entendido como su método, ahora el panorama parece haberse complejizado: exalumnos de Strauss y sus propios estudiantes discrepan sobre los aspectos fundamentales de la enseñanza e intención del maestro.

A. Pangle vs. Jaffa

Uno de los focos de conflicto tuvo lugar tras la publicación póstuma de un libro titulado *Studies in Platonic Political Philosophy*, compuesto por una serie de artículos dispuestos por Strauss. La publicación de 1983 cuenta con una introducción de un discípulo, Thomas Pangle¹³⁸. Este texto provocó una respuesta de Harry V. Jaffa y dio lugar a un debate que en su momento supo ser suficientemente encendido. Nuestro interés en el debate Pangle vs. Jaffa reside en reponer el modo en que el tópico *Maquiavelo* es abordado. El libro que nos interesa no encuentra un lugar privilegiado en este debate, y en cierto modo las preguntas en torno al lugar de Maquiavelo en la obra straussiana quedan desplazadas por la pregunta por la intención cabal de Strauss, y más particularmente, por su comprensión de la relación entre filosofía, política y religión. Sin embargo, pese al abordaje lateral del libro sobre Maquiavelo, no dejamos de notar

¹³⁷ El intérprete añadía, evaluando el estado de la escolaridad norteamericana en ese momento: “Si una medida del poder de la palabra escrita es su tendencia a provocar desacuerdo y controversias, entonces puede decirse que el poder de Strauss como escritor y maestro es ahora más grande que nunca.” (Peterman, 1986:317).

¹³⁸ Como señalamos en el capítulo 1.3, Pangle y Jaffa representan, dos tendencias dentro del “strausianismo” norteamericano: la interpretación “West Coast”, y la interpretación “East Coast” respectivamente. (Ver nota 99).

una breve reposición de la crítica de Strauss a la modernidad, y su comprensión de la relación entre “antiguos y modernos”, que implica una mención clave a Maquiavelo.

La publicación póstuma de este libro se compone de 15 capítulos, que sabemos -gracias a la aclaración de Joseph Cropsey en el Prefacio-, habrían de haber sido 16, si Strauss hubiese llegado a escribir un artículo que proyectaba sobre el *Gorgias* de Platón, ubicado entre el capítulo 3 y 4. Esta compilación contiene un capítulo (12, que habría sido 13) sobre Maquiavelo, titulado “Niccolò Machiavelli”, reimpresión del original publicado en la segunda edición de *History of Political Philosophy* (Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds. 1972¹³⁹).

En su introducción, Pangle no se dedica especialmente a comentar los capítulos del libro, sino antes bien a buscar el sentido que el título dado a esta serie puede haber tenido para Strauss. El libro, dice Pangle, está compuesto tal como fue predispuesto por su autor, de modo que la aparente no sistematicidad de los artículos, que replica en cierto modo el errático camino de las investigaciones de Strauss a lo largo de sus años, no es en ninguna medida arbitrario¹⁴⁰. Sin embargo, señala, este libro adquiere una relevancia particular: “Con seguridad, no es irrazonable suponer que, con este libro, que probablemente él presintiera como el último de su autoría, Strauss pretendía ayudarnos a discernir con mayor nitidez los temas rectores que había llegado a considerar más significativos.” (Pangle, SPPP:12). Para Pangle, la elección del título responde al tipo de pensamiento o modelo de filosofar que Strauss pone en marcha en cada uno de los ensayos; cada uno es un estudio de filosofía política platónica. Pangle se propone comprender en el sentido de una “filosofía política platónica” y se pregunta por el corazón que anima este tipo de indagaciones. No podemos reponer aquí la totalidad del argumento, de modo que precisaremos las líneas centrales de su exposición para ver qué lugar le da a Maquiavelo en la obra de Strauss, y qué tipo de tratamiento recibe en esta introducción.

Pangle, veremos, menciona a Maquiavelo sólo en las conclusiones de su introducción. El intérprete comienza por rastrear la definición de Strauss del problema teológico, para dar a ver, en el estudio de su despliegue historizado, el estado de crisis de la racionalidad occidental. El progreso del texto se organiza en función de la clarificación de la relación entre filosofía política

¹³⁹ Veremos en el comentario de Pangle que su reflexión en torno al modo en que Strauss lee a Maquiavelo parece centrarse principalmente en este texto posterior de Leo Strauss, de 1972, teniendo en cuenta que no se ocupa de ningún argumento de *Thoughts on Machiavelli*, de 1958, en particular.

¹⁴⁰ Para Pangle la naturaleza del despliegue de la obra de Strauss responde a la necesidad de hacer frente a la condición del pensamiento filosófico occidental: “Strauss explotó de manera más completa que nadie la fragmentación de los horizontes tradicionales, y de los preceptos transmitidos, de los que el siglo XX fue un heredero renuente. Investigó la historia del pensamiento occidental como si estuviera inexplorada.” (Pangle, SPPP:11). Todas las citas a la introducción de Pangle a *Studies in Platonic Political Philosophy* son extraídas de la traducción al castellano (Amorrortu, 2008); las referencias a las páginas corresponden a esta edición.

y religión. Strauss, repone Pangle, concibe la tensión fundamental entre razón y revelación, esto es, entre las dos respuestas a la pregunta por el modo correcto de vida, como “el corazón dinámico de occidente”. En este sentido, la obra de Maquiavelo pone en escena para Strauss, escribe el intérprete, un intento consciente de estabilizar, de manera forzosa, esta tensión. El precio, para Strauss, por esta solución no podrá ser otro que el rebajamiento de los fines del hombre, y la decadencia de la razón, señala Pangle.

Para aclarar este juicio, Pangle describe sucintamente la tensión entre razón y revelación. El filósofo solo puede alcanzar una refutación decisiva de las pretensiones de la revelación dando una explicación de la totalidad del cosmos, escribe, de modo que no puede eludir la necesidad de empezar por asumir como premisa, precisamente, lo que se supone demostrado como conclusión; de un modo u otro, el filósofo siempre debe suponer que su razón humana no puede descartar lo que llama lo *milagroso*. “En efecto, esta situación parece implicar que la negativa del filósofo a obedecer la ley divina y limitar su pensamiento al servicio de esa ley [...] tiene su raíz última en un acto de fe, de voluntad o decisión arbitraria, y no en el razonamiento.” (Pangle, SPPP:40). La filosofía quedaría atrapada, entonces, en una auto-contradicción. Empero, dice Pangle, la elección de vivir como filósofo solo deja de ser un simple acto de fe si es una decisión preocupada por el examen serio de los fenómenos y los argumentos de la fe. El problema teológico-político obliga al filósofo a convertirlo en el centro de su atención y anima sus pesquisas. De este modo, la obra de Maquiavelo actúa precisamente sobre este punto: Maquiavelo, escribe Pangle, conduce el último intento de terminar con el conflicto entre razón y revelación: “Al comienzo del capítulo sobre Maquiavelo sugiere [Strauss], me parece, que ‘en el fondo’ de la filosofía moderna reside el comprensible impulso de resolver el conflicto entre la filosofía y la fe, no mediante la continuación de los interminables y débiles intentos de cada uno de los protagonistas de subsumir al otro, sino a través del rechazo, la no admisión, y la superación del nivel de desarrollo de toda la controversia.” (Pangle, SPPP:45)¹⁴¹. Siguiendo al intérprete, una vez estabilizada “la cuestión fundamental”, el pensamiento puede “ponerse al servicio de la acción resuelta y sin vacilaciones”. Sin embargo, en la comprensión de Strauss, esta solución implica nada menos que el abandono del “nervio de la historia intelectual occidental”, escribe Pangle. Es así como, para entender la modernidad, debemos comprender primero el cambio introducido por

¹⁴¹ Pangle está probablemente aludiendo a la siguiente afirmación del comienzo del capítulo 12: “Quizá fue este conflicto no resuelto el que impidió que el pensamiento occidental encontrara sosiego. Y tal vez sea este conflicto el que está en el fondo de un tipo de pensamiento que, por cierto, es filosófico, pero ya no griego: la filosofía moderna. Para tratar de entender la filosofía moderna, nos encontramos con Maquiavelo.” (Strauss, SPPP:294).

Maquiavelo a este respecto: “No se podrán entender las razones de la decadencia que aqueja al racionalismo en nuestro tiempo, y del resultante crepúsculo de nuestra civilización occidental moderna fundamentada en él, mientras no se haya rastreado, paso a paso, y sin preconceptos a favor o en contra, la evolución de la filosofía política moderna iniciada por Maquiavelo.” (Pangle, SPPP:45). El intérprete termina su introducción planteando la necesidad de recuperar un filosofar que se ocupe de las preguntas fundamentales¹⁴²; la tensión fundamental, reafirma Pangle, no encuentra reparo, pero “la vida entre dos códigos” solo se justifica si vivimos esa vida, si vivimos ese conflicto.

En otoño de 1984, Harry Jaffa publica un artículo titulado “The Legacy of Leo Strauss” en *The Claremont Review of Books*, con el objeto de reseñar el libro de Strauss *Studies in Platonic Political Philosophy*, pero concentrándose específicamente en la introducción de Thomas Pangle. En este artículo, Jaffa repasa una serie de publicaciones propias anteriores¹⁴³, así como también su discusión con Walter Berns¹⁴⁴. Nos interesa en particular revisar su debate con Pangle para dar a ver cómo el tratamiento de Maquiavelo difiere, pero no en términos de una profundización del estudio de los argumentos que organizan la reflexión de Strauss sobre el florentino y su obra. El énfasis en esta ocasión no es colocado en el modo en que Maquiavelo lidió con el problema teológico-político, sino que aparece tematizado en relación a los elementos distintivos de su presunta fundación moderna, a saber, el inicio de un movimiento doble de “emancipación” del hombre de la supervisión de la moralidad, y conquista de la naturaleza.

Jaffa expone lo que comprende como la preocupación nuclear de Leo Strauss: “no pretendo hablar por Strauss cuando expreso la convicción de que toda la obra [...] apuntaba hacia el rescate de la *práctica política* del mundo moderno, de las consecuencias de la *teoría política* de la filosofía moderna. El corazón de la interpretación de Strauss de la filosofía política moderna, comprendida a la luz de sus orígenes maquiavelianos, era que intentaba garantizar la actualización de los objetivos de la vida política, primero rebajándolos, y luego encontrando instituciones cuyo funcionamiento exitoso pudiese dispensar de la necesidad de virtud.” (Jaffa,

¹⁴² Cita Pangle *Progress or Return?*, publicado en 1981, donde Leo Strauss escribe: “Me parece que este conflicto no resuelto es el secreto de la vitalidad de la civilización occidental.” (Strauss, PR:44 citado SPPP: 42).

¹⁴³ El debate entre Pangle y Jaffa fue compilado posteriormente en Jaffa, *The Crisis of the Strauss Divided: essays on Leo Strauss and Straussism, East and West* (Rowman & Littlefield, 2012: USA). En la compilación también se publican otros textos donde Jaffa expone sus debates, en particular, “Leo Strauss remembered” (1973) y “Political Philosophy and Honor: The Leo Strauss Dissertation Award” (1977).

¹⁴⁴ Cfr. Berns, Walter “Reply to Jaffa” (1982); Jaffa, Harry “Leo Strauss, 1952, ‘53” (1982); Jaffa, Harry “In Defense of Political Philosophy Defended: A Rejoinder” (1983). Estos textos aparecen compilados en Jaffa, 2012.

[1984] 2012:59). La modernidad, sostiene Jaffa, implicaba para Strauss la creencia de que la naturaleza había sido conquistada, y ya no presentaba límites a la libertad humana.

El foco principal de la disputa de Jaffa con Pangle gira en torno a su definición de “filosofía política”: “Strauss se preocupaba por el destino de la democracia liberal o constitucional y por Israel, como un hombre moral y político, tanto como se preocupaba por el destino de la filosofía, como filósofo. En efecto, filosofía *política* significaba precisamente la combinación de estas preocupaciones, comprendidas adecuadamente. Como veremos, el corazón de la Introducción de Pangle [...] yace en la negación de la pertinencia de esta combinación” (Jaffa, [1984] 2012:62). La hipótesis de Jaffa es que la obra de Strauss apunta hacia la restauración de la “habilidad política” o *Statesmanship*, de la prudencia como una combinación de “virtud intelectual y moral”, señala, y esta recuperación se liga a la particular definición de “filosofía política”. Para fundamentar su afirmación, Jaffa toma el comentario de Strauss en la introducción a *The City and Man*, donde escribe: hoy “es mucho menos urgente mostrar que la filosofía política es la sirvienta indispensable de la teología, que mostrar que la filosofía política es la reina legítima de las ciencias sociales, las ciencias del hombre y de los asuntos humanos.” (Strauss, CM:1). Jaffa interpreta que el proyecto straussiano apunta a la restauración de la filosofía política como autoridad sobre las “reflexiones del sentido común”, o como disciplina práctica arquitectónica. La interpretación de Jaffa se distingue de la de Pangle en este punto claramente. Luego de esta restitución de la “habilidad política”, afirma Jaffa, se podrá jerarquizar los demás bienes y evitar el desenlace del “relativismo moral, el positivismo y el historicismo”.

Jaffa analiza la estructura de esta publicación póstuma y señala que el número de capítulos de la edición final, que es 15, habría ascendido a 17, si Strauss hubiese escrito el proyectado capítulo sobre el *Gorgias*, pero también una introducción, contada como un capítulo¹⁴⁵. A partir de esta reacomodación, Jaffa señala que, con 17 capítulos totales, el centro ya no sería el ensayo sobre Nietzsche sino “Jerusalén y Atenas: algunas reflexiones preliminares” (capítulo ahora 9 de 17). Con ello, Jaffa busca cargar las tintas sobre su argumento, y señala que Pangle confunde el tema central del libro con la querrela entre filosofía y poesía: “cree que la Biblia es solo un tipo particular de ‘poesía’.” (Jaffa, [1984] 2012:66)¹⁴⁶. Para Pangle, señala, tiene lugar “no una

¹⁴⁵ El capítulo proyectado y la introducción son parte del plan del libro, pero no está indicado que la introducción debiese considerarse, en sí misma, como otro capítulo. Al respecto, la cuestión puede verse con mayor detalle en “Strauss's Plan for *Studies in Platonic Political Philosophy*”, mecanografiado y con correcciones, disponible en la Caja 16, folio 8 de *The Leo Strauss Papers* en la Universidad de Chicago.

¹⁴⁶ “De acuerdo con Pangle, entonces, el hombre es por naturaleza radicalmente hedonista, egocéntrico, y a-social. [...] Pero [...] en *Derecho Natural e Historia* (p.128), dice exactamente lo opuesto. ‘Hay cosas que son admirables,

conquista platónica de la poesía por la filosofía, sino una conquista nietzscheana de la filosofía por la poesía (la ‘voluntad de poder’).” (Jaffa, [1984] 2012:66). Contra esta noción, sostiene que para Strauss la Biblia no es una obra poética, sino un producto perfecto de la piedad; la Biblia narra “todo lo que es creíble para el sabio, en el sentido bíblico de sabiduría” (Jaffa, [1984] 2012:67). Para Jaffa, lo que está implicado en el problema teológico-político es la tensión entre los significados de sabiduría en el sentido bíblico y filosófico. La conclusión de Jaffa es que la querrela de Pangle no es otra cosa que una querrela *contra* Jerusalén y Atenas, contra la moralidad, tanto bíblica como de la filosofía política clásica.

La modernidad entonces, según Jaffa, se caracterizaba para Strauss por una decadencia de la perspectiva de lo *noble* de la modernidad, fundada en el rechazo maquiaveliano de la dimensión de lo supra-humano, así como también al intento moderno de abolir las limitaciones de la naturaleza y la fortuna a la acción humana. Y la crítica de Strauss a la modernidad es entonces también, señala el intérprete, un llamado a la necesidad de recuperar la dimensión de la moralidad para la vida humana. Esta comprensión es el legado de Leo Strauss, dice Jaffa.

La respuesta de Pangle a las críticas de Jaffa no tardó en llegar¹⁴⁷. Sin embargo, la reflexión sobre Maquiavelo no encuentra lugar. Pangle aclara su interpretación de la querrela entre filosofía y poesía y señala que no hay tal cosa como una comprensión de la Biblia como obra poética¹⁴⁸. Por otra parte, se ocupa de desentrañar el argumento de Jaffa respecto del problema teológico-político y señala que hacer coincidir a la Biblia y la filosofía clásica en un frente moral común, esto es “identificar sin calificación la posición moral de Platón, o la concepción de la mejor vida, con aquella de la Biblia”, implica abandonar el reclamo platónico de la filosofía como guía existencial¹⁴⁹. “Es finalmente –aunque sólo finalmente- sobre esta base que el extranjero ateniense puede reclamar saber el criterio o el objetivo por el cuál la ‘revelación –no sólo esta o aquella revelación, sino la ‘revelación en sí misma’- *puede y debe*

o nobles, por naturaleza, de modo intrínseco’, dice Strauss.” (Jaffa, [1984] 2012:70). Jaffa afirma que la operación de Pangle replica la de la modernidad, al intentar entender lo alto a la luz de lo bajo, y configura un modelo de hombre verdaderamente libre, que es sin más un epicúreo, y apunta hacia el nihilismo moderno.

¹⁴⁷ Originalmente publicada en la misma revista, ese mismo año (1984), esta respuesta aparece compilada en el libro de Jaffa de 2012. Las páginas de las citas a este texto de Pangle corresponden a esta edición posterior.

¹⁴⁸ Pangle indica que la estrategia de lectura que aplica Jaffa sobre su texto es inadecuada: su argumento, dice, “es tan forzado que presiona la fe de uno en su sobriedad.” (Pangle, [1984] 2012:83). Con este argumento, Pangle rechaza la exégesis de Jaffa respecto de la necesidad de estimar como correcto el juicio de un escritor cuando es colocado en el centro de su exposición.

¹⁴⁹ Jaffa, siguiendo a Pangle, concluye erróneamente de la afirmación de que para el filósofo sólo hay preguntas eternas, que nunca hay una respuesta suficiente al tipo de vida correcta. “El Sócrates platónico arriba, por el contrario, a la siguiente conclusión ‘crucial’ (*momentous*) [...]: ‘el mayor bien para el ser humano es este: cada día argumentar respecto de la virtud y respecto de los otros temas concernientes a lo que me pueden haber escuchado examinando en mí y en otros...’ (*Apología de Sócrates*. 38^a)” (Pangle, [1984] 2012:86).

ser juzgada o validada.” (Pangle, [1984] 2012:86). De este modo, Jaffa no comprende adecuadamente esta afirmación, que es para Pangle el corazón de la filosofía política platónica, y organiza la cuestión fundamental respecto de la querrela entre Platón y la Biblia, o sobre el modo correcto de vida para el hombre en tanto que hombre. Pangle concluye su respuesta acusando a Jaffa de haber olvidado lo que constituye una disputa filosófica, y de haber perdido los estribos, dejándose conducir por “pasiones desfiguradoras”.

El debate tiene como cierre una nueva respuesta de Jaffa, publicada como “The Legacy of Leo Strauss Defended”. Jaffa afirma aquí que su primer ataque a Pangle buscaba dar a ver el sustrato de su consideración de las afirmaciones de Strauss¹⁵⁰: para Pangle, escribe, la “escritura esotérica” de Strauss se organiza en torno al encubrimiento de un núcleo verdaderamente amoral. Y la estructura de *Thoughts on Machiavelli*, donde el principio y el final dan a ver las opiniones de superficie del texto, lo evidencia: mientras que Strauss se declara al comienzo inclinado a aceptar la simple y anticuada opinión respecto de Maquiavelo *maquiavélico*, y hacia el final afirma que rechaza la modernidad y aboga por una recuperación de la noción del Bien, o de los beneficios de la naturaleza, para Pangle, escribe Jaffa, sus juicios reales deben “ser buscados en o cerca del centro del libro”, donde “Strauss mostró su profundo acuerdo con Maquiavelo.” (Jaffa, [1985] 2012:92). La cuestión parece ser, entonces, que para Jaffa, Pangle lee a Strauss como un maquiaveliano o nietzscheano, con una enseñanza exotérica “moral” o “edificante”, meramente superficial. Para Jaffa, por su parte, si occidente enfrenta una decadencia, ésta debe rastrearse precisamente al juicio de Strauss sobre Maquiavelo, y la pérdida de las distinciones morales. En este sentido, afirma: “De cara al desafío de la modernidad radical, el destino de la filosofía socrática y de la Biblia están vinculados tanto en su separación como su combinación. Esto, creo, era claramente la convicción de Strauss, en su gran disputa con Kojève.” (Jaffa, [1985] 2012:100)¹⁵¹.

¹⁵⁰ Trae a colación una discusión anterior con Pangle, haciendo referencia a una conferencia de Pangle en *Claremont* (1982), donde éste habría expuesto su consideración de la centralidad de la figura del filósofo Nietzsche para Leo Strauss. Jaffa defiende su interpretación del texto de Pangle aludiendo a esta exposición. No contamos con un acceso a la conferencia de 1982 para revisar los argumentos de Pangle, ni medir la crítica de Jaffa sobre este punto.

¹⁵¹ Dinesh D’Souza publicó en 1987 “The Legacy of Leo Strauss”, un artículo en *Policy Review* dando cuenta de lo que entendía como el estado de la escolaridad straussiana en el momento. El artículo es poco afín a los debates académicos, y se centra en la presentación, bastante genérica, de algunos puntos de la obra de Leo Strauss, y en la aproximación a ciertas líneas de pensamiento de los ex-alumnos de Strauss y sus tensiones. Describe lo que entiende son las fracturas en la una vez cohesionada escolaridad straussiana. Uno de los autores en los cuales se detiene es Jaffa, quien aparece, para D’Souza, como uno de los straussianos más polemistas. Jaffa responde a este artículo con una reconsideración, en *Social Research* titulada “Crisis of the Strauss Divided: The Legacy Reconsidered” (1987), a la que ya nos hemos referido, donde toma la ocasión para aclarar varios puntos concernientes a la interpretación que D’Souza le adjudica de la obra de Leo Strauss, así como también para volver a puntuar los temas en torno a los cuales su propia posición entra en tensión con las posiciones de Pangle y Berns.

Cuatro años después, Jaffa vuelve a exponer sus reflexiones en torno al debate con Pangle, esta vez en ocasión de una conferencia en febrero de 1989, y en respuesta a dos estudiantes¹⁵². En torno al final de la exposición, Jaffa desarrolla una breve aclaración respecto del tema de Maquiavelo. La diferencia entre *antiguos* y *modernos*, señala aquí, es práctica antes que teórica, y en el corazón del experimento moderno, que tiene su origen en Maquiavelo, hallamos la intención de trascender la diferencia entre dos visiones en competencia respecto de lo alto. Así, la querrela de Maquiavelo fue tanto contra la filosofía política clásica, como contra el cristianismo: acusó a ambos de *utópicos*. Esta afirmación refuerza lo que ya había sabido exponer en su respuesta a Pangle de 1985. Para Maquiavelo, repone Jaffa, “el problema humano debía ser solucionado a través de la conquista de la fortuna. Esta conquista, tal como resultó, debía ser conseguida por la ciencia. [...] La ciencia reemplazaría a Dios.” (Jaffa, [1989] 2012:158). Siguiendo a Jaffa, para Strauss este rechazo respondía no tanto a la dificultad inherente a la consecución del mejor régimen, -esto era, dice, “un hombre de paja en el argumento de Maquiavelo”-, sino antes bien a una objeción contra “la tiranía de la virtud moral”. Jaffa señala: “Strauss pensó que el alejamiento de Maquiavelo de la virtud moral, como ingrediente necesario del bienestar humano, era equivocado. La emancipación de las pasiones del cuerpo de ataduras de la razón a través de la conquista de la naturaleza (o la fortuna) no era un proyecto que pudiera tener éxito. Guiar el comportamiento no según lo que los hombres deberían ser, sino según lo que son, o reducir los objetivos de la vida política para garantizar su actualización, estaba destinado a fracasar. Estaba destinado a fracasar, por su atención insuficiente a –o su ignorancia u olvido de- el carácter ineluctable del alma humana. El proyecto de subordinación de los elementos más elevados del alma a los más bajos sólo podía dar lugar a una tiranía más grande que todo lo que había existido hasta el momento”. (Jaffa, [1989] 2012: 158-159). Jaffa interpreta así la crítica de Leo Strauss a la modernidad como una búsqueda por “restaurar la autoridad del orden moral común a la filosofía y la Biblia”. Esta restitución, señala, permitiría a su vez “restaurar la convicción de que la vida humana puede ser bien vivida sólo en la devoción a lo ‘alto’. Reconocer lo que es más alto, por su parte, engendraría modestia y humildad, junto con moderación.” (Jaffa, [1989] 2012: 158). En este sentido, Jaffa señala que la moderación política está enraizada en el rechazo a resolver “el misterio de la vida humana”

¹⁵² La exposición de Jaffa, las preguntas de los estudiantes, y su respuesta son publicadas originalmente en *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994). Las preguntas son: “1) ¿Cuál es la enseñanza específica, sustantiva, que es nueva o única en la revelación bíblica?; 2) Si la revelación bíblica propone un desafío incontestable a la filosofía y, por lo tanto, es -en palabras de Strauss- ‘la refutación de la filosofía por la revelación’, ¿por qué entonces no debería uno rechazar la filosofía?” Podemos considerar que estas preguntas dan por sentado que la filosofía no consigue refutar a la religión. Esta posición, nos parece, no alcanza adecuadamente la reflexión de Strauss.

a través de medios políticos, en el reconocimiento de la libertad humana como fundamentada en la “apertura del alma humana” a ese misterio. Está enraizada, también, en el reconocimiento del orden moral, que entiende la libertad humana no como la mera ausencia de atadura, sino como dirigida a vivir la vida humana a la luz de sus fines trascendentes, ya sean estos definidos por la razón o por la revelación. Con un tono ciertamente dramático, señala: “Creo que Strauss dedicó su vida, sobre todo, a evitar que la civilización occidental se ‘rindiera a la vida’.” (Jaffa, [1989] 2012: 159).

Como corolario a este debate, es interesante ver lo expuesto por Thomas Pangle en su introducción a la compilación de artículos de Strauss (edición no planeada por el autor) *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss* (1989). Pangle hace una reflexión en torno a los debates durante estos años y señala que, evidentemente, la reacción académica prevaleciente en torno a la obra de Strauss ha sido la censura. El pensamiento de Leo Strauss dice, se dirige a cuestiones profundas, incitando a formular preguntas *insólitas*: “sobre los libros, sobre el alma, sobre Dios, sobre la moral, sobre la democracia. Las preguntas no encajan en las categorías convencionales; es obvio que presuponen ciertas dudas con respecto a las autoridades intelectuales establecidas [...]” (Pangle, [1989] 2007:13)¹⁵³. Pese a ello o quizás a causa de ello, escribe Pangle, las acusaciones a Strauss supieron recorrer un espectro de casi 360°: desde anti-político hasta conspirativo; desde secretamente comunista y asociado con un marxismo antiamericano, hasta patriota americano obsesionado; desde “moralista dogmático” contrario a cualquier sospecha del “maquiavelismo”, es decir, a “la negación de Dios y del derecho natural”, hasta “nihilista conspirativo y ateo” cuyo libro sobre Maquiavelo revelaba su perverso acuerdo con el florentino, resume Pangle. El tono de la recepción en algunas de las principales revistas académicas permite dar a ver, señala el intérprete, en qué medida un prejuicio hostil bloqueaba aún, fundamentalmente el acceso al pensamiento de Leo Strauss. “Mi deseo, obviamente, es ayudar al lector sincero a perforar o saltar ese muro, y no conozco otro modo de hacerlo que ponerlo, ante todo, frente a él.” (Pangle, [1989] 2007:15). De este modo, el objetivo de Pangle parece ser el de proponer un nuevo ingreso a la obra de Leo Strauss, que consiga atender la intención de su autor sin imponer sobre su obra reflexiones preconcebidas, y sin dejarse persuadir por los clichés que la rodeaban. Es decir, leerlo intentando seguir su pensamiento.

Si bien la obra de Leo Strauss recibe críticas y comentarios por parte de un amplio espectro de lectores, como aquellos que repone Pangle, más allá del círculo de académicos

¹⁵³ Las citas corresponden a la edición en castellano de Amorrotu: 2007.

strausianos, su debate con Jaffa durante la primera mitad de la década del 80' da a ver cómo, incluso entre los discípulos de Strauss, su obra y proyecto filosófico era capaz de despertar importantes controversias. Maquiavelo es un personaje presente en este debate, y su figura se liga, como vimos, centralmente, a la cuestión de la modernidad. Si bien Pangle no caracteriza la modernidad o el proyecto moderno del mismo modo que Jaffa, ambos pensadores acuerdan en la validez de la distinción entre “antiguos y modernos”, donde la modernidad porta las características de una decadencia, y sus orígenes son rastreables a la obra de Maquiavelo. Mientras que el foco de Pangle a la hora de comprender la modernidad y el movimiento desencadenado por Maquiavelo enfatiza su esfuerzo teórico por estabilizar el “problema humano”, esto es, el conflicto entre razón y revelación en torno al mejor modo de vida, y poner el pensamiento al servicio de la acción resuelta -conduciendo a una suspensión y abandono de la tensión, y una decadencia de la razón-, para Jaffa el eje que explica la modernidad es el rechazo de la virtud clásica, esto es, para este intérprete, aquella “emancipación de las pasiones del cuerpo de las ataduras de la razón”, llevado adelante por Maquiavelo, y conducente a la crisis moderna entendida como la decadencia de la virtud moral necesaria para el bienestar humano. Así, el modo en que Maquiavelo está presente en la disputa es para uno y otro un reflejo de su comprensión más general del proyecto filosófico político de Strauss.

B. La polémica de Burnyeat

Otro de los debates que tiene lugar durante este período, se desata también en ocasión de la publicación de un comentario a *Studies in Platonic Political Philosophy* por M. F. Burnyeat en *The New York Review of Books*, (1985). En esta publicación, Burnyeat se ocupa en particular de realizar una crítica al modo en que Leo Strauss concibe la filosofía y la interpretación de las obras clásicas, así como también a intentar dismantelar las premisas que sostienen “el edificio teórico” de Leo Strauss para mostrar cómo no sólo su método es equivocado, sino que es en cierto sentido incluso malicioso, en la medida en que persuade a sus estudiantes a “deponer su intuición intelectual crítica” al acercarse a un texto, y a aceptar de modo a-crítico los presupuestos de lectura de su maestro. El foco de la crítica de Burnyeat se mueve desde una crítica al “culto académico” generado en torno a su enseñanza, hacia las implicancias políticas de su enseñanza en el contexto de la política norteamericana de fines del siglo XX¹⁵⁴. El tratamiento que recibe en este caso Maquiavelo por parte de Burnyeat es sumamente acotado:

¹⁵⁴ El interés de Burnyeat consiste, antes que nada, en llamar la atención a lo que entiende es la aparición de Leo Strauss como “una eminencia, como gurú del conservadurismo americano.” (Burnyeat, 1985:1).

aparece mencionado en el contexto general de la obra de Strauss y es caracterizado como el autor que habría comenzado a “pudrir”, en sus palabras, la tradición filosófico-política clásica.

Ausente, entonces, Maquiavelo del centro de la crítica de Burnyeat, cabe mencionar tan solo que su foco es el método exegético de Strauss y su interpretación del arte de escribir de los filósofos de la antigüedad. En su intención polémica, Burnyeat afirma que la interpretación de Strauss depende de su interpretación de Platón, de modo tal que “si la interpretación de Platón es equivocada, el edificio entero se hace polvo” (Burnyeat, 1985: 6). Adelantándonos al final de su argumentación, vemos que la conclusión a la que arriba el intérprete, es que Strauss comenta a Platón presuponiendo el argumento que intenta probar: que el diálogo es una forma diseñada para dar distintos significados a distintos tipos de lectores. “Pero Strauss no ha mostrado aún que Platón esconde en efecto sus opiniones, siquiera que son opuestas a aquello que Sócrates dice explícitamente. Por ende, su uso de las técnicas adaptadas de Maimónides y Farabi es una circularidad viciosa” (Burnyeat, 1985: 8). La academia straussiana, señala Burnyeat, rechaza todos los cánones de la escolaridad histórica ordinaria, de modo tal que lo único que queda para aceptar la visión de Strauss de la sabiduría de los antiguos, es creerle a Strauss, y creer en su método: “la entrega del intelecto crítico” señala, “es el precio de iniciación al mundo de las ideas de Leo Strauss” (Burnyeat, 1985:3).

La respuesta de los straussianos llega en el número del 10 de octubre de ese mismo año (1985), en esa misma revista, (*The New York Review of Books*): Joseph Cropsey, Harry Jaffa, Allan Bloom, Ernest Weinrib, Thomas Pangle, Clifford Orwin, y Robert Gordis responden al artículo de Burnyeat. En ninguna de las repuestas hay un tratamiento en particular de la cuestión de Maquiavelo, y en la mayoría de los casos se ocupan de argumentar en contra de los distintos razonamientos de Burnyeat en relación a la obra de Leo Strauss, de modo tal que no trataremos la cuestión aquí¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Este número podría bien ser considerado un documento de la escuela straussiana. A modo de breve reseña de las posiciones de estos estudiosos, Cropsey argumenta que la descripción de Burnyeat no puede ser sino una caricatura degenerada, y que sus objeciones responden a la ya habitual crítica de “un *establishment* convencional, que es tan puntilloso en escrutar la ortodoxia de ‘repugnancias’ como cualquier aquelarre de filisteos descubriendo a un bohemio.” (Cropsey, 1985:1). Jaffa, por su parte, señala que Burnyeat, a pesar de afirmar que no cabe duda de que Strauss fue un maestro inspirador, no da crédito a su propia afirmación; Strauss creía en la necesidad de comprender las grandes obras de los grandes pensadores con total seriedad, intentando conseguir una comprensión adecuada de ellas antes de pasar juicios. Pero ello no implica, señala, que no hiciera los adecuados juicios de valor cuando creía tener las razones suficientes. La breve respuesta de Bloom señala que la crítica es *macartismo en el sentido preciso del término*. “Con una lógica paranoica standard, Burnyeat concluye que [...] Strauss distorsionó intencionalmente los textos clásicos como parte de una conspiración política.” (Bloom, 1985:3). Weinrib señala que la crítica de Burnyeat termina por confirmar el punto de vista interpretativo que busca desacreditar. Al leer la interpretación de Strauss de Platón, señala que éste da vuelta el significado de *República*, y con esta afirmación, Burnyeat incorpora dogmáticamente una suposición sobre “el sentido” del texto platónico. Pangle y Orwin dedican

En una respuesta en detalle de David L. Levine al artículo de Burnyeat de 1991, encontramos una reflexión adicional respecto de la obra de Leo Strauss. Levine se detiene particularmente en cinco acusaciones que realiza Burnyeat a Strauss, y busca argumentar en contra de ellas para mostrar de qué modo el déficit de fundamentos racionales termina por revelar que el debate es, en definitiva, una disputa política: “Un liberal es ofendido por las conclusiones conservadoras que Strauss ha conseguido derivar de Platón y la tradición antigua.” (Levine, 1991:215). Las cinco acusaciones de Burnyeat a Strauss son, según Levine: 1. Strauss es un maestro que cautiva la mente de los estudiantes; 2. Strauss no es un filósofo propiamente; 3. Su comprensión de la historia de la filosofía es forzada como consecuencia de su imposición de una doctrina medieval a los textos clásicos; 4. En su revisión, Platón es erróneamente interpretado como conservador; 5. La enseñanza de Strauss tiene consecuencias políticas peligrosas¹⁵⁶. Si la obra de Leo Strauss, dice Levine, representa un desafío a la academia contemporánea, ello responde a su rechazo de los métodos y las premisas vigentes en la escolaridad, y su propuesta de una radical reconsideración de la historia del pensamiento filosófico-político. Levine concluye el artículo señalando la necesidad de una reconsideración clara y a la medida de la obra de Leo Strauss. La problemática no se arrima al problema de la enseñanza de Maquiavelo o a los temas derivados de la presentación de Strauss de Maquiavelo, de modo que dejaremos la cuestión en este punto, remitiendo al lector interesado al texto original¹⁵⁷.

una respuesta un poco más extensa, repasando sus argumentos respecto de la comprensión straussiana de *República*. Burnyeat, señalan los autores, no sólo confunde el tema central de la obra de Strauss –el problema teológico-político–, sino que el tema que él considera el más importante para Strauss –la comprensión del Sócrates de Platón– no consigue refutar de manera coherente la propuesta de Strauss: “La pregunta en cuestión entre Strauss y Burnyeat es si acaso, tal como los intérpretes convencionales como Burnyeat proclaman, Sócrates enseña *seriamente* la posibilidad de que existan reyes-filósofos.” (Pangle y Orwin, 1985: 4). La última respuesta es de Gordis, quien se detiene en el análisis de la interpretación de Burnyeat de la lectura de Leo Strauss de Maimónides. Escribe: “Burnyeat ha truncado el pasaje en Maimónides y en este proceso, su significado” (Gordis:1985:5). A esta serie de respuestas al artículo-reseña de Burnyeat, este responderá defendiendo su posición. Y terminará señalando que, aquellos lectores que hayan encontrado de mal gusto su polémica, pueden recuperar su buen humor leyendo el cuento corto de Oscar Wilde titulado “The Sphinx Without a Secret.”

¹⁵⁶ Al contrastar estas acusaciones con aquellas recibidas por Sócrates ante el tribunal ateniense, dice Levine, ya no parecen novedosas: corrupción de la juventud, falso filósofo o sofista, hermenéutica mistificadora, rechazo de los dioses populares (de la academia) y, en consecuencia, ateísmo.

¹⁵⁷ Levine señalará, en primer lugar, que Burnyeat no consigue advertir que hacer todo el esfuerzo posible por comprender a un autor tal como buscó originalmente ser comprendido, previo a realizar una crítica, es distinto a una suspensión de la inteligencia crítica. En segundo lugar, que la crítica de Burnyeat a Strauss filósofo es realmente esta: “Strauss no es un filósofo analítico contemporáneo.” (Levine, 1991:206). En tercer lugar, que su crítica al *arte de escribir* lo priva de la posibilidad de considerar el desafío más serio de Strauss: “que nuestros marcos conceptuales y principios metodológicos predeterminan nuestros resultados y nos predisponen a aceptar sólo ciertas conclusiones como válidas.” (Levine, 1991:211). Cuarto, que la crítica de Burnyeat a la interpretación straussiana de Platón, encubre su lectura del utopismo: para Burnyeat el idealismo debe ser comprendido como una posibilidad y un horizonte para las acciones políticas. Strauss por su parte entiende, resume Levine, que “en

C. Un debate conceptual

Durante el mismo período que nos ocupa, encontramos también textos que dan cuenta de un debate focalizado ya no en el legado o la enseñanza straussiana, sino más precisamente en algunas categorías centrales de la obra de Strauss, y que en algunos casos presentan un interés claro para nuestra investigación

La noción de *tradición* en la obra de Strauss fue parte de un debate de este tipo, con dos momentos claves, a saber, el artículo de John Gunnell “The Myth of Tradition” (1978), y la respuesta de Nathan Tarcov (1983) en “Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss”. Nuestro interés en este debate en particular reside en el tratamiento crítico del concepto de tradición, y eminentemente de la relación entre filosofía política antigua y moderna, dado que incluye una interpretación del lugar “pivote” de Maquiavelo. Como veremos, mientras que Gunnell critica la idea de un quiebre fundamental entre antiguos y modernos, y apunta a la necesidad de revisar la conceptualización de la supuesta tradición antes de adjudicar a Maquiavelo un quiebre con ella, Tarcov, por su parte, señala que la recuperación del sentido de tradición de Leo Strauss y su definición de filosofía política son conceptos clave para comprender toda su empresa intelectual y su restitución histórica.

La crítica de John Gunnell se dirige a lo que define como la creencia en la posibilidad de que la cronología de textos clásicos sea considerada como una tradición histórica efectiva, o un patrón heredado de pensamiento. Para el autor, el argumento de Leo Strauss es un caso paradigmático del “mito de la tradición”. En este contexto, el específico tratamiento de los autores que inauguran y configuran la época moderna revela, siguiendo a Gunnell, la puesta en movimiento de un aparato teórico de clasificación de autores¹⁵⁸. Maquiavelo, abanderado de la modernidad, argumenta el autor, es víctima de un tratamiento esquematizante de Leo Strauss.

Gunnell interpreta que, para Strauss, la gran tradición de la filosofía política puede ser quebrada en dos: clásica y moderna. Esta división se basa en la deliberada transformación de la enseñanza clásica por los filósofos modernos, en el rechazo común al esquema clásico como irreal, que marca el comienzo de un error acumulativo de la tradición. Tal como Sócrates fue el

el mejor de los casos, la justicia es la excepción más excepcional.” (Levine, 1991:213). Por último, la acusación de esconder un proyecto político despiadado carece de fundamentos y no propone otra cosa que un retrato paródico.
¹⁵⁸ Gunnell sostiene que para Strauss la filosofía política es una tipificación ideal basada en una extrapolación del pensamiento político griego y las características generales de otras obras clásicas asociadas con la tradición. Este modelo es reificado y tratado como si fuese una actividad históricamente delimitada en la cual los individuos seleccionan conscientemente participar, argumenta.

fundador de la filosofía política clásica, el fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo, repone Gunnell.

La característica de la obra de Maquiavelo según Strauss, señala Gunnell, es su indiferencia respecto de la distinción entre tiranía y buen régimen. Mientras que los clásicos consideraban que todo orden debía aceptar los ciclos de ascenso y decadencia, regulados por el azar, Maquiavelo enseña que la actualización permanente del mejor régimen es posible, es decir, que es posible sortear el azar, al comprender las cosas no según como deben ser, sino por lo que son, por *la verdad efectiva*. Maquiavelo, en su intento de abrir un nuevo camino, habría terminado truncando deliberadamente la filosofía: habría excluido de su perspectiva la pregunta relativa a cómo los humanos deben vivir y cuál es el mejor régimen, pregunta que guiaba la indagación filosófica. Así, entiende Gunnell que concluye Strauss, se asiste a un rebajamiento de los estándares de la vida política. El ataque de Strauss a Maquiavelo es apasionado, dice el intérprete: lo caracteriza como el maestro de la blasfemia, un diablo, y quien enseña el mal. Si los intérpretes modernos de Maquiavelo no consiguen ver el carácter inmoral de su enseñanza y lo caracterizan como patriota o científico, es porque, según Strauss, son sus discípulos y sus trabajos están basados en la aceptación dogmática de sus principios. Es decir, no ven el carácter malvado de su pensamiento porque son herederos de la tradición maquiaveliana, porque ellos, o los maestros olvidados de sus maestros, han sido corrompidos por Maquiavelo. “Para Strauss, Maquiavelo era un conspirador y un revolucionario que enseñó la conspiración y la revolución no solo contra las instituciones política sino también contra la propia tradición.” (Gunnell, 1978:129). La obra de Maquiavelo, entonces, precisamente por su reducción del campo de mira de la reflexión filosófica, restituye Gunnell, conducirá a una contracción del horizonte de pensamiento y será para Leo Strauss el punto de inicio de la decadencia de la racionalidad en occidente¹⁵⁹.

La crítica de Gunnell es que la empresa de Strauss es instrumental: Strauss busca *usar* la historia de la filosofía política para montar un ataque a lo que considera son las bases del pensamiento político contemporáneo¹⁶⁰. Así, no podemos separar en la tesis straussiana la

¹⁵⁹ Reflexionando en torno a *The Three Waves of Modernity* (1975), Gunnell señala que para Strauss el éxito de Maquiavelo fue sobrepasado por la subsiguiente transformación de su esquema, operada por Hobbes: cuando Hobbes reinterpreta la justicia o el derecho natural en el espíritu de Maquiavelo, es decir, cuando enseña que la ley natural debe comprenderse exclusivamente en términos de la propia conservación, la “revolución maquiaveliana” logra su fuerza plena. (Cfr. Strauss, 1975:88).

¹⁶⁰ Gunnell resume lo que entiende como la empresa de Leo Strauss: su intención al estudiar a los filósofos del pasado no emana de un *pathos* romántico, sino del diagnóstico de una crisis de la modernidad, que obliga a revisar los fundamentos de las sociedades occidentales. El sentido de su empresa es entonces esencialmente *terapéutico*: si la crisis es el producto de una evolución histórica, estudiar los orígenes permitirá comprender su degeneración

reconstrucción de la tradición de la filosofía política y la razón estratégica para llevarla adelante, argumenta. La elección y la interpretación de Strauss de una obra en particular sirve, dice Gunnell, a su crítica de la modernidad. Incluso más, añade Gunnell, Strauss nunca demuestra la existencia de esta tradición, sino que la asume como dato, o al menos espera que su audiencia la asuma. Como en el caso de la interpretación de Maquiavelo, todas las obras son aproximadas y comprendidas por Strauss, entiende este intérprete, en términos de su rol asignado en la tradición y en términos de suposiciones previas sobre la naturaleza de la filosofía política. Para Gunnell este ejercicio termina cautivando a los propios intérpretes en este mito y los ciega ante los obvios problemas metodológicos que esta aproximación enfrenta¹⁶¹. Para el intérprete, entonces, la *tradición* es una pieza de “folklore académico”.

La respuesta de Nathan Tarcov llega cinco años después. Tarcov discute las afirmaciones de John Gunnell respecto del uso straussiano de la historia y la tradición, y resume lo que entiende como sus tres críticas principales: en primer lugar, escribe Tarcov, Gunnell argumenta que Strauss presenta una mirada convencional de la tradición, inteligible sólo en función de su sentido práctico; segundo, sostiene que la tesis de la escritura exotérica es no-científica; por último, afirma que la obra de Strauss refleja el historicismo que critica y viola sus premisas no-historicistas, la separación de historia y filosofía, interpretación y crítica. Tarcov analizará estos tres reclamos, buscando explicar el sentido no historicista de la empresa de Strauss. El tratamiento de Maquiavelo aquí, si bien muy lateral, tiene lugar en la precisión del despliegue histórico de la filosofía política para Leo Strauss que hace el intérprete.

La comprensión straussiana de la tradición, argumentará Tarcov, es mucho más problemática de lo que considera Gunnell. En primer lugar, Tarcov señala que la intención de Leo Strauss no es afirmar la verdad de la filosofía política clásica, y en este sentido, lo que Gunnell entiende como “el mito de la tradición”, sino reabrir la pregunta por su validez y habilitar, al mismo tiempo, una crítica a la ciencia social y su pretensión de superioridad. En segundo lugar, Tarcov señala que la noción de un “error acumulado”, comenzando con Maquiavelo, no da cuenta de la complejidad de la representación de Strauss de la modernidad, en la medida en que ignora los movimientos de “retorno a la antigüedad” y “avance hacia la

y su crisis. Políticamente, esta crisis implica la amenaza del comunismo y el despotismo oriental, interpreta Gunnell, pero se sigue de una crisis fundamentalmente intelectual, que es una crisis de la racionalidad.

¹⁶¹ La crítica de Gunnell es que, a pesar de su intención de separar filosofía e historia y distinguir entre interpretación y crítica en la obra de Leo Strauss, la comprensión filosófica depende enteramente del análisis histórico, y la interpretación del pasado es inseparable de su crítica del presente. Gunnell agrega que es posible sugerir, empero, que Strauss utiliza conscientemente un argumento histórico, porque cree que debe hacerlo en una época en que sólo este argumento puede dar sentido y autoridad.

modernidad” inherente a cada momento de su desarrollo. Si bien el carácter dialéctico del avance en el argumento de Strauss, dice Tarcov, podría, como indicaba Gunnell, ser considerado historicista, la diferencia reside en que para Strauss la restauración solo es imposible dentro de las premisas del pensamiento moderno. En tercer lugar, contra la afirmación de Gunnell de que para Strauss la tradición solo es inteligible en función de su sentido práctico, Tarcov argumenta que la crisis que preocupaba a Strauss es eminentemente teórica¹⁶²: así el recorrido por la filosofía política clásica no puede darnos una solución para los problemas contemporáneos. Sin embargo, señala el intérprete, sí nos puede dar el punto de partida para el análisis de nuestras sociedades y la búsqueda de nuestras propias soluciones.

Vemos entonces, siguiendo a Tarcov, que Strauss no suscribe al “mito de la tradición”: su preocupación por los géneros¹⁶³, las conexiones históricas, y los contextos¹⁶⁴, así como también su visión problemática de la tradición, que no es nunca un término utilizado de modo taxativo, desplazan su pensamiento del lugar en el cuál Gunnell busca colocarlo. Si hay un claro ejemplo de lo problemático del concepto de tradición para Strauss, ello se da a ver según Tarcov, en su afirmación respecto de la posibilidad de la reflexión filosófica para los antiguos y los modernos. Siguiendo a Strauss, los filósofos clásicos veían las cosas políticas con una frescura e inmediatez única, los filósofos posteriores son mediados por una *tradición de la filosofía política*, que actúa como pantalla entre los filósofos y los fenómenos políticos¹⁶⁵. Incluso más, repone Tarcov, Strauss no solo sostiene que la filosofía política moderna ve al fenómeno político a través de los lentes de la tradición, sino también que el fenómeno, sin distorsión original, *ya no está allí*: el mundo moderno es un producto de la ciencia, y ya no el

¹⁶² Según Tarcov, Gunnell considera que la reposición de la tradición apunta a “descubrir el significado oculto de la filosofía política moderna” y así “socavar las bases” de todas las doctrinas en el centro de la crisis occidental. Sin embargo, el intérprete señala que la particularidad de la crisis de Occidente para Strauss es precisamente la falta de certezas respecto de su sentido.

¹⁶³ La obra de Leo Strauss se deja dividir según Tarcov en interpretaciones textuales efectivas, y resúmenes de los resultados de las interpretaciones. Mientras los segundos presentan el producto de una interpretación, donde parece haber un esquema de roles asignados para los autores que revisa, en los primeros no comienza explícitamente por ninguna suposición sobre el lugar de un autor o texto en una estructura más grande. Siguiendo a Tarcov, un ejemplo de este primer tipo de interpretación es *Thoughts on Machiavelli*.

¹⁶⁴ Tarcov señala que, para Strauss, si bien para entender cualquier libro es necesario recurrir a otros libros, ello no debe forzarnos a considerar a los autores como contemporáneos entre sus contemporáneos; los libros pueden estar dirigidos a la posteridad.

¹⁶⁵ Esta posición podría ser criticada tanto por el historicismo, escribe Tarcov, en la medida en que podría argumentarse que los clásicos tampoco tenían acceso inmediato a los fenómenos, porque no hay tal cosa como ausencia de “tradición”, como por el no-historicismo simple, que podría argumentar que los modernos también pueden acceder al fenómeno sin mediaciones, como los antiguos. Siguiendo a Tarcov, en primer lugar, es preciso comprender que los griegos podrían haber estado afectados por tradiciones, pero no había sin embargo una tradición específica de la filosofía política. En segundo lugar, es el sentido de la dificultad de la restauración o el hecho de que los modernos no consigan liberarse de la tradición, lo que distingue la empresa de Strauss del simple no-historicismo. Entonces la tesis de Strauss permanece a salvo de ambas críticas, pero al mismo tiempo en una posición que no se deja asir con facilidad, argumenta el intérprete.

mundo natural o pre-científico de los clásicos. Y la descripción se complejiza todavía más al enfocar el enunciado de Strauss respecto del modo en que, tras la “sacudida de todas las tradiciones” provocada por el historicismo radical, puede sobrevenir un acceso renovado a la filosofía. Esta afirmación implica, según Tarcov, que descubrir la verdad puede depender de ciertas circunstancias históricas¹⁶⁶. Adicionalmente, la filosofía política moderna, señala Tarcov, es “más tradicional”, porque *acepta* de la filosofía política clásica la noción de “filosofía política”, o de una filosofía con “espíritu público” [*public-spirited*]. Sin embargo, la descripción de Strauss de Maquiavelo como habiendo “quebrado con toda la tradición” parece impugnar el carácter “no tradicional” de la filosofía política clásica. Entonces, argumenta Tarcov, según esta descripción, tanto antiguos como modernos son, de algún modo, “tradicionales”¹⁶⁷.

Así, la visión straussiana de la tradición, siguiendo a Tarcov, es problemática: es tanto un *acceso* como un *obstáculo* a la comprensión. “Fundamentalmente, hay algo contradictorio sobre una tradición de la filosofía. La tradición es la herencia de cosas de otros, mientras que la filosofía es el esfuerzo por saber cosas a través de la propia razón.” (Tarcov, 1983:15)¹⁶⁸.

Tarcov responde en segundo lugar a la crítica de Gunnell de la escritura esotérica. Como Skinner y Pocock, vemos que Gunnell también argumentaba que la interpretación de Leo Strauss no conseguía fundamentar el método. El argumento de Strauss sobre el arte de escribir, responde Tarcov, es antes una admisión de dificultad o una confesión de ignorancia, una invitación al debate sobre el significado de los textos filosóficos, que una clausura del debate a través del reclamo de una certeza privilegiada. El arte de escribir no es un dispositivo superficial, añade, sino el corolario de una comprensión de Leo Strauss de la filosofía y la sociedad. La escritura exotérica es un deber social, argumenta Tarcov, no solo porque la sociedad pone en peligro a la filosofía, sino porque la filosofía pone en peligro a la ciudad.

¹⁶⁶ Para entender correctamente el argumento, según Tarcov, es preciso notar que, si bien Strauss señala que el desmoronamiento de todas las tradiciones provocado por el historicismo radical puede permitir un nuevo acceso, indirecto, al fenómeno, a través del estudio histórico, ello no presupone, empero, la verdad del historicismo.

¹⁶⁷ En este sentido parece haber para Leo Strauss “un efecto aparentemente no intencionado de la filosofía política clásica de remover a los filósofos políticos subsiguientes de un contacto directo con el fenómeno político”. (Tarcov, 1983:15). También se sigue de este argumento, señala Tarcov, que Maquiavelo y Hobbes y sus sucesores *aceptaron* las premisas de sus predecesores *sin reconocer* que esas premisas eran incompatibles con sus propias innovaciones.” (Tarcov, 1983:15. Énfasis nuestro). Podemos acotar que llegamos sin embargo a un dilema cuando notamos que ello parece implicar que estamos comprendiendo a los pensadores del pasado mejor de lo que se comprendieron a sí mismos.

¹⁶⁸ El filósofo maduro, repone el intérprete, deberá “marchar solo”, comenzar de cero, e ir por su propio camino, por mucho que haya sido asistido por los esfuerzos de sus maestros. (Strauss: *Farabi's Plato*: 376. Citado en Tarcov, 1983:16).

“Para ponerlo más simplemente, la enseñanza exotérica es filosofía *política*.” (Tarcov, 1983:19)¹⁶⁹.

Por último, Tarcov responde a la crítica de Gunnell al presunto historicismo en la obra de Leo Strauss. Para ello, Tarcov indaga la relación entre interpretación y crítica, y entre filosofía e historia, y sostiene que es necesario entender plenamente el sentido en que la *crítica* es inseparable de la *interpretación*. Para que la interpretación lleve a una comprensión histórica debe comenzar con un reconocimiento del texto como algo aun no comprendido. Strauss “[a]plica el reconocimiento socrático de la ignorancia a la interpretación textual” (Tarcov, 1983:21), pero entiende también que la experiencia de la ignorancia es extraordinariamente inusual y depende del un *esfuerzo crítico* previo para volverse consciente y liberarse de unos supuestos convencionales sobre el significado de un texto. Una segunda razón por la cual la crítica es inseparable de la interpretación, es que ésta es anterior a la interpretación: ninguna selección de un tema que se considera pertinente es algo distinto de un juicio crítico, argumenta el intérprete. Por su parte, la comprensión histórica del pensamiento del pasado requiere una preocupación filosófica con el reclamo de verdad, lo que implica que el esfuerzo crítico es inseparable de la interpretación, pero ello no implica que el historiador necesariamente critique el pensamiento del pasado desde el punto de vista del pensamiento del presente. La tercera razón por la cual crítica e interpretación no se dejan separar, remite a la actividad filosófica del intérprete. Tarcov señala: uno debe pensar el pensamiento, experimentar las conexiones lógicas, y no repetir meramente sus términos. Uno debe ir más allá de la lógica interna de conexiones y pensar sobre los límites del pensamiento, como punto de partida y punto de llegada. Termina reafirmando el punto: “Es precisamente el carácter fundamentalmente problemático de la verdad filosófica, lo que hace la historia de la filosofía posible.” (Tarcov, 1983:29).

Luego de este rodeo por las distintas polémicas en torno a la obra de Strauss durante la década del 80’, tenemos una imagen de las dificultades que presentaba la obra a sus lectores, o de las resistencias de la academia a aceptar la propuesta de Strauss y su proyecto filosófico-político. Como vimos, el tratamiento de *Thoughts on Machiavelli* no tiene un lugar privilegiado en los debates del período, figurando tan solo por momentos como pivote entre “antiguos y modernos”, o como iniciador de la decadencia moderna, imágenes rastreables en la obra de Strauss por fuera del libro de 1958 -aunque también presentes en él-.

¹⁶⁹ Tarcov indica que el significado más profundo de la *filosofía política* apunta al adjetivo “político”, que designa no tanto el tema como la manera de tratamiento. Decir filosofía política significa el tratamiento político o popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía. Parece haber una tensión, señala, entre proteger e introducir la filosofía, entre el tratamiento filosófico de la política y el tratamiento político de la filosofía.

D. Repasando el “straussianismo”

Resulta interesante, para completar el panorama de la época, presentar dos reflexiones que se encargaron de indagar en aquella representación del “straussianismo” que rodeaba la imagen de Strauss y la obra de sus discípulos. El Maquiavelo de Strauss no forma parte de la reflexión de estos intérpretes en particular. Sin embargo, repasar estas lecturas resulta productivo, en la medida en que nos permite adquirir una mejor comprensión del punto de llegada del debate en estos años.

Dos intérpretes escriben sus diagnósticos del estado de la academia y la recepción de la obra de Leo Strauss a comienzos de la década del 90'. Nathan Tarcov, en aquel número especial de *The Review of Politics* donde Levine había presentado su réplica a Burnyeat, publica un texto titulado “On a certain critique of ‘Straussianism’” (1991). Con un interesante juego retórico, Tarcov reproduce una suerte de caricatura del proyecto filosófico-político de Strauss, y revela su deficiencia trayendo a colación una reflexión del propio Strauss en la reseña al libro de John Wild “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy” (1946). Tarcov busca precisar ciertos elementos que componen una distorsión de la obra de Strauss por parte de sus alumnos y alumnos de alumnos, que puede ser definida como straussianismo, y recupera cuatro consideraciones de Leo Strauss en su crítica a la exegesis de Wild. Siguiendo la reposición de Tarcov, Strauss señala en primer lugar la falsedad y el peligro de aplicar soluciones de la filosofía política clásica a los problemas políticos modernos; en segundo lugar, Strauss argumenta que una aproximación como la de Wild fracasa a la hora tanto de hacer justicia a la filosofía moderna, como de considerar las dificultades de la filosofía clásica (considerando la influencia de la Biblia y el éxito de la ciencia natural moderna); tercero, Strauss llama la atención hacia la tensión fundamental entre Platón y Aristóteles y por ende, a la dificultad a la hora de encontrar una solución unívoca en la filosofía clásica; por último, da a ver el carácter paradójico de llevar adelante una indagación histórica de una filosofía que despreciaba ella misma la indagación histórica y distinguía la filosofía de la historia.

Tarcov señala así que el proyecto de Strauss debe ser considerado con seriedad a la luz de sus propias consideraciones y su intención. En este sentido, una vez que comprendemos que la filosofía ya no está en su “situación natural”, confrontando las explicaciones no-filosóficas del todo, sino en una “situación artificial”, confrontando la negación de la posibilidad de una explicación del todo por lo que parece ser la filosofía, comprendemos entonces que la filosofía, en su sentido original, debe comenzar por una recuperación, a través de la historia, de aquel significado original no historicista. De ese modo el proyecto de Strauss, así entendido, implica

la recuperación de la posibilidad de la filosofía a través de una crítica al historicismo, a través de una comprensión histórica del pensamiento no-historicista, que libere del historicismo, revelando su carácter problemático; “la filosofía no ha cambiado; solo su introducción lo ha hecho.” (Tarcov, 1991:17).

También Robert Pippin (1991) en un texto posterior dedicado a comprender la “modernidad de Leo Strauss” estudia la recepción de la obra de Strauss durante las décadas precedentes y el desarrollo del “straussianismo”. Según el intérprete, la recepción entraña un problema que dificulta el acceso a su obra: las posiciones entre opositores y seguidores no se dejan conciliar, e incluso entre las posiciones dentro de sus seguidores, señala, también hay tensiones. Resume: “Para sus opositores, Strauss es todo desde un loco repugnante hasta una peligrosa figura de culto, y para muchos [...] es un pensador anti- o al menos pre- moderno.” (Pippin, 1991:449). Sus seguidores, a su vez, se dividen entre quienes lo consideran un *piadoso absolutista* de la ley natural, y quienes, en el extremo opuesto, lo consideran *secretamente nietzscheano*; “...un sincero enemigo del relativismo moderno o un mero oponente de la apertura de la discusión moderna de la profundamente controversial naturaleza de la vida moral y política; un cruzado moral contra la modernidad o un oculto y sofisticado zetético.” (Pippin, 1991:449)¹⁷⁰. Como vimos a lo largo de nuestro recorrido por las lecturas de *Thoughts on Machiavelli*, hasta aquí y los comentarios respecto de la interpretación que hace Leo Strauss del pensamiento del florentino, esta percepción de Pippin parece sin duda reflejar el estado de la recepción de la obra de Strauss en la academia norteamericana.

2. 2. Nuevas miradas sobre *Thoughts on Machiavelli*

Algunos autores, no obstante, como anticipábamos en la introducción del capítulo, se dedicaron especialmente, aunque en distinta medida, a comprender la interpretación de Strauss de Maquiavelo durante este período. Entre estos autores, veremos que algunos se centraron en ciertos elementos particulares de esta interpretación de Strauss, mientras que otros pensadores decidieron aproximarse a la lectura de *Thoughts on Machiavelli* directamente, buscando dar su interpretación del modo en que Leo Strauss lee a Maquiavelo. Avanzaremos ahora a través de estos dos ejes temáticos, respetando para cada uno la cronología de aparición de los trabajos, desde 1980 hasta fines de la década de 1990.

¹⁷⁰ La referencia de Pippin en este punto es a la disputa entre Pangle y Jaffa, y a la caracterización de Drury en *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss* (1985), así como también a la interpretación de Stanley Rosen en *Hermeneutics as Politics* (1987).

A. Algunas críticas específicas a *Thoughts on Machiavelli*

I: Una crítica textual

Dentro de los autores que analizan determinados elementos al interior de la exégesis straussiana de Maquiavelo, encontramos el trabajo de Sebastián De Grazia¹⁷¹, quien se dedica en un breve texto a realizar una crítica bastante específica a Strauss. En “Machiavelli's Biblical Accuracy: A Note of Rectification” (1981) De Grazia enfoca cinco puntos de la interpretación de Leo Strauss respecto de ciertas imprecisiones bíblicas rastreables en la obra de Maquiavelo. Buscará así el intérprete aclararlas o especificarlas, refiriéndose a datos textuales y contextuales.

Restituyendo los puntos de este artículo, vemos que De Grazia aborda en primer lugar la lectura de Strauss del capítulo 26 de *El Príncipe*, y su comentario en relación con la enumeración de Maquiavelo de los milagros mosaicos presentes en el Éxodo. Strauss señala al respecto que Maquiavelo altera la secuencia: dice “Mar – nube – roca – maná”, mientras que el éxodo dice “mar – nube – maná – roca.” Para De Grazia, sin embargo, no hay suficientes razones para sostener que Maquiavelo alteró la secuencia en función de una intención particular. Por el contrario, la anomalía puede explicarse o bien señalando que Maquiavelo pudo haber tomado estas ideas de un recitado estilizado del Salmo 78, que dice la secuencia como la cita en el capítulo 26, o bien puede haberla escuchado del discurso de Savonarola sobre el Éxodo, donde quizás, señala De Grazia, el Fraile enumeró la secuencia tal como la cita Maquiavelo¹⁷². Para el comentarista, sería más correcto pensar que Maquiavelo usa el pasaje bíblico para preparar “el ánimo” para los tiempos.

En segundo lugar, De Grazia cuestiona la interpretación que Strauss realiza del Moisés de Maquiavelo. Mientras que, para Strauss, Maquiavelo, al señalar que Dios era amigo de Moisés, Ciro y Teseo, sostendría que Dios tiene una clara preferencia por Moisés, entre estos fundadores, para De Grazia, si bien considerando la reflexión maquiaveliana podría tener sentido tal conjetura, la hipótesis de Strauss parece ser, sin embargo, demasiado especulativa.

En tercer lugar, Strauss niega, sostiene el intérprete, que Maquiavelo considere con seriedad la realidad de los milagros bíblicos en general, al llamar a los eventos similares a los

¹⁷¹ Sebastián De Grazia, pensador norteamericano, es autor de una serie de trabajos dedicados al pensamiento de Maquiavelo, en particular *Machiavelli in Hell* publicado en 1989.

¹⁷² Maquiavelo menciona los sermones de Savonarola sobre el Éxodo en una carta a Ricciardo Becchi, embajador florentino en Roma, del 9 de marzo de 1498 (Cfr. Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, Apéndice 1).

milagros bíblicos “eventos extraordinarios sin ejemplo”. Sin embargo, el comentarista señala que el uso de Maquiavelo de la palabra “*extraordinarii*”, que se traduciría al inglés como “*extraordinaries*”, y al castellano, podemos añadir, como “*extraordinarios*”, es colocada junto a la aclaración “*condotti da Dio*”, esto es, “operados” por Dios. Esta percepción, señala De Grazia, coincide con la idea de que, para Maquiavelo, en los versos a los que refiere Strauss, Dios orquestó efectivamente los eventos descritos.

La cuarta crítica expuesta en este artículo refiere a la interpretación de Leo Strauss de una palabra que aparece junto a una mención de Maquiavelo de la Biblia por su nombre, en *Discorsi* III, 30, que según Strauss debe traducirse por “juiciosamente” [*judiciously*] (Cfr. TOM: 163; 183). De Grazia argumenta que Strauss, al no dar la palabra en original italiano, conduce al lector a concluir que toda referencia de Maquiavelo a la Biblia es sospechosa. Según el intérprete, sin embargo, Maquiavelo no usa la palabra juiciosamente, en italiano *giudiziosamente*, sino *sensatamente*. Incluso más, Maquiavelo usa *sensatamente* en el mismo sentido en otro capítulo de *Discorsi* (I, 23), al cual Leo Strauss no remite.

Por último, De Grazia cuestiona la lectura de Strauss de la historia de David y Goliat presente en *El Príncipe* (13). Si, tal como señala Strauss, esta referencia expresa al antiguo testamento es importante por la enseñanza que presenta respecto de las armas propias, debería haber entonces, argumenta el intérprete, un tratamiento por parte de Strauss de la inexactitud de Maquiavelo en su reporte sobre las armas de David y su reemplazo de la sonda por el cuchillo. (De Grazia, 1981:144).

La conclusión de De Grazia es que estas críticas de Strauss no permiten poner en cuestión la exactitud de Maquiavelo en su reposición de las historias bíblicas, o afirmar que ciertas variaciones respondan a un plan de su autor. Todos los teóricos pueden cometer errores, señala el intérprete, o dejarse llevar por sus argumentos, y Maquiavelo en este sentido no es una excepción, como así tampoco sus críticos.

II: Una novedosa concepción de la naturaleza

En el contexto de la academia francesa, en 1982 Michel-Pierre Edmond publica junto a Thomas Stern una traducción al francés de *Thoughts on Machiavelli* titulada *Pensées sur Machiavel*. La aparición de la traducción dará lugar, un año después de su publicación, a una

reseña de Hélène Védrine, aunque ningún tratamiento del libro en profundidad. Posteriormente, será el propio Edmond quien se dedique a abordar, con cierto detalle, los argumentos del libro¹⁷³.

En su texto de 1989 titulado “Machiavel et la question de la Nature”, Michel-Pierre Edmond acerca una reflexión sobre el Maquiavelo de Strauss presentando algunos conceptos claves presentes en la obra¹⁷⁴. La preocupación que parece organizar el texto de Edmond es por el modo adecuado de comprender el cambio que introduce Maquiavelo, o la novedad que inaugura su obra, según Leo Strauss, teniendo en cuenta tanto los desarrollos posteriores del pensamiento -y la crisis de la racionalidad, marcada por el historicismo y el positivismo-, como a la tradición que Maquiavelo deja atrás, en particular, la filosofía política clásica. La novedad del pensamiento maquiaveliano para Strauss, se ubicaría, según entiende Edmond, en el modo en que el florentino comprende la relación entre teoría y práctica, y su distancia respecto del modo en que los antiguos la comprendían¹⁷⁵.

En primer lugar, para analizar este cambio o la novedad de Maquiavelo, Edmond enfoca el comentario de Strauss hacia el final de *Thoughts on Machiavelli*, respecto de la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica: los clásicos habían concebido la filosofía como indagación estrictamente teórica, pero habían tenido que hacer una excepción en relación al arte de la guerra o la técnica para la defensa de la ciudad. Este uso *práctico* de la *ciencia* tiene como consecuencia, para Strauss, el desarrollo expansivo de la técnica y eventualmente, la pérdida

¹⁷³ En la reseña a la edición francesa, Hélène Védrine celebra la aparición de esta traducción y, pese a detenerse en el análisis del libro, recupera y revisa ciertos puntos del texto. Védrine señala que la lectura de Leo Strauss permite reabrir la obra de Maquiavelo por fuera de los prejuicios contemporáneos para dar a ver los procesos de argumentación y hacer surgir, detrás de las alusiones, la intención del autor. Tras este proceso, dice la intérprete, podemos comenzar a ver que nada de lo dicho por Maquiavelo era desconocido por los pensadores antiguos, y que la apariencia de un descubrimiento no es más que el reverso de “un olvido de lo más esencial”. Maquiavelo aparece como un discípulo corrompido de los antiguos: “A la jerarquía de valores que había instaurado la filosofía tradicional, le sustituye el reino de la caverna, donde solo cuenta el apetito de gloria y el deseo de conquista.” (Védrine, 1983:98). “Estudiar a Maquiavelo es estudiar al otro, al mal” (Védrine, 1983:98), argumenta la intérprete. La pregunta que sobreviene, señala, es en qué medida es preciso revisar con tanto detenimiento la obra de un pensador que es considerado un maestro del mal, “un emperador de las tinieblas”. La intérprete no termina de aceptar la reflexión de Leo Strauss respecto de la novedad maquiaveliana como *olvido*, y se pregunta hasta qué punto no es efectivamente posible ver en Maquiavelo un acceso renovado a lo político o una originalidad en su rechazo de la subordinación de lo político a otro orden. Para esta intérprete, la lectura que hace Leo Strauss de Maquiavelo debe ser comprendida en función de su propia intención crítica: Maquiavelo es un personaje de Strauss o su portavoz, afirma, usado para esgrimir un juicio propio respecto de la filosofía política moderna.

¹⁷⁴ Subyace a la lectura de Edmond la hipótesis de que Leo Strauss pone a prueba o critica toda teoría de la política con el criterio de la filosofía antigua, a saber, “el saber contemplativo”. Este comentario de Edmond apunta a señalar que la crítica de Strauss a todo el pensamiento posterior se organizará en torno a la necesidad de recuperar la reflexión de los antiguos sobre la teoría, y su modo de comprender la tarea filosófica.

¹⁷⁵ Siguiendo a Edmond, la filosofía política antigua se caracterizaría por reflexionar sobre la naturaleza de la política, y no sobre las condiciones de su ejercicio, porque entendían que las condiciones del ejercicio del poder no aclaran la naturaleza del poder. En este sentido, el problema de la relación entre teoría y práctica, señala Edmond, es desatendido por los antiguos. Maquiavelo, según el intérprete, se le aparece a Strauss como aquel autor que pone el dedo sobre este punto neurálgico: a saber, el lazo que ata la práctica política a la teoría o ciencia, lazo que es tal, que aquella teoría no puede permanecer ya puramente contemplativa, escribe.

de la teoría, repone Edmond. La excepción y su desenlace, según Strauss, “es el único punto que provee un fundamento a la crítica de Maquiavelo de la filosofía política clásica”. (Edmond, 1989:348)¹⁷⁶. A partir de esta reflexión, Edmond analiza la relación entre teoría y práctica en la filosofía política antigua en la comprensión de Strauss, y repone la posición de Maquiavelo al respecto. Así, comprendemos que Maquiavelo, según Leo Strauss, considera que debemos partir por lo que los hombres hacen, o de las condiciones del ejercicio del poder. Este nuevo punto de partida, interpreta Edmond, modifica completamente la teoría: al perder su orientación contemplativa, termina eventualmente por abandonar toda referencia a una naturaleza de lo político, y a una naturaleza *tout court*.

En segundo lugar, el intérprete indaga en el concepto del *arte de escribir* de Strauss, para dar a ver el supuesto que subyace, según su lectura, a esta práctica de escritura entre líneas: el objetivo de la escritura esotérica sería, para Strauss, mantener la separación entre teoría y práctica, o sostener que la indagación teórica no puede destinarse a fines prácticos, sin correr el riesgo de transformar la ciencia en ideología¹⁷⁷. En *Thoughts on Machiavelli* Strauss da a ver, según Edmond, el modo en que este antiguo arte de escribir es pervertido por Maquiavelo, en la medida en que, en vez de ocultar entre líneas las verdades de la política, “grita desde los tejados las reglas que gobiernan las prácticas reales de poder” (Edmond, 1989:348). Maquiavelo, entonces, divulga lo que los antiguos mantenían en secreto, pero Strauss nos dice que él también es un maestro del arte de escribir. Y en este punto remite a una de las críticas que, como vimos, otros intérpretes, como Lefort, McShea o Pocock también plantearon: ¿cuál es el sentido de la escritura esotérica de Maquiavelo, cuando su resultado es la divulgación?¹⁷⁸. Sin embargo, Maquiavelo, divulgando, esconde también algo: Strauss quiere mostrar, argumenta Edmond, que hay un *cambio de base* de la teoría, y es este cambio lo que esconde Maquiavelo. La teoría sufre una transformación, afirma el intérprete siguiendo a Strauss: lo que divulga Maquiavelo es que la *práctica* es el nuevo objeto de la reflexión teórica. Si el comienzo de la reflexión es por las condiciones de ejercicio del poder, entonces, señala, la idea es abandonada, o ya no es necesario indagar la *naturaleza* del poder.

¹⁷⁶ En *Thoughts on Machiavelli* leemos: “The difficulty implied in the admission that inventions pertaining to the art of war must be encouraged is the only one which supplies a basis for Machiavelli's criticism of classical political philosophy.” (TOM, IV: 299).

¹⁷⁷ En este sentido, las propuestas, aunque audaces, de los clásicos, como las de Platón en *República*, interpreta Edmond, no pueden transformarse en el equivalente de un programa político o manifiesto. El arte de escribir previene toda intrusión de la práctica en la teoría, señala.

¹⁷⁸ Refiere en este punto a Lefort, y señala que en *Le Travail* no va hasta el final de la argumentación de Strauss, cuando escribe que “no es el objeto de la divulgación lo que es nuevo, sino la divulgación” (Edmond, 1989: 348).

En tercer lugar, Edmond analiza los tres conceptos que para Strauss vendrían a “llenar el lugar vacío” que antes ocupaba la naturaleza. Así, menciona la fundación, el dominio [*maîtrise*] y la Fortuna¹⁷⁹. Para Strauss, Maquiavelo enseña, señala Edmond, que la fortuna puede ser dominada, y que la clave de este dominio futuro no puede residir en la contemplación de las cosas políticas: si los hechos pueden ocurrir, es porque “ya hemos actuado”. Edmond arrima su interpretación de este punto y señala que el cambio introducido por Maquiavelo para Leo Strauss respondería entonces a su comprensión respecto de una visión puramente teórica del mundo, que no otorgará otra cosa que fragmentos esparcidos o al menos no totalizables, y volvería al hombre incapaz de decidirse a actuar. “Tocamos aquí un punto decisivo de la argumentación de Strauss. Maquiavelo sería el precursor de las filosofías por venir, que subordinan la filosofía teórica a la filosofía práctica, en el sentido de que solo la acción puede hacer posible encontrar la totalidad perdida por la teoría sola” (Edmond, 1989: 350). Y será tarea de los filósofos posteriores, Hobbes, Descartes o Spinoza, “conceptualizar” la fortuna, escribe el intérprete.

Por último, Edmond se pregunta por la dimensión de la *enseñanza normativa* en Maquiavelo, y por el modo en que Strauss comprende la transformación de Maquiavelo respecto de la filosofía clásica en este sentido. La palabra “normativa” designaría para Strauss, argumenta el intérprete, el hecho de que la ausencia de referencia a la naturaleza, que viene a ser ocupada por una nueva referencia a la fortuna, termina por operar como nueva normatividad¹⁸⁰. Edmond interpretará aquí que la pregunta que permanece en el trasfondo de la cuestión, para Strauss, en su lectura de Maquiavelo, es si acaso una filosofía política, en tanto que tal, puede ahorrarse la referencia a una filosofía de la naturaleza. (Edmond, 1989:351)¹⁸¹. Maquiavelo da el impulso inicial para la huida de la filosofía política de una referencia a la naturaleza, repone Edmond siguiendo a Strauss, pero, sin embargo, la acción aún no se

¹⁷⁹ Según el intérprete, Strauss distinguiría en la obra de Maquiavelo tres niveles en los que se juega la relación entre dominio y fortuna: 1. El de los hombres políticos que ejercen el poder; 2. El de los fundadores de órdenes políticos; 3. El del maestro o preceptor de fundadores: Maquiavelo mismo. Mientras que el primer nivel es muy aleatorio, señala Edmond, dado que alude al ejercicio del poder enfrentado en cada momento a la fortuna, el segundo refiere a un momento histórico particular –la fundación–, que enfrenta a los fundadores con la fortuna; el tercer nivel es el de Maquiavelo como teórico del orden político y es “enteramente nuevo”, escribe Edmond.

¹⁸⁰ Maquiavelo la etiqueta a su manera, señala Edmond, pero no la suprime. “Para decirlo de otro modo, Maquiavelo no es Kojève. Cuando Kojève hace su entrada, el hombre, como sabemos, sale de la naturaleza”. (Edmond, 1989:351).

¹⁸¹ También sobre este punto, el comentario de Strauss respecto de Hobbes en *Natural Right and History*: “For try as one may to expel nature with a hayfork, it will always come back”. (NRH, V: 201; Cfr. OT: 203).

abandona a la subjetividad. Entonces, la naturaleza en el pensamiento de Maquiavelo parece ocupar un lugar extraño¹⁸².

Para el intérprete, entonces, el modo adecuado de comprender la caracterización de Strauss de las transformaciones que siguieron a la obra de Maquiavelo es enfocar su novedosa concepción de la naturaleza o del ser. Sin embargo, la actividad humana como principio del orden normativo, argumenta, es un criterio demasiado vacilante para poder fundar en serio el dominio político y humano. Así entendemos, señala Edmond, en qué medida para Leo Strauss el pensamiento de Maquiavelo puede haber dado lugar a una fragilidad, que consecutivamente abriría el camino al relativismo, favoreciendo el advenimiento del positivismo y el historicismo.

III: Ciertas lecturas de Strauss en Francia

En la edición especial de *The Review of Politics* de 1991 David Lachterman presenta un panorama de la recepción straussiana en Francia. Con este propósito, da cuenta de un número de *Revue de Métaphysique et de Morale* dedicado al pensamiento de Leo Strauss, titulado “Leo Strauss Historien de la Philosophie” (1989), donde aquel artículo de Edmond había aparecido, junto con otros relevantes estudios sobre la obra straussiana¹⁸³. Lachterman señala que con excepción de la traducción al francés de *Natural Right and History*, en 1954, y la atención de algunos intérpretes que enfocaron en particular el análisis de Maquiavelo, Strauss parece haber sido, hasta comienzos de la década del 90’, un nombre desconocido¹⁸⁴. Sin embargo, Lachterman argumenta que, pese a la recepción retrasada, la escolaridad francesa no fue ofuscada por el fenómeno del “straussianismo”.

Con respecto a la cuestión que nos interesa en esta investigación en particular, Lachterman comenta el trabajo de Michel-Pierre Edmond que presentamos más arriba. El intérprete resume el tema del texto de Edmond como el estudio de la transformación de Maquiavelo de una ciencia política teórica, en una ciencia no-teórica de las condiciones prácticas de la política; el cambio conduce, eventualmente, al abandono de cualquier referencia

¹⁸² Edmond entiende que, para Strauss, en Maquiavelo el poder no se reduce a la representación del poder; la acción, por el mismo hecho de tener lugar, hace mella en lo real, en la fortuna. En este sentido, siguiendo a Strauss, argumenta Edmond, Maquiavelo no es un sofista, y su problemática se inscribe en el mismo nivel que la de Platón. Sin embargo, añade, la diferencia decisiva es que para Maquiavelo el ser se da como una “ausencia radical de orden”.

¹⁸³ En este número 3 de *Revue de Métaphysique et de Morale* (94° Année, 1989), se publican cinco artículos dedicados a distintos temas de la obra de Strauss: Rémi Brague, “Athènes, Jérusalem, La Mecque. L’interprétation ‘musulmane’ de la philosophie grecque chez Leo Strauss”; Pierre Manent, “Strauss et Nietzsche”; Michel-Pierre Edmond, “Machiavel et la question de la Nature”; Michel Malherbe, “Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine” y Richard Bodéüs, “Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d’Amérique”.

¹⁸⁴ Lachterman llamativamente no da cuenta de la obra de Claude Lefort (1960;1972).

a la naturaleza de lo político, y a la naturaleza sencillamente. Remitiéndose, al mismo tiempo, al texto de Strauss, Lachterman señala tres puntos que le interesa revisar en esta interpretación, dando lugar a un contrapunto entre estas lecturas.

En primer lugar, el autor remite a la concepción straussiana de la novedad de Maquiavelo en su tratamiento de la naturaleza y el azar, y se pregunta si acaso la naturaleza puede, como repone Edmond, en efecto, reducirse a la “ausencia radical de orden”. Para cuestionar esta impresión, Lachterman se remite al proemio de *Discorsi I* y señala que la mención de Maquiavelo en este caso de dos naturalezas -la “naturaleza envidiosa del hombre” y el “el deseo natural de innovar”, o descubrir y enseñar nuevos órdenes y modos- habilita la pregunta legítima por una concepción de la naturaleza maquiaveliana que no es “puro caos”: “Maquiavelo parece presuponer el choque entre estas naturalezas congénitas, o deseos naturales, envidia y audacia” (Lachterman, 1991:227).

En segundo lugar, Lachterman aborda la noción de *fundación* en *Thoughts on Machiavelli*, que para Edmond vendría a ocupar, en la interpretación de Strauss, el lugar vacío dejado por la naturaleza. Se pregunta si acaso el énfasis de Maquiavelo en la primacía del fundador o edificador de la ciudad puede ser leído como el fruto de una reflexión, no simplemente del ejercicio actual del poder político, sino, más fundamentalmente, del modo en que las cosas políticas comienzan. El fundador o legislador, argumenta Lachterman, es después de todo un *princeps*, y no sólo un príncipe; es también un principio, un *arché*. En este sentido, Lachterman se pregunta si acaso, para Strauss, la reflexión de Maquiavelo en torno a la fundación no es al mismo tiempo una reflexión en torno a los comienzos y en este sentido, señala, una reflexión sobre la naturaleza que, en un sentido pre-moderno, gobierna los comienzos.

El tercer y último punto que aborda Lachterman gira en torno a lo que Edmond repone como la “semi-supresión de la filosofía de la naturaleza” en Maquiavelo, y el vínculo con el tratamiento straussiano de la crítica de Maquiavelo de la religión, que el comentarista no trata. El intérprete apunta a la consideración de Strauss de la “inversión de lo alto por lo bajo” operada por Maquiavelo, o su rebajamiento de lo supra-natural a lo infra-humano. Edmond, escribe Lachterman, no comenta aquella vía para intentar comprender la filosofía política moderna que el mismo Strauss presentaba en su ensayo sobre Maquiavelo: el conflicto, en apariencia irresoluble, entre Atenas y Jerusalén. Para Lachterman, la referencia al tratamiento straussiano de esta cuestión es fundamental, y el silencio de Edmond sobre este punto plantea dudas respecto de su interpretación. Lachterman, en este sentido, señala que quizás la pregunta de

Edmond en torno a la posibilidad de una filosofía política de sostenerse sin referencia a una filosofía de la naturaleza termine por revelar la “influencia en el advenimiento de la modernidad” del conflicto pre-moderno entre Atenas y Jerusalén (Lachterman, 1991:228).

El texto de Lachterman culmina, y las preguntas que hace no reciben una respuesta. Sin embargo, es interesante notar que el autor busca profundizar en los elementos que Edmond había sabido presentar en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dando cuenta de un interés particular por comenzar a desentrañar el significado de algunos de los *statements* de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*, más allá de los “slogans” o frases típicas que comenzaban a circular entre sus lectores, como “la conquista de la naturaleza”, o el “cambio de lo alto por lo bajo”.

IV: Otra vuelta sobre las blasfemias de Strauss

Germino, en un artículo publicado en el número especial de *The Review of Politics* de 1991, aborda por segunda vez, luego del artículo de 1966¹⁸⁵ la lectura straussiana de Maquiavelo. En esta ocasión, indica que hará referencia al problema de la “blasfemia” de Maquiavelo, poniendo especial atención en un artículo de Strauss publicado en 1972, en la compilación de *History of Political Philosophy* co-editada junto a Joseph Cropsey¹⁸⁶. En primer término, Germino señala la deuda de cualquier lector serio con la obra de Strauss por la clara evidencia textual aportada por su lectura, así como también por la mirada fresca que consiguió dar sobre la obra de Maquiavelo¹⁸⁷. Sin embargo, el intérprete criticará una de las premisas exegéticas de Leo Strauss: la intención de comprender a un autor tal como se comprendió a sí mismo.

Para abordar el estudio del tema, Germino señala que buscará comprender a Strauss “desde adentro”, y se enfocará en especial en su conclusión respecto de Maquiavelo como blasfemo. Para dar a ver la cuestión, entonces, será necesario, señala Germino, abandonar las premisas modernas que afirman que la religión es un asunto privado, y no permiten concebir las *blasfemias* con seriedad. Abordando la cuestión, Germino ilumina lo que Strauss señala como la más obvia instancia de una enseñanza “del todo corrupta y corruptora”: el capítulo 26 del libro I de *Discorsi*. En este capítulo, Maquiavelo adjudica al Rey David acciones descritas

¹⁸⁵ Como lo hemos visto más arriba, Germino es uno de los autores que reseña en la década del 60’ el libro de Strauss. (Cfr. Germino, 1966).

¹⁸⁶ Cfr. Strauss, “Niccolò Machiavelli”, 1972: 271-92. El mismo artículo es publicado como capítulo 12 en SPPP.

¹⁸⁷ Germino repasa la recepción del Maquiavelo de Strauss y refiere a la interpretación de Claude Lefort como una de las ocasiones en la lectura fue justa con Strauss y su estilo de escritura, abordando sin embargo la obra de Maquiavelo desde una orientación filosófica diferente. Otros autores, señala, como por ejemplo Gennaro Sasso, no dedicaron atención a la obra de Leo Strauss. (Cfr. Germino, 1991: 146. Nota 3).

en el *Magnificat* (Lucas 1:53). Las acciones del Rey David que Maquiavelo describe para ejemplificar el tipo de comportamiento que se espera de un tirano implican *llenar a los pobres de bienes y dejar a los ricos sin nada*: “*Qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*”. En el texto bíblico, estas palabras son de María y refieren, en efecto, a Dios¹⁸⁸. Strauss interpreta el error manifiesto de Maquiavelo como deliberado, y señala que esconde un engaño: en cuanto comprendemos que las palabras corresponden, no a David, sino a Dios, comprendemos que Maquiavelo atribuye la descripción de un tirano a Dios. “La única cita al Nuevo Testamento es usada para expresar la más horrible blasfemia.” (Strauss, 1972:287-288)¹⁸⁹.

Germino señala que estas referencias deben ser analizadas en el contexto de la obra de Maquiavelo para comprender su significado. Todo su esfuerzo en este artículo está dedicado a mostrar por qué no puede decirse que Maquiavelo haya sido, efectivamente, blasfemo, irreligioso, o “malvado”, en este sentido. Para realizar esta crítica, el intérprete recurre a un texto adyacente de Maquiavelo, titulado *Exortatione alla penitenza*¹⁹⁰. En efecto, Germino busca “resolver” el error de Maquiavelo considerando este texto, donde el florentino habría confundido, verdaderamente, las palabras de Dios y David. Germino busca precisar el modo en que la figura del Rey David aparece aquí y señala: “se refiere a David como autor de los *Salmos*, como ‘lector [*letore*] del Espíritu Santo’, y como ‘profeta’. En tanto que el *Magnificat* mismo está repleto con frases de los *Salmos*, parecería que una justificación obvia de la asociación de Maquiavelo en *Discursos* I, 26, de las palabras [...] a David, fue que él creyó que había sido el autor de los *Salmos*, intérprete del Espíritu Santo, y profeta.” (Germino, 1991:150).

Para el intérprete, si Maquiavelo hubiese declarado o implicado en el texto que *Dios era un tirano*, no cabría duda de que habría sido, efectivamente, culpable de blasfemia. Sin embargo, duda que este sea el caso, y propone su interpretación: según Germino, lo que Maquiavelo dice de David, no implica que sea el destinatario de las palabras del *Magnificat*. “Fue Felipe de Macedonia, no el Rey David, el que ‘construyó nuevas ciudades, destruyó edificios, y transfirió habitantes de un lugar a otro’.” (Germino, 1991:151). Germino añade que,

¹⁸⁸ La cita ocurre en el *Magnificat*, en el contexto del rezo de la Virgen María agradeciendo la noticia del ángel Gabriel, de que traería al mundo a un hijo llamado Jesús. (Lucas 1:53).

¹⁸⁹ Germino señala que para Strauss el tema del capítulo 26 es la tiranía. Fundamenta esta afirmación refiriendo al final del capítulo anterior, donde Maquiavelo anticipa lo que seguirá: “...el que desee crear el poder absoluto, llamado por los autores tiranía, debe reformarlo todo, como se dirá en el siguiente capítulo” (*Discorsi*, I, 25).

¹⁹⁰ Este texto, señala el intérprete, es un sermón presuntamente dado por Maquiavelo a una confraternidad religiosa de la cual él formaba parte, y la fecha estipulada de su composición data de 1525-1527. La referencia a este texto de Maquiavelo ya había sido usada por Germino en su primer artículo sobre el tema en 1966. A pesar de proponer una lectura más cercana en este nuevo artículo, veremos que Germino moviliza el mismo set de argumentos para afirmar que Maquiavelo es más piadoso de lo que parece, y que su “irreligiosidad” en sus textos más famosos debe confrontarse con sus señalamientos en este opúsculo.

incluso más, en *Exortatione*, Maquiavelo condena las blasfemias de manera explícita y *rechaza el uso del intelecto* como instrumento para comprender la grandeza de Dios y especular sobre el mundo¹⁹¹.

Según Germino, asimismo, la tesis de Strauss se apoya en un supuesto adicional que carece de fundamentos apropiados: la relevancia del número 26 para Maquiavelo, y su especial significado teológico. Strauss deriva de esta suposición, pese a admitir que no sabe si Maquiavelo era consciente de la relevancia del número, señala Germino, sus conclusiones respecto del capítulo 26 de *Discorsi*¹⁹². Sobre este punto añade su crítica al método de Strauss, comparando su exégesis con la interpretación de Sebastián De Grazia¹⁹³. “La diferencia entre Sebastián De Grazia y Strauss en su intento de captar enfáticamente la enseñanza de Maquiavelo desde dentro, es que De Grazia permite que esa enseñanza emerja de las palabras del autor, de *todas* aquellas palabras, colocadas en el contexto biográfico. En comparación, y a pesar de sus intenciones, Strauss da su apreciación forzando a Maquiavelo a conformar un patrón impuesto por él desde afuera. Maquiavelo es para De Grazia tanto el ciudadano activista como el maestro de la ironía que se encuentra en sus cartas. El Maquiavelo de Strauss, por otra parte, se parece a un filósofo recluido o quizás un gnóstico erudito que se dedica a la lectura de textos antiguos [...] y que con una inteligencia verdaderamente diabólica esconde un mensaje subversivo entre las líneas...” (Germino, 1991:153). De este modo, la crítica de Germino a la interpretación de Strauss apunta a señalar, como supimos ver también en la crítica de otros interpretes, que su exégesis coloca el punto de referencia fuera del texto, y mide el pensamiento de Maquiavelo contra este trasfondo.

La imagen que arrima Germino, por su parte, es la de un Maquiavelo más enamorado de lo tangible, lo concreto y lo cómico que otra cosa. “El secretario florentino era un hombre que

¹⁹¹ Maquiavelo dice en la *Exortatione*, sostiene Germino, que David, a pesar de haber cometido adulterio y asesinato indirecto, en su aventura con Bathsheba, estaba profundamente arrepentido. “Esta única instancia, surgida de la lujuria de la carne, difícilmente hace a David un tirano.” (Germino, 1991:151). Maquiavelo no puede ser considerado impiadoso cuando retenemos que declara aquí que Dios es el más misericordioso, y que ha concebido el más piadoso remedio para la debilidad humana, que es la penitencia. Incluso más, señala el intérprete, Maquiavelo termina el texto con una sentencia de Petrarca, a favor del arrepentimiento, y señalando que “todo lo que complace al mundo, no es más que un breve sueño.” (*Exortatione alla penitenza*, p. 934, citado en Germino, 1991:152). Podemos preguntarnos por nuestra parte en este punto qué implica “rechazar el uso del intelecto” para escrutar el mundo, y si acaso ello no equivale a afirmar una opción por la revelación en Maquiavelo.

¹⁹² Strauss señala “Veintiséis es el valor numérico del nombre sagrado de Dios en hebreo, del Tetragrámaton. Pero, ¿sabía esto Maquiavelo? No lo sé. Veintiséis equivale a dos veces trece. [...] Puede montarse el caso para la opinión de que [para Maquiavelo]... Dios es fortuna [y]... sujeto a la influencia humana...” (Strauss, 1972:286. Citado en Germino, 1991:147).

¹⁹³ Remite a la biografía intelectual *Machiavelli in Hell* (De Grazia, 1989).

desestimaba su libro *El Príncipe* como un ‘capricho’ o ‘fantasía’¹⁹⁴. Los *Discursos* sobre Livio parecen tener solo el tipo más general de plan, y no es claro para mí que haya terminado la obra.” (Germino, 1991:154)¹⁹⁵. La crítica de Germino, es que Strauss, a pesar de su inteligencia e ingenio, ha impuesto a Maquiavelo “la consistencia de un constructor de sistemas” (Germino, 1991:154). La conclusión es que debemos dejar de lado la intención de conseguir una comprensión acabada de la obra de Maquiavelo. Empero, el intérprete termina su trabajo señalando que la obra de Strauss no deja de ser una “obra maestra”: finalmente, lo que tenemos ante nosotros es el pensamiento de Leo Strauss, inspirado por una lectura original de la obra enigmática del florentino, afirma.

B. Las exégesis de *Thoughts on Machiavelli*

Como anticipábamos, algunos autores, por su parte, sí dedicaron una reflexión en particular a *Thoughts on Machiavelli*, buscando dar una interpretación general de la obra. El autor más prolífico al día de hoy en la interpretación del Maquiavelo de Strauss, y al que ya nos hemos referido profusamente más arriba, es Harvey Mansfield (con textos sobre el tema desde 1967-2013). La lectura de Mansfield constituye uno de los tratamientos más exhaustivos de la bibliografía maquiaveliana en relación con la obra de Leo Strauss, y merece nuestra atención especialmente. Sin embargo, Mansfield no ha sido el único en dedicar una reflexión en profundidad a la lectura straussiana de Maquiavelo durante estas décadas. Raimondo Cubeddu, en 1983, publica *Leo Strauss e la Filosofia Política Moderna*, con un capítulo dedicado a estudiar al Maquiavelo de Strauss. También Shadia Drury –a quien también ya hemos mencionado- publica en 1988 un libro que se propone revisar de manera crítica todo el aparato teórico puesto en movimiento en el pensamiento de Leo Strauss, y se detiene en el capítulo 6 en su interpretación de Maquiavelo. Por su parte, Larry Peterman (1986) será otro de los autores en dedicarse a analizar *Thoughts on Machiavelli* en un extenso artículo sobre esta interpretación de Strauss. Nos dedicaremos a continuación a repasar estas posiciones.

I: Strauss y Maquiavelo, origen de las ideologías modernas

La interpretación de Raimondo Cubeddu del Maquiavelo de Strauss encuentra lugar en la segunda parte del segundo capítulo de su libro *Leo Strauss e la Filosofia Política Moderna*

¹⁹⁴ La referencia de Germino es a la carta de Maquiavelo a Francesco Vettori, el 10 de diciembre de 1513; “Et se vi piacque mai alcuno mio ghiribizoy...” (Germino, 1991:154. Nota 21).

¹⁹⁵ Es interesante que Germino sostenga que es preciso considerar a Maquiavelo un autor cómico y que después se dedique él a realizar una interpretación en la cual Maquiavelo no puede sino hablar siempre con franqueza, y sin aceptar la posibilidad de que una contradicción sea deliberada o parte de su propia ironía.

(1983), titulado “La modernità: storia di una decadenza”. Ya desde el comienzo del trabajo, Cubeddu señala que su estudio de la obra de Strauss no estará ausente de críticas, en particular en relación a aquello que comprende como el ataque de Strauss a la modernidad. Indica: “estamos poco dispuestos a aceptar la tesis de que toda la filosofía política moderna es un solo error, por muy multifacético que sea. Es igualmente difícil compartir su crítica de la teoría democrática y su realización política.” (Cubeddu, 1983:10). Cubeddu se propone pensar el diagnóstico de Strauss de la “decadencia de la modernidad” y para ello, reflexiona sobre su origen, rastreado hacia Maquiavelo y su “error fundamental”. El intérprete, entonces, se interesa en analizar la innovación de Maquiavelo, para luego intentar esclarecer las transformaciones subsiguientes que según Leo Strauss tienen lugar, y en particular, iluminar el punto de llegada: las sociedades contemporáneas. Tras este recorrido, Cubeddu propondrá su crítica a la interpretación de Strauss¹⁹⁶.

Maquiavelo es abordado, en esta lectura de la obra de Strauss, como “el padre de los modernos”. Tocaré entonces, para este intérprete, indagar en los elementos que lo distinguen de los antiguos o en las características de su novedad, según Leo Strauss. Esta indagación conducirá a Cubeddu través de un intento de esclarecer el reclamo de Maquiavelo, la novedad de su doctrina, y su objetivo político particular, que da lugar al “proyecto moderno”, continuado por los pensadores posteriores. Para este intérprete, como veremos, el elemento que determinará la caracterización de Maquiavelo que realiza Strauss, es una motivación política concreta: rechazar la tradición como un todo e instituir un nuevo tipo de sociedad. Es decir, todo el proyecto filosófico de Maquiavelo, para Strauss, se organizaría en torno, o se subordinaría a este objetivo político concreto. Este es el nervio de la interpretación de Cubeddu.

El intérprete repone lo que entiende como la nueva doctrina de Maquiavelo, según la exégesis de Strauss. Argumenta que aquello que caracteriza a la filosofía antigua para Strauss es tanto la idea de la buena vida como *vida natural*, como la noción de *virtud* como *moderación* y *restricción* de los deseos personales. Frente a esta consideración, Maquiavelo opondrá un

¹⁹⁶ La interpretación de Cubeddu, como veremos, se despliega en la línea de lo que podemos considerar como la narrativa straussiana de los “antiguos y modernos”. Y la caracterización que nos da de la modernidad según Strauss refuerza esta impresión: “La modernidad es [...] una secularización de la fe bíblica que, incluso después de la pérdida y la atrofia de la fe, conserva sus pensamientos, esperanzas y costumbres en un nuevo proyecto del mundo que a Strauss le parece una ‘inmensa variedad’ de proyectos particulares [...]. Este último es entonces una ‘modificación radical de la filosofía política pre-moderna’ que culmina en su rechazo. Por lo tanto, la filosofía política moderna, más que por su uniformidad de temas, encuentra la unidad en una refutación común. Y esta variedad también explica la escasez de soluciones propuestas para problemas políticos y para su comprensión y solución.” (Cubeddu, 1983: 194). Será claro, luego de nuestra reposición del comentario de Cubeddu que su lectura no parece interesarse en atender el detalle de los argumentos de Leo Strauss, y se concentra en la evaluación de la crítica a la modernidad.

“realismo”, un nuevo código de acuerdo a *la veritá effettuale delle cose* que él descubre, interpreta Cubeddu a Strauss. Maquiavelo rechaza la consideración clásica de la naturaleza, introduce la noción de Fortuna en su lugar, y da al hombre la capacidad de controlar el azar y transformar la materia; respecto de la virtud, Maquiavelo intenta mostrar que la virtud de los antiguos es vana y que debe adaptarse a los tiempos. Maquiavelo, interpreta Cubeddu a Strauss, invertiría así la perspectiva desde la cual los clásicos miraban los fenómenos políticos: la política deviene un fenómeno meramente humano¹⁹⁷. Así, el problema de la realización del mejor régimen ya no es librado al azar, sino que se convierte en un problema técnico¹⁹⁸. Paralelamente, señala Cubeddu, Maquiavelo se embarca, para Strauss, en una crítica de la religión cristiana, concibiéndola del mismo modo en que los paganos disponían su propia religión: con fines políticos y educativos. Sin embargo, si hay una recuperación o referencia de Maquiavelo a los clásicos, escribe Cubeddu, será preciso comprender que, según Strauss, ésta siempre tendrá como fin horadar sus enseñanzas, interpretándola de una manera “funcional a aquello que intenta proponer” (Cubeddu, 1983:201). Así, el intérprete escribe que, para Leo Strauss, Maquiavelo lleva adelante este quiebre buscando destituir al mismo tiempo la autoridad de la Biblia y la de la filosofía clásica -a través de su tratamiento de la obra de Tito Livio-, para dar a ver que la sociedad puede erigirse sobre fundamentos nuevos, fundamentos a su vez traídos por él.

Maquiavelo recibe entonces la caracterización de *fundador de la ciencia política moderna*: “él es quien primero escinde los fines de los medios de la política de cualquier consideración ética distinta del *éxito de la acción*, quien ya no considera el fin de la política como la búsqueda del bien común a través de la educación y el comportamiento marcado por la virtud.” (Cubeddu, 1983:201. Nuestro énfasis). Con una precisión respecto del arte de escribir de Maquiavelo, Cubeddu señala que para Strauss el nuevo ordenamiento no podrá exponerse abiertamente, sino que deberá ser dado a comprender a un número limitado de lectores. Éstos harán de mediadores entre Maquiavelo y el pueblo, conformando una elite de pensadores que permita a las futuras generaciones adoptar los nuevos ordenes y modos. Y la mejor arma para asegurarse este fin, sigue el intérprete, es la *propaganda*. “Si la filosofía política clásica creía

¹⁹⁷ Hombres sin moral, señala Cubeddu, siguiendo a Strauss, pueden “forjar”, a través de la fuerza, la materia humana, crear “hombres dispuestos al bien” usando “sus apetitos, su fuerza y su propaganda”. En otras palabras, repone, “la moralidad solo puede existir en una isla creada o protegida por la inmoralidad”. (Cubeddu, 1983:210).

¹⁹⁸ Esta transformación radical es, además, nota el intérprete, coetánea a la revolución de la ciencia natural que niega las causas últimas y subordina el orden cósmico a un hombre capaz de conocer sus leyes. “Es una revolución que, mediante la conquista, transforma la naturaleza en un enemigo: en un ‘caos que debe reducirse al orden’” (Cubeddu, 1983:199). La ciencia moderna, entiende Cubeddu, transforma el horizonte cognitivo del hombre.

que el bien común y la salvación de la ciudad estaban vinculados a una coincidencia de sabiduría y poder político, Maquiavelo cree que esta coincidencia puede lograrse mediante la propaganda que, convenciendo a las masas sobre la bondad de los nuevos ordenamientos, deviene ahora el fundamento del poder político.” (Cubeddu, 1983:208).

Para Cubeddu, si bien Strauss enfatiza la crítica de Maquiavelo al cristianismo, e incluso el carácter irreligioso e inmoral de su enseñanza, el epíteto de “*maestro del mal*” que le atribuye al florentino no se debe a sus sentencias anti-cristianas sino, eminentemente, a la novedad de su postulado respecto de la naturaleza humana. Así, el intérprete sigue algunos argumentos de *Thoughts on Machiavelli* y señala que la gran fractura con la enseñanza de los clásicos, para Strauss, se debe buscar en la transformación de la imitación de lo más alto, del hombre-Dios, por la imitación de lo más bajo, el hombre-bestia. De este modo, señala Cubeddu, Maquiavelo marca un punto de inflexión: “no pretende imitar o recrear la tradición, sino más bien descubrir, crear y establecer modelos y órdenes políticos, culturales y morales opuestos.” (Cubeddu, 1983: 205)¹⁹⁹. La consecuencia que, según el intérprete, en su análisis de los argumentos straussianos, se deriva de la novedad de Maquiavelo y la nueva ciencia natural, es una progresiva decadencia de la filosofía política: “se vuelve imposible”, señala, porque la “sociedad política no se concibe como algo natural, sino como un artefacto en el que el hombre no tiene ya una perfección propia, sino solo ideales subjetivos. [...] Así, la ley natural consiste en derechos más que en obligaciones u obediencia a la jerarquía natural de los fines.” (Cubeddu, 1983: 200).

Empero, la ciencia política de Maquiavelo, para Strauss, escribe Cubeddu, no es una ciencia no valorativa, sino una *nueva enseñanza normativa*²⁰⁰. Argumenta, interpretando a Strauss, que, si el fundamento de la sociedad era para los clásicos la *virtud*, y para la tradición bíblica el *amor*, ahora el fundamento del ordenamiento de la sociedad será el *terror*, que induce al hombre a comportarse según la necesidad. “Por lo tanto, se afirma la existencia de una ley moral incondicionalmente válida, vinculada a la constitución (por medios inmorales) de una sociedad civil por parte de hombres que actúan inmoralmente para crear sus condiciones”. (Cubeddu, 1983:210). En este sentido, Cubeddu entiende que Maquiavelo buscará informar al político respecto del mejor modo de gobernar, en la perspectiva de la nueva sociedad. Sin embargo, la lectura straussiana pone de relieve una característica del discurso de Maquiavelo:

¹⁹⁹ Esta precisión nos parece distinta de aquella que habría mencionado unas páginas antes el intérprete: es distinto decir que Maquiavelo funda órdenes y modos “opuestos” a los tradicionales, que decir que “rechaza toda consideración ética”. Maquiavelo, veremos, en efecto, termina dando lugar a “una nueva filosofía normativa”. Los comentarios del intérprete sobre esta serie de argumentos no nos permiten esclarecer su comprensión en torno a la dimensión del quiebre de Maquiavelo con “la gran tradición”. (Cfr. Cubeddu, 1983: 203-205)

²⁰⁰ Cfr. TOM, Intro: 11 y TOM IV: 233.

el florentino termina por ofrece su sabiduría de manera indiferente a los príncipes y a las republicas, y no se preocupa por el uso que se dará a la enseñanza que imparte. Se configura entonces, interpreta Cubeddu, un “aparato instrumental” para lograr una nueva sociedad civil. El objetivo de Maquiavelo, entiende el intérprete, es para Strauss conseguir la estabilidad de los regímenes políticos y la defensa ante las vicisitudes de la fortuna. “Su objetividad es funcional a un *proyecto político* cuyos obstáculos son la tradición bíblica y la tradición aristotélica, que se basaban en suposiciones muy diferentes a las de la posibilidad del dominio del mundo y del hombre.” (Cubeddu, 1983:214. Énfasis nuestro).

Pero la enseñanza de Maquiavelo, interpreta Cubeddu, terminará por inaugurar un peligro para la sociedad civil, en la comprensión de Strauss: haciendo coincidir el poder político, la religión, la tecnología y la filosofía, daría también el fundamento para los regímenes totalitarios. Maquiavelo inaugura la era de la ideología: “Aunque Strauss no lo dice explícitamente, Maquiavelo, además de ser un maestro del mal, también es un maestro del totalitarismo.” (Cubeddu, 1983:213). Este último es el juicio que el intérprete le adscribe a Leo Strauss respecto de Maquiavelo. Y esta afirmación da a ver con mayor claridad el foco de la interpretación que lleva adelante Cubeddu del texto straussiano: lo que organiza todo el aparato teórico de Maquiavelo, sería una particular motivación política, esto es, imponer sus nuevos fundamentos para una sociedad adaptable a los propósitos de la permanencia del régimen.

II: La solución moderna a los problemas permanentes

El comentario de Larry Peterman de 1986 titulado “Approaching Leo Strauss: Some Comments on *Thoughts on Machiavelli*” se propone encontrar una vía de acceso a la enseñanza de Strauss, a través del estudio de *Thoughts on Machiavelli*. Siguiendo a este intérprete, es preciso, de cara al estado de la academia norteamericana y la peculiar ausencia de estudios en profundidad sobre Leo Strauss, reabrir o inaugurar una reflexión sobre su obra²⁰¹. La interpretación de Peterman da a ver un intento de abordar el libro de Strauss atendiendo en particular una cuestión que considera la clave para la exégesis: la relación entre filosofía y política. Atendiendo el modo en que Maquiavelo altera la relación que la “Gran Tradición”

²⁰¹ Peterman revisa tanto el debate Pangle-Jaffa en *The Claremont Review*, así como también la crítica de Burnyeat y su caracterización de Strauss como “gurú del conservadurismo americano”, y señala que la obra de Strauss, en la medida en que engendra confusión e incertezas, sin poner en peligro la curiosidad y el asombro, es fiel a lo que llama filosofía y evidencia, dice el intérprete, la posición no doctrinaria de Strauss. Su obra, señala, nos ofrece en efecto una alternativa al pensamiento moderno, a su racionalismo y a su voluntarismo; provee “un antídoto a la fe moderna” que resulta de la certeza de que “el hombre puede resolver o erradicar todos los misterios” y “la duda radical” respecto de cualquier verdad, que resulta en el nihilismo y la negación de la misma noción de misterio.

había sabido establecer entre estos dos términos, el intérprete se pregunta por la presentación de Leo Strauss de aquella tradición, su consistencia, así como también el modo en que Maquiavelo se vincula con ella.

Avanza entonces con un estudio que busca ser fiel a lo que entiende es la intención de Strauss, esto es, atender su escritura y buscar entre las líneas el sentido de lo enunciado. De este modo, se mueve sobre el texto rastreando los argumentos de Strauss, remitiéndose a distintos pasajes y siguiendo las sugerencias del autor respecto de la atención a las palabras, los silencios y los números. Al terminar su análisis, Peterman nos provee de una serie de *insights* respecto de la interpretación straussiana de Maquiavelo, en particular en relación con lo que entiende como el problema de Maquiavelo, y su relación con los problemas permanentes.

Siguiendo al intérprete, estudiar a Strauss implica aceptar el desafío de su estilo enigmático de escritura. Buscando comprender el significado de la escritura esotérica para Strauss, señala que ésta no responde solamente a la necesidad de comunicar con prudencia -es decir, al posible peligro de la persecución-, sino que es también un vehículo para educar a los futuros filósofos y atraer a los mejores estudiantes. La escritura esotérica de Strauss, así, argumenta Peterman, puede comprenderse como su respuesta al modo de conducirse entre las demandas potencialmente conflictivas de la filosofía y la política, sin abandonar las responsabilidades de una enseñanza²⁰². Y sobre este punto, añade una crítica respecto del modo en que muchos intérpretes consideraron a Strauss y su modo de escritura: “En lugar de encontrarlo ‘repugnante’ [...] el estudiante de mentalidad abierta puede considerarlo una vía de acceso a la enseñanza de Strauss.” (Peterman, 1986:324).

Como señalábamos, Peterman se dedica al estudio de *Thoughts on Machiavelli* para tratar de comprender el problema que concibe como fundamental para Strauss, esto es, la relación entre filosofía y política. Dos razones fundamentan su elección: en primer lugar, la claridad con que se presenta aquí el problema de *la relación entre filosofía y política*. Maquiavelo será, para Strauss, el responsable de haber alterado el antiguo modo de comprender esta relación, y de haber provisto una “nueva vía”. La segunda razón para elegir este libro, según Peterman, es la claridad con que exhibe el *estilo y sustancia* de la enseñanza de Strauss, es decir, su esoterismo. Sin embargo, el tratamiento de Strauss del arte de escribir de Maquiavelo es enigmático, pues apunta tanto *al estilo de Maquiavelo* como hacia *el estilo que destituye Maquiavelo*. Así,

²⁰² Para Peterman, escribir entre líneas permite guiar a los destinatarios desde visiones populares -indispensables para los propósitos prácticos y políticos- hacia la verdad -en sí misma puramente teórica-. “En este sentido, la escritura esotérica representa una vía media entre la política y la filosofía. Nos retrotrae hacia nuestras raíces políticas y empuja hacia las cosas que pueden trascender la política”. (Peterman, 1986:324).

argumenta Peterman, Strauss enfatiza alternativamente tanto su novedad como su vínculo con un tipo de pensamiento pre-moderno²⁰³.

La primera cuestión que busca abordar Peterman es la posición que, para Leo Strauss, tiene Maquiavelo respecto de aquella tradición que desafía o quiebra. Señala que Strauss oscila entre un énfasis en la unidad de la “Gran Tradición” que Maquiavelo rechaza, y que inaugura el tránsito hacia la ilustración, y la postulación de una diferencia inherente a ésta, que desafía su unidad: una diferencia entre la tradición filosófica y religiosa. Debemos preguntarnos dice el intérprete, si Maquiavelo es igualmente contrario al todo pensamiento anterior, es decir, preguntarnos por “la exhaustividad del quiebre de Maquiavelo con la Gran Tradición.” (Peterman, 1986:327).

Para aclarar esta tensión, Peterman hace foco en el tratamiento de Leo Strauss del modo en que Maquiavelo utiliza el arte de escribir: se pregunta hasta qué punto Maquiavelo sigue a los antiguos en sus reglas de escritura, y en qué medida se aleja de ellos, es decir, indaga su relación con la máxima clásica de que *lo que no se puede decir no se debe decir*. En primer lugar, Peterman compara lo que Strauss llama la afirmación “abiertamente más *heterodoxa*” de Maquiavelo, con su afirmación “más *alarmante o shockeante*” (Cfr. TOM, III: 127 y 128). Del estudio de la diferencia de descripción de estas afirmaciones de Maquiavelo, Peterman concluye, siguiendo a Strauss, que el florentino sabe cómo usar a sus personajes para decir “*en boca de otros*” cosas alarmantes y resguardarse así de conmocionar a la sociedad. Maquiavelo, entonces, sabe cómo usar el arte de escribir: a través de una escritura suficientemente cuidadosa, pareciera que no hay nada que no pueda ser dicho, señala Peterman. Pero esta conclusión, prosigue el intérprete, se revela parcial. Al abordar la discusión respecto del uso maquiaveliano de la obra de Tito Livio, comprendemos que Maquiavelo termina por *borrar* la distinción entre un *autor* y sus *personajes*. El *escritor* es también un *creador*. Así, “‘los deberes’, incluyendo presumiblemente lo que debe ser dicho, son esencialmente el producto de una invención ilimitada” (Peterman, 1986:328). Entonces no solo es posible decir *todo*, sino que el *deber* [duty] es *creado* por el escritor; la distancia entre *lo que se puede* y *lo que se debe* desaparece. Sin embargo, una última cuestión vuelve a ligar los dos términos en la interpretación de Strauss, argumenta Peterman. Del estudio del tratamiento de Maquiavelo de la figura de Tito Livio y de

²⁰³ Para el intérprete, esta tensión provee una pista sobre el procedimiento general de Strauss en el libro: “comprender la verdad de que *lo que no debe decirse, no puede decirse*.” (TOM, III:174). Y esta referencia es clave: liga lo que no se *puede*, y lo que no se *debe* decir, esto es, liga una preocupación *política* y una *moral*; “combina una pregunta sobre la que los hombres difieren políticamente, lo que debe decirse, con una que los divide filosóficamente, si es posible decir o no decir razonablemente ‘lo que no es’.” (Peterman, 1986:326).

los escritores bíblicos, que se presentan a sí mismos como reportando lo que ellos y otros han experimentado, emerge la diferencia entre el escritor como *creador* y el escritor como *testigo*. De este modo, la explicación de Maquiavelo de las raíces de la creencia religiosa lo pone en contra de la única prueba de la existencia del Dios bíblico: la prueba ontológica. Siguiendo el análisis de Strauss, entonces, debemos preguntarnos, dice Peterman, si acaso Maquiavelo estaba limitado en aquello que podía decir. La conclusión de esta serie de argumentos da a ver, señala Peterman, que la distancia entre *lo que debe* y *lo que no debe ser dicho*, y *lo que puede* y *no puede ser dicho*, no se elimina²⁰⁴.

Entonces, señala Peterman, dos puntos ligan a Maquiavelo con la tradición y no clausuran la posibilidad de que su comprensión fuese consistente con la de sus predecesores. “Esto es, el análisis de Strauss de Maquiavelo no revela simplemente la racionalidad de la modernidad, sino también apunta a una manera pre-moderna de pensar, que Maquiavelo y el maquiavelianismo no clausuran. En el mismo sentido, apunta a la posibilidad de que haya una consistencia en los asuntos humanos en general respecto de las experiencias fundamentales –que la diferencia entre modernidad y antigüedad no puede oscurecer completamente-.” (Peterman, 1986:330). De este modo, Peterman sostiene que para Strauss el *problema de Maquiavelo* no es fundamentalmente novedoso; el estudio de Maquiavelo es en sí una *vía hacia la recuperación* de los problemas permanentes, incluyendo, presumiblemente, dice el intérprete, el problema de la relación entre la filosofía y la política. Resta preguntarse si la respuesta de Maquiavelo no introduce un cambio en el estatuto del problema, argumentará el intérprete.

Y esta es la segunda cuestión que trata: la idea de una relación entre *el problema de Maquiavelo* y *los problemas permanentes*, que es también el estudio de lo que Strauss describe como *su tema* en el prefacio de *Thoughts on Machiavelli*²⁰⁵. Del estudio de la introducción, comprende Peterman, Strauss nos conduce desde la opinión respecto de la enseñanza malvada de Maquiavelo, hacia su núcleo, a la conexión entre el problema superficial y el corazón, y la

²⁰⁴ Peterman se toma el trabajo de señalar la relevancia del párrafo del medio, el número 99 del cuerpo del libro, y el 111 de los 221 totales: el tema es el tratamiento de Maquiavelo del problema presentado por la diferencia entre Tito Livio y sus personajes. En el análisis de Strauss, dice Peterman, Dios o la Consciencia permanecen en el margen de “lo indecible”. Cfr. TOM, III:149: “Maquiavelo pone en marcha un análisis destructivo del fenómeno conocido por nosotros como la consciencia”.

²⁰⁵ Strauss señala ahí que presentará sus “observaciones y reflexiones sobre el problema de Maquiavelo”. El intérprete llama la atención a la similitud entre esta afirmación y la afirmación del problema de la relación entre filosofía y política en el prefacio de *Persecution and the Art of Writing*, donde señala: “These essays [...] deal with one problem: the problem of the relation between philosophy and politics.” (PAW: 5). Por nuestra parte, Podemos remitir al lector al prefacio de NRH, Prefacio (1952) y TOM, Prefacio (1957). Considerar las “observations” y “observations and reflections” y “the problem of Socrates” y “the problem of Machiavelli”.

potencial conexión entre su enseñanza, su problema, y los problemas permanentes²⁰⁶. Sin embargo, para Peterman, la presentación es confusa, en primer lugar, porque Strauss comunica primero el *núcleo* de la enseñanza de Maquiavelo sin habernos indicado cuál es el *problema* que se identifica con su núcleo, y, en segundo lugar, porque nos dice que *el problema de la superficie* y el del *núcleo* son iguales, pero no sabemos cuál es su vínculo, o la relación entre sus enseñanzas exotéricas y esotéricas. El intérprete esclarece el tema a través de la indagación de dos elementos: lo que implica un *problema*; y lo que es un *problema* para Strauss. Respecto de la primera cuestión Peterman señala que los problemas, a diferencia de las dificultades, proyectan, en la consideración de Leo Strauss, una suerte de irresolución, o una resistencia a encontrar respuestas satisfactorias²⁰⁷. Cuando hacia el final del libro Strauss señala que la investigación quizás no termine de apaciguar nuestras mentes, tanto sobre Maquiavelo como sobre sus preocupaciones, somos llevados a considerar que *la incerteza se liga al problema de Maquiavelo*, y que puede conectarse con la aún mayor incerteza que será nuestra, si conseguimos recuperar los problemas permanentes, argumenta Peterman²⁰⁸. Sobre la segunda cuestión, el intérprete indica que *no todos ven los problemas tal como Strauss los vio*. Incluso más, la confusión puede decirse que se debe en alguna medida a la influencia de Maquiavelo. Peterman describe dos maneras, ilustradas en *Thoughts on Machiavelli*, de aproximarse a los problemas: por un lado, la respuesta de Maquiavelo al problema de la diferencia entre Livio y sus personajes, que apunta al “problema inextricable” entre escritura como invención y escritura como testimonio; por otro lado, la afirmación de que Maquiavelo, al esconder sus argumentos, estimula la curiosidad del lector por la *resolución de problemas*, que olvida todo deber más alto y toda autoridad. Así, la conclusión del intérprete sobre este punto, señala que cuando el “problema inextricable” es contrastado con la “fascinación corruptora por la resolución de problemas”, entendemos en qué medida para Strauss la filosofía experimenta un cambio en el pensamiento de Maquiavelo. El “aumento en el encanto de la competencia”, combinado con la “fascinación con la resolución de problemas”, buscará eliminar los problemas humanos, escribe

²⁰⁶ Respecto del *núcleo* del pensamiento de Maquiavelo, Peterman señala: “Su patriotismo [...] presupone una reflexión comprensiva respecto del estatuto de la patria, por un lado, y del alma, por el otro. Esta reflexión comprensiva [...] es el núcleo [*core*] del pensamiento de Maquiavelo” (TOM, Intro:10). Cfr. El problema de la superficie y el corazón de las cosas (p. 13); la recuperación de los problemas permanentes (p.14).

²⁰⁷ La diferencia entre problemas y dificultades, señala, puede ser leída en el prefacio a la traducción inglesa de *Spinoza's Critique of Religion* (1965), donde Strauss indica que una “necesidad vital” induce legítimamente a un hombre a probar si acaso lo que parece ser imposible no es, en efecto, solo una gran *dificultad*.

²⁰⁸ Siguiendo al intérprete, varias “dificultades” emergen en el texto, como por ejemplo en el párrafo 26 del capítulo IV, donde se nos introduce una “peculiar dificultad” a la cual está expuesta la crítica de Maquiavelo a la Biblia. Las dificultades pueden contrastarse, señala, con la discusión de Strauss respecto del “problema” de la autoridad.

Peterman. Es este borramiento entonces lo que marca el quiebre con la tradición, y la inauguración de la ilustración²⁰⁹.

Para comprender la conexión entre el problema de Maquiavelo y el corazón de su enseñanza, Peterman señala que la cuestión se aclara analizando el problema de la autoridad para Strauss. Siguiendo a Peterman, Strauss vincula el *problema de la autoridad* con el modo en que un autor se dirige a sus lectores, y apunta al modo de lidiar con las *demandas de la ciudadanía y la religión*. “No implica un gran salto movernos de esto a lo que Strauss previamente planteó como el corazón de Maquiavelo, esto es, su reflexión comprensiva respecto de la patria y el alma.” (Peterman, 1986:336). El autor argumentará que el *problema de la autoridad* apunta a la diferencia en la superficie entre las cosas dichas y la racionalidad, y es una avenida hacia el corazón de Maquiavelo; del mismo modo, el corazón de Maquiavelo está de algún modo conectado a lo que es problemático en su enseñanza.

La cuestión se aclara cuando vemos el último punto que estudia el intérprete: la posición de Maquiavelo respecto de la religión, tal como la entiende Leo Strauss. El tratamiento de la relación de la *creencia* con otras formas de *autoridad*, incluyendo la *razón*, revela el modo en que Maquiavelo busca, para Strauss, tener éxito en su empresa, escribe el intérprete. “Para asegurar su propio éxito, Maquiavelo es llevado a considerar lo que la victoria del cristianismo indica sobre la posibilidad o el potencial de ganar el mundo de sus nuevos modos y órdenes” (Peterman, 1986:340)²¹⁰. Maquiavelo, repone Peterman, usa la creencia tanto para establecer la autoridad de Roma, como para arruinarla: “Decir ‘I believe’ y ‘credo’ en apoyo a posiciones contradictorias significa que la creencia no puede ser confiada como autoridad...” (Peterman, 1986:344). Sin embargo, Maquiavelo y sus sucesores quizás no puedan deshacerse de la Gran Tradición, argumenta: “El tratamiento de Strauss de Maquiavelo y la religión y la creencia, entonces, sugiere la existencia de una tensión en el pensamiento moderno entre la esperanza y el miedo.” (Peterman, 1986:348). En este sentido, concluye que su éxito dependerá del modo en que organice la coexistencia de las pasiones opuestas del miedo y la esperanza, tomadas

²⁰⁹ A partir de esta reflexión Peterman comprende la diferencia entre la aproximación de Strauss a los problemas, y la aproximación de aquellos “iluminados” en el sentido moderno. Al borrar el problema de la relación entre filosofía y política y hacerlas coincidir, tiene lugar también una ofuscación de la *noción* de los problemas permanentes. “Nuestra confusión con el problema Maquiaveliano, en tales términos, puede ser vista como el resultado de la diferencia entre la insistencia de Strauss y la Gran Tradición de que los problemas pueden ser permanentes, y la perspectiva de Maquiavelo y la ilustración, de que siempre están sujetos a la solución, si somos competentes.” (Peterman, 1986:335).

²¹⁰ Señala el intérprete: “Esto tiende a confirmar nuestra sospecha de que el giro de Maquiavelo respecto de la Gran Tradición, en su aspecto doble, hacia la ilustración, implica un movimiento de la religión hacia la política, o una transformación de la autoridad religiosa en una autoridad política.” (Peterman, 1986:340).

prestadas, respectivamente, de la religión y la moralidad²¹¹. “Esto, creo, puede ser la versión de Strauss del modo en que los problemas permanentes re-emergen en el pensamiento moderno.” (Peterman, 1986:348).

Habiendo llegado a este punto, el intérprete cree haber aclarado cómo el corazón de Maquiavelo –“que ama a su patria más que a su alma”- toca los problemas permanentes sobre los cuales los “sabios del mundo” y “los creyentes” se disputan²¹². Concluye: “El problema en la superficie de Maquiavelo, representado en esta instancia por su argumento sobre la virtud y la bondad, nos ha conducido al corazón de Maquiavelo. Al mismo tiempo, a través de los argumentos de Maquiavelo sobre la moralidad y la cosmología, el viejo problema de la relación entre política y filosofía re-emerge.” (Peterman, 1986:351). Maquiavelo, señala Peterman, se alinea y rechaza constante y alternadamente la tradición filosófica y su principio aristocrático, y la multitud y su nueva doctrina. El comentario final de Peterman vuelve a enfatizar el éxito de Strauss como maestro, al reactivar los problemas permanentes: “un recorrido a través del libro es edificante, incluso si su estilo vence el intento de ser edificante.” (Peterman, 1986:350).

III: Detrás del esoterismo: el “inside job” de Maquiavelo

Drury publica en 1988 un volumen dedicado al pensamiento de Leo Strauss, titulado *The Political Ideas of Leo Strauss*. Si bien el libro de Drury despertó fuertes polémicas en la academia straussiana²¹³, y no pocas respuestas emergieron de parte de los lectores y estudiantes más formados en estas ideas, evidenció también la necesidad de dar cuenta de un modo serio del pensamiento y obra de Leo Strauss, ausente hasta el momento²¹⁴. No es nuestra intención

²¹¹ La cuestión es la articulación de la relación entre la esperanza y el miedo en el capítulo IV de *Thoughts on Machiavelli*. Siguiendo a Peterman, en el párrafo central aparece la transición entre estos temas: trece párrafos antes, en medio del tratamiento de la religión, Strauss concluye una discusión sobre la fortuna, llamando la atención al pasaje en el que Maquiavelo llama al lector a la esperanza, es decir, a la pasión opuesta al miedo; trece párrafos luego del central, en medio de la discusión sobre la moralidad, Strauss concluye la discusión de Maquiavelo sobre la necesidad, afirmando la tesis maquiaveliana de que los hombres viviendo en una sociedad pueden volverse buenos y mantenerse buenos, sólo obligados por miedo.

²¹² Avanzando desde la afirmación del aristotelismo de Maquiavelo a la afirmación del sesgo no teleológico de Maquiavelo, Strauss da a ver, en el centro de la secuencia, que la virtud maquiaveliana se basa en un desacuerdo con Aristóteles respecto de temas que van mucho más allá, pero se conectan, con la virtud y la política. Esta explicación incluye, dice Peterman, una discusión del azar, y una afirmación de Maquiavelo respecto de la moralidad: su pensamiento fundamental termina en una comprensión del azar como una necesidad no teleológica, que deja lugar a la elección y la prudencia, entendida como la causa de accidentes impredecibles.

²¹³ La caracterización de los Zuckert de la obra de Drury da una clara imagen del lugar en que el pensamiento straussiano ubicó la reflexión de esta autora: “Los straussianos de la *costa oeste* rechazan el reclamo de que América es moderna, [...], los straussianos del *medio oeste* están menos convencidos de que la modernidad es mala, y los straussianos de la *costa este* están más inclinados a enfatizar los elementos dañinos rastreados en la democracia liberal americana. Ninguna de estas escuelas respalda las visiones políticamente monstruosas atribuidas a Strauss y los straussianos por Drury o LaRouche” (Zuckert y Zuckert, 2006: 22).

²¹⁴ Media década tras la publicación de este libro, un interprete norteamericano, David Schaefer señalará en esta línea: “A pesar del creciente reconocimiento de la importancia de Leo Strauss, en las dos décadas tras su muerte,

dar cuenta del despliegue de la reflexión de la autora en todo el texto, sino tan solo enfocar el modo en que interpreta *Thoughts on Machiavelli*, en el capítulo que dedica a este tema en especial²¹⁵.

En el prefacio a su libro, Drury expone las premisas de su lectura: sostiene que Strauss es un filósofo con un set de ideas singular y perturbador, que no es revelado con claridad, sino escondido bajo el “velo de escolaridad” de su escritura esotérica. La intención de su trabajo será, señala, develar esta filosofía esotérica de Leo Strauss²¹⁶. Para ello, nos aclara que no hará uso de las técnicas de lectura de Strauss, que implican una atención detenida a la estructura del texto, y las particularidades en la exposición del autor: “Todo lo que atribuya a Strauss está directamente ahí, no entre las líneas o detrás de las líneas, sino *en las líneas*.” (Drury, 1988: ix. Énfasis original)²¹⁷. Para Drury, el esoterismo estriba en una comprensión particular de la filosofía: “Tal como yo lo comprendo, Strauss considera a la filosofía política como un caparazón exterior duro, que esconde un núcleo blando en su interior. El núcleo blando es la filosofía, para la cual solo unos pocos están capacitados, mientras que los muchos son perjudicados por ella. La filosofía política es la cara pública de la filosofía que esconde la verdad, no tanto para evitar la persecución, sino para no causar estragos en la sociedad, cualquier sociedad.” (Drury, 1988: Prefacio, xii). La intención de Drury, entonces, será dar a ver las *ideas políticas* y no “la filosofía política” de Leo Strauss, precisamente porque intenta descubrir aquel “núcleo interno” escondido por su discurso esotérico/exotérico. Para la intérprete, si una vez reveladas, estas verdades no son “terribles o devastadoras” entonces desaparecerá toda la *raison d’être* del esoterismo. Solo haciendo accesible las verdades de Strauss puede comenzar un debate filosófico por fuera de esa suerte de *fascinación con el maestro* que produce su obra.

como uno de los mayores pensadores del siglo XX, [...] *The Political Ideas of Leo Strauss* de Shadia Drury sigue siendo, sorprendentemente, hasta la fecha, el único análisis con la extensión de un libro, con el tratamiento de solo este autor y su pensamiento.” (Schaefer, 1994: 80).

²¹⁵ Drury avanza desde el estatuto de Strauss como maestro y filósofo, pasando por su comprensión de la filosofía clásica, el tema de la querrela contra la religión revelada, el derecho natural clásico, el derecho natural moderno, la crisis de la modernidad, la posmodernidad y la intención de Leo Strauss. Nos concentraremos en el capítulo 6 titulado “La subversión del esoterismo de Maquiavelo”.

²¹⁶ Ya en un artículo anterior, Drury había afirmado que el arte de escribir esotérico de Strauss era, antes que una herramienta hermenéutica, un estilo “necesario para una filosofía política en particular”: una filosofía que considera la verdad filosófica peligrosa para el orden político y su estabilidad (Drury, 1985:315).

²¹⁷ La autora precisa tres sentidos para comprender el esoterismo de Strauss: en primer lugar, hay esoterismo porque el autor se esconde bajo un “velo academicista” o dispersa sus ideas en el curso de detallados comentarios; en segundo lugar, porque la intención del autor no se revela, sino que se oculta deliberadamente; por último, porque las ideas se camuflan a través del uso dual de palabras claves como virtud, justicia, nobleza y caballeridad, y de imágenes y metáforas de filósofos clásicos, sin aclarar su sentido.

En el capítulo 6 de los 11 que componen la obra, Drury expone su interpretación de la lectura que hace Leo Strauss de Maquiavelo. En una oración del prefacio ya había sabido aclarar el eje de su exégesis: “Argumento que el mayor reclamo de Strauss a Maquiavelo es que dice en su propio nombre las terribles pero irrevocables verdades que los antiguos solo osaban poner en boca de locos, esclavos o sofistas.” (Drury, 1988: Prefacio, xiv). La autora repasa algunos comentarios a *Thoughts on Machiavelli*²¹⁸ para señalar que ninguno consiguió dar a ver efectivamente *las ideas de Strauss* en su trabajo sobre Maquiavelo, o lo que es, según Drury, su visión particular “del drama de la civilización occidental” (Drury, 1988: 114). Resume primero tres críticas clásicas al “método” en *Thoughts on Machiavelli*. En primer lugar, se critica la arbitrariedad de su estilo esotérico, entendido como modelo hermenéutico. En segundo lugar, se critica su exégesis de la obra maquiaveliana, por haber ignorado toda la bibliografía sobre Maquiavelo, así como también toda la vida intelectual italiana en su tiempo. En tercer lugar, tomándolo como un historiador de las ideas, se critica su tratamiento poco preciso de lo que Maquiavelo puede efectivamente *haber querido decir*. En seguida, Drury resume, frente a estas críticas, lo que llama “la visión aceptada del Maquiavelo de Strauss”, articulada en función de dos afirmaciones: en primer lugar, que, para Strauss Maquiavelo, pese a su estilo de escritura audaz y su lenguaje coloquial, esconde un significado más profundo en sus palabras y escribe de manera esotérica. En segundo lugar, que aquello que intenta esconder es la dimensión de su violenta acusación al cristianismo, moralmente inescrupulosa y diabólica. La consecuencia es una consciente e intencional instrucción del mal: conduce una revolución contra la tradición del pensamiento político occidental e inaugura la filosofía política moderna. Sin embargo, señala Drury, ante esta representación, muchos comentaristas se preguntan en primer lugar, por el sentido de esta búsqueda –resulta paradójico, dice, ir a los lugares más extraños para descubrir aquello que Maquiavelo dice también abiertamente- y, en segundo lugar, por la tensión entre la aparentemente genuina admiración de Strauss por Maquiavelo, y su posterior condena.

Siguiendo a Drury, ninguna de estas lecturas termina de dar a ver la cuestión central, o lo que entiende es la verdadera intención Strauss: la condena de Strauss a Maquiavelo, como señalamos, se liga para Drury a su crítica a la divulgación de las verdades de la filosofía que éste lleva adelante, y pone en evidencia la concepción de Strauss de la verdad como peligrosa, y la necesidad de mitos e ilusiones para la vida de los hombres.

²¹⁸ Drury da cuenta en estos párrafos de su familiaridad con prácticamente todos los autores del primer momento de recepción de la obra de Strauss sobre Maquiavelo. No cita, empero, la lectura de Claude Lefort.

Drury asume una posición particular ante el texto: considerando “el estilo académico poco convencional” de Strauss como un componente necesario de su propia filosofía esotérica, afirma que no se dedicará a discutir su método. Leer a Strauss, dice Drury, requiere aceptar su retórica y estilo como elemento idiosincrático de su filosofía esotérica, y empezar a penetrar más allá de la superficie, hacia la verdad profunda que intenta comunicar a unos pocos²¹⁹. “Ciertamente, no va tan lejos para llegar a la conclusión poco original de que Maquiavelo es realmente maquiavélico, y que la ‘anticuada opinión’ de Maquiavelo como maestro del mal es incluso más verdadera de lo que fuese imaginado.” (Drury, 1988:117). Empero, esta vieja opinión es un punto de partida conveniente para penetrar “la verdad más profunda sobre Maquiavelo”²²⁰. Drury expone su tesis, articulada en tres puntos. En primer lugar, debemos comprender que Maquiavelo es un *portavoz* de Strauss, quien se ampara en la imagen del comentarista para adquirir inmunidad al expresar abiertamente ciertas verdades inquietantes. De este modo, si bien la concepción de la relación entre política y moralidad que expone Maquiavelo es calificada por Strauss como alarmante, repugnante, malvada, irreligiosa, diabólica y peligrosa, nunca, dice Drury, es presentada como *falsa*. “Al contrario, cree que es una representación verdadera de la naturaleza real de la política, pero una que un hombre sabio no se atrevería a expresar abiertamente, excepto a través de un loco, un esclavo, un sofista, o un diablo, como Maquiavelo.” (Drury, 1988:117). En segundo lugar, el sentido de la crítica a las *blasfemias* de Maquiavelo no es la denuncia de su anticristianismo, sino por el contrario, la evidencia de que Maquiavelo es seducido por el cristianismo, al punto tal de utilizar el modelo secular cristiano para su propia filosofía política. En tercer lugar, finalmente, lo que esconde el esoterismo de Maquiavelo no es un rechazo al cristianismo, sino una radical oposición a la tradición pagana de la filosofía griega: “Contrariamente a su amor declarado a la autoridad pagana, Maquiavelo acelera la revuelta cristiana contra la tradición aristocrática de la filosofía griega, una tradición que Strauss identifica con la civilización occidental en sí misma.” (Drury, 1988:118). Los tres puntos de la tesis de Drury, en resumidas cuentas, son: que Strauss acuerda con Maquiavelo respecto de la verdadera naturaleza de lo político; que Maquiavelo es seducido por el cristianismo; y que Maquiavelo rechaza la autoridad de los antiguos y es, en efecto, anti-

²¹⁹ Muy pocos para Drury, ya que ningún estudiante de Strauss, según afirma, consiguió dar cuenta con claridad de lo que implica la naturaleza exacta o el contenido de la filosofía esotérica.

²²⁰ Siguiendo a Drury, tanto Strauss como Maquiavelo escribirían usando el arte de escribir, aunque de un modo distintivo. Los libros de Maquiavelo, sostiene, son *doblemente esotéricos*, mientras que los de Strauss son tanto *esotéricos* como *exotéricos*. El esoterismo de Maquiavelo se da a ver, por un lado, en el modo de presentar su enseñanza –usa un lenguaje simple y todos creen comprenderlo, pero ignoran que su intención real se esconde-, como en la ausencia de afirmaciones exotéricas, es decir, de una enseñanza edificante –mentiras nobles o fraudes piadosos-. Strauss, por su parte, puede considerarse un autor exotérico, porque su obra contiene tanto *un significado escondido*, como *una enseñanza edificante*.

pagano. Esta tesis busca revelar la proximidad, la crítica y la distancia de Strauss con Maquiavelo.

Abordando el primer punto, Drury señala que, para Strauss, Maquiavelo proclamará su “enseñanza tiránica” *desde los tejados*, buscando emancipar la política de las ataduras de la moralidad. La novedad, entonces, no será el contenido de su enseñanza, sino la alarmante franqueza con que la comunica. Aquel contenido, escribe Drury, -que tanto la filosofía clásica como la tradición bíblica habían comprendido- referiría, en la exégesis de Strauss, al origen de toda civilización: en toda fundación hay un crimen. Sin embargo, dado que ninguna sociedad puede reconciliarse con aquel origen, es necesario esconder o mistificar la fundación a través de una ideología. Entonces, concluye Drury, comprendemos que para Strauss la visión común (mistificada, que afirma lo contrario) es distinta de aquella que comparten los filósofos. Sin embargo, la sentencia de Strauss respecto de la exposición pública de Maquiavelo del origen criminal de toda sociedad, que debería permanecer oculto a la mayoría, se contrasta, siguiendo a Drury, con otra sentencia de Strauss, respecto del encubrimiento de Maquiavelo de sus verdades, que exige del lector un esfuerzo interpretativo, y lo fuerza a arribar a las conclusiones por sí mismo, volviéndolo cómplice. “Su ‘silencio molesto’, aquí, como en otros lados, es perturbador. Hace que el lector precavido se pregunte si acaso la astucia en cuestión pertenece realmente a Maquiavelo. Yo me inclino a pensar que el propio método seductor de enseñanza es modelado según el método que él atribuye a Maquiavelo”. (Drury, 1988:121). Drury criticará entonces a Strauss por la misma razón que éste critica a Maquiavelo: la seducción del lector²²¹.

En segundo término, y avanzando en su exposición, la autora señala que para comprender la relación de Maquiavelo con la enseñanza cristiana es preciso retener tres elementos de la descripción de Strauss: que la religión es para Maquiavelo *útil* para el orden político porque limita los deseos ilimitados de los hombres; que rechaza el cristianismo porque lo considera menos útil políticamente que la religión pagana; y finalmente, que cuestiona la verdad de la religión bíblica, afirmando que tiene un origen humano y que consiste en fábulas poéticas²²². Entonces, señala Drury, la verdadera razón por la que Strauss critica a Maquiavelo es que éste no escribe de manera esotérica sobre estos asuntos, y su olvido de la necesaria prudencia lo

²²¹ Señala de manera crítica: “Esto podría explicar por qué los seguidores entusiastas de Strauss comunican típicamente una experiencia de repentina catarsis, transformación, despertar o revelación luego de los primeros encuentros con Strauss. Al mismo tiempo, ellos niegan que Strauss les haya enseñado algo; insisten en que los ha inspirado a alcanzar la más profunda comprensión de manera independiente.” (Drury, 1988:121).

²²² Mientras que los comentaristas han comprendido esta tesis como una acusación de Strauss al ateísmo de Maquiavelo, para Drury el origen de su acusación no es tan claro: “Strauss es difícilmente un paladín de la religión Bíblica en sí mismo. La clamorosa acusación de Strauss de Maquiavelo esconde la verdadera naturaleza de su propia enseñanza.” (Drury, 1988:123).

conduce a subvertir las enseñanzas de la tradición que consideraba a ésta su piedra de toque. Pretendiendo imitar a Tito Livio, recurriendo a su autoridad para exponer su doctrina, no hace sino minarla y subvertirla. “Maquiavelo es esotérico porque pretende seguir a Livio en el mismo acto en que lo subvierte. A la inversa, pretende denunciar la cristiandad mientras la imita.” (Drury, 1988:123). La crítica real de Strauss a Maquiavelo, entonces, siguiendo a Drury, no es tanto su rechazo al cristianismo sino su fascinación con él: el cristianismo es el modelo tanto para su propia filosofía como para su proyecto político. Entendemos así que la doctrina enteramente nueva de Maquiavelo que describe Strauss, que apuntaría a la corrupción original de los hombres, estaba contenida ya en la Biblia, argumenta la intérprete. “La política de Maquiavelo, por ende, sigue lo que Strauss considera una interpretación razonable de la comprensión bíblica de la situación del hombre. Él usa la representación bíblica del hombre como modelo para su política.” (Drury, 1988:125). Incluso más, la hipótesis se refuerza, argumenta Drury, cuando advertimos que la imagen que, según Strauss, invoca Maquiavelo para su propia empresa, es la de Cristo, el profeta desarmado. Entonces, el reclamo de volver a las virtudes de los antiguos de Maquiavelo es para Strauss un fraude, y su verdadera revuelta es contra la tradición de la filosofía griega, y no contra la cristiandad; sólo la primera compone la “gran tradición” que rechaza Maquiavelo, interpreta Drury.

El tercer punto que aborda la intérprete se desprende del anterior: si Maquiavelo, en la comprensión de Strauss, puede conducir la revolución moderna contra la sabiduría antigua es porque estaba calificado para hacerlo: conocía exhaustivamente tanto su contenido como el antiguo arte de escribir. “En la perspectiva de Strauss, el inmenso éxito de su revolución contra la antigüedad se debe, precisamente, al hecho de que fue ¡un trabajo interno!”. (Drury, 1988:126). La *revuelta* de Maquiavelo es identificada por Strauss con la modernidad misma, de modo tal que la apertura de Maquiavelo a la ilustración y al proyecto moderno deben comprenderse a la luz de la tradición que éste rechaza, señala la autora. En su afán esquemático, Drury describe tres aspectos de esta tradición que Maquiavelo impugna o corrompe según Strauss: rechaza la contemplación como fin superior y afirma la superioridad de la vida política; rompe con la tradición aristocrática y exalta la multitud; dominando el arte de escribir, derroca la comprensión antigua del esoterismo y utiliza la filosofía como instrumento público de propaganda. La primera cuestión es la celebración de la vida activa por sobre la vida contemplativa, o vida filosófica. Si la supervivencia se vuelve el único fin, o el fin más alto, hay entonces una declinación de los fines del hombre y un rebajamiento de los estándares de lo político, confinados a la seguridad y la preservación. Aquello que Strauss lamenta, dice Drury,

no es la expulsión de la moralidad de la política, sino la anulación de la contemplación como fin superior; que Maquiavelo esté dispuesto a aconsejar a los príncipes a hacer atrocidades tan solo en nombre del patriotismo, y no de algo más alto. “En el fondo de la celebración de Maquiavelo de la política y el patriotismo como fines en sí mismos, está su desprecio por la vida contemplativa.” (Drury, 1988:130). Entonces para Strauss Maquiavelo liga su rechazo de la contemplación como fin superior, con un rechazo a toda la tradición aristocrática griega. Sin embargo, nuevamente, el primero en socavar la tradición aristocrática clásica, interpreta Drury, no fue Maquiavelo sino el cristianismo. “Maquiavelo completa, antes que empieza, la revuelta contra la antigüedad clásica. La modernidad entonces comienza con el cristianismo y no con Maquiavelo. Strauss no está dispuesto a decirlo abiertamente, no solo porque podría ser de mal gusto para un judío criticar el cristianismo como la fuente de todos los males de la modernidad, sino porque Strauss es reticente a criticar la religión dominante de occidente”. (Drury, 1988:129). La autora concluye así, que en la obra de Strauss “la historia de la civilización occidental es la historia del desastroso fracaso del proyecto cristiano.” (Drury, 1985:331). La creencia cristiana en la posibilidad de una síntesis entre Atenas y Jerusalén es por ende responsable por la filosofía ilusa de la modernidad. La autora nota que Strauss llama la atención al silencio que guarda Maquiavelo respecto de la filosofía, en su llamado a imitar las virtudes de los antiguos²²³, e interpreta que este silencio figura lo que Strauss entendería como la distancia de Maquiavelo respecto de la filosofía clásica, expresada en el rechazo a la prudencia y la subversión del arte de escritura esotérica. Maquiavelo transforma la filosofía en un objeto de consumo masivo, o un instrumento de propaganda pública al servicio del estado, señala Drury. Pero la filosofía solo puede ser consumida por las masas transformando tanto la concepción de la filosofía, como la de la sociedad. “La diseminación pública de la filosofía es por lo tanto concomitante con la democratización de la sociedad. Al tiempo que la sociedad se vuelve democrática, la filosofía se vuelve propaganda.” (Drury, 1988:130). La conclusión de la autora es que el inicio de la ilustración para Leo Strauss es análogo al *abandono de la escritura esotérica*.

El reproche de Strauss a Maquiavelo es entonces, para Drury, precisamente su corrupción de la antigüedad: es un diablo porque fue un ángel (la condena es también el más alto halago). Drury se pregunta por la vara de Strauss para medir aquel rebajamiento de los fines; ¿por qué es la contemplación el fin más alto al cuál la política tendría que servir? “Strauss da pocas, [...]”

²²³ La referencia de Drury es al capítulo III de *Thoughts on Machiavelli*, p. 88, donde Strauss se refiere en particular al silencio de Maquiavelo respecto de la filosofía en el Proemio al Libro I de *Discorsi*, en ocasión de comentar la falta de imitación de sus contemporáneos de los juristas, médicos y artesanos.

respuestas a estas preguntas en sus escritos. Uno debe suponer que las ideas que se sostienen secretamente y transmitidas no necesitan argumentos.” (Drury, 1988:132). La tesis de Drury es que Strauss comparte con la modernidad muchas más afinidades de lo que está dispuesto a confesar. Incluso más, que, si queremos comprender cabalmente a Strauss, debemos reconocer que su mayor deuda intelectual es con Nietzsche, con quien comparte una serie de supuestos²²⁴. Y señala: “que Strauss insista en apelar a Platón en vez de a Nietzsche no debe sorprendernos. Ha aprendido una lección en prudencia política de Maquiavelo. Ha aprendido a usar el ‘prejuicio a favor de la antigüedad’ para establecer los ‘nuevos órdenes y modos’.” (Drury, 1988:181). La autora, así, sostiene que todo el aparato teórico de Strauss depende de la afirmación de la peligrosidad de la verdad. “Si Strauss está equivocado respecto del contenido de la verdad filosófica, la *raison d’être* de su esoterismo colapsa.” (Drury, 1985:335).

Algunos comentaristas como Gordon Tolle (1988) presentaron una serie de argumentos críticos de esta interpretación de la obra de Leo Strauss. Para Tolle, si bien Drury hace un comentario que podemos calificar de inmoderado y quizás demasiado inventivo, su ataque está por momentos suficientemente bien argumentado como para presentar un desafío para los académicos que quieran defender a Leo Strauss y su filosofía política²²⁵. Sin embargo, aunque su desafío a reconsiderar las bases del pensamiento de Leo Strauss pueda ser valioso, “permite que un Strauss perverso aparezca en primer plano, en reemplazo de un Strauss serio. El retrato resultante sufre.” (Tolle, 1988:470). También David Schaefer (1994), a quien ya nos hemos referido en el capítulo 1.3, con su trabajo en torno al legado de Leo Strauss (Cfr. Schaefer, 1974), por su parte, repasa los argumentos de Drury y señala que su empresa no es guiada por un interés meramente intelectual: su finalidad es exponer o desenmascarar a Strauss, a través de una particular denuncia de su obra en términos morales, que termina con la acusación de que los filósofos straussianos son *profundamente hedonistas*²²⁶. Drury insiste en tratar la posición

²²⁴ La intérprete señala que la concepción de la verdad de Strauss es nihilista, en la medida en que considera consiste en una fabricación necesaria para la manada. “La verdad es una cosa, y lo que aparece como verdad es otra. La última es para los muchos, mientras que la primera es para los pocos; la última es salvífica, y sirve para preservar la manada, mientras que la primera es peligrosa y amenaza la supervivencia de la raza.” (Drury, 1985:334). Por otra parte, como Nietzsche, Strauss rastrea la enfermedad de la modernidad a su búsqueda insaciable de la verdad. Pero los hombres no pueden sobrevivir sin mitos e ilusiones. Por último, Drury sostiene que el filósofo, creador de estas verdades necesarias, es modelado según la imagen del *superhombre*.

²²⁵ Resume Tolle, para Drury la enseñanza de Strauss implica que el filósofo debe actuar inmoralmemente, que la verdad no es edificante, que se debe preferir la tiranía, que la justicia es convencional, que el fin justifica los medios, que la función principal de la filosofía es ofuscar sus propias verdades, que debe preferirse el derecho natural clásico, y que el hombre justo es un tonto en la ciudad. (Cfr. Tolle, 1988:468).

²²⁶ Schaefer resume su crítica en los siguientes puntos: Drury aplica contra Strauss los mismos cargos por los cuales fue acusado Sócrates; su influencia es peligrosa para la filosofía, así como también para la política y la moralidad; por último, Drury advierte que el proyecto fantástico de Strauss es plausible de ser realizado, en la medida en que sus perversas ideas han mostrado ya gran popularidad.

de Strauss como una teoría que da primacía a las consecuencias, “como si perteneciera al mismo género que la doctrina utilitaria acuñada por un pensador británico del siglo pasado” (Schaefer, 1994: 99). Y una doctrina tal, escribe, no deja lugar para la enseñanza de los filósofos políticos clásicos, ni tampoco para aquellos pensadores modernos como Rousseau y Nietzsche, que intentaron considerar la “grandeza humana” como un bien independiente de su utilidad. Drury, lamentablemente, dice Schaefer, demuestra ser demasiado apegada a los presupuestos de la academia contemporánea como para permitir ponerlos en cuestión y aceptar el desafío de pensar las críticas de Leo Strauss con seriedad. Su crítica, dice, es literalmente “no-filosófica.”

IV: El ejército del filósofo moderno

Harvey Mansfield, como señalábamos, es uno de los pensadores que ha dedicado la mayor parte de su trabajo académico a la exégesis del Maquiavelo de Leo Strauss. Es en este sentido que su obra merece nuestra atención en particular. Como vimos en el capítulo 1, Mansfield ya había sabido abocarse a la lectura y crítica de las reseñas tempranas de *Thoughts on Machiavelli* en 1975, donde también se dedicaba a objetar algunos de los argumentos de la escuela de Cambridge, y en particular la interpretación de John Pocock.

Durante las décadas siguientes, el autor publicó sus interpretaciones de casi toda la obra de Maquiavelo: realizó una traducción al inglés de *El Príncipe* con una introducción (1985), otra traducción conjunta con Laura F. Banfield de *Historias Florentinas*, también con una introducción propia (1988), otra introducción a una traducción al francés del *Arte de la guerra* (1991), y una traducción conjunta con Nathan Tarcov de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, con su introducción original (1996). Mansfield también publicó varios libros sobre la obra de Maquiavelo, entre los cuales se destacan dos, donde presenta su lectura e interpretación en detalle: *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (1979), y *Machiavelli's Virtue* (1996)²²⁷.

No podemos reponer aquí el grueso de la interpretación de Mansfield, de modo que nos limitaremos a tratar los puntos de su exégesis que entendemos desarrollan o replican líneas argumentativas de Leo Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. Seis puntos en particular merecerán

²²⁷ Las introducciones a *Historias Florentinas* (1988), *El Príncipe* (1985) y *El Arte de la Guerra* (1991) se encuentran compiladas en el volumen de 1996, en la tercera sección titulada “Los Libros de Maquiavelo”. Es llamativa la ausencia en este compendio de la exégesis de *Discorsi*. Sin embargo, encontramos una respuesta de Mansfield a su silencio al final de la breve introducción a la sección: “Si alguien quiere saber por qué los *Discursos* faltan, la respuesta es que ya he dicho lo que pensaba al respecto en detalle en otro lugar” (Mansfield, 1996:126). El “otro lugar” puede hallarse presuntamente en su extenso estudio de 1979 del libro de Maquiavelo en cuestión, así como también en la introducción a la co-traducción de *Discursos*, publicada por University of Chicago Press el mismo año que *Machiavelli's Virtue* (1996).

nuestra atención: en primer lugar, la interpretación de Mansfield de Maquiavelo como *príncipe*, y la comprensión de la motivación última de su empresa en la *gloria*; en segundo lugar, la representación de Maquiavelo como *filósofo*, y en este sentido, en tensión con la proposición anterior, la pregunta por la relación entre la vida filosófica y la vida principesca; en tercer lugar, el aprendizaje y el ataque de Maquiavelo al *cristianismo*; en cuarto lugar, el estudio *numerológico* de la obra maquiaveliana y la atención y reposición de su *arte de escribir*; en quinto lugar, el estudio del *maquiavelianismo* de Maquiavelo y la pregunta por su moralidad; y por último, el tema de la *modernidad* inaugurada por el florentino y lo que Mansfield entenderá como las particularidades de su “querella” moderna.

Probablemente encontremos en el libro de 1996 de Mansfield lo que puede considerarse como la exposición más cabal de su pensamiento sobre Maquiavelo, aunque no como obra, sino como compendio. *Machiavelli's Virtue* (1996) se compone de cuatro partes: “Machiavelli the Prince”, “Machiavelli's Beginnings”, “Machiavelli's Books”, y “Machiavelli's Politics”. Solo un artículo de los 13 de la compilación es inédito, junto con un prefacio, y cuatro introducciones breves a cada sección del libro, también originales. Los demás 12 artículos ya habían sido publicados anteriormente, desde 1967 hasta 1996²²⁸.

Aunque la deuda de Mansfield con Leo Strauss es difícil de cuantificar, las premisas de lectura expuestas por el autor en el prefacio a esta compilación, así como también su esbozo de los elementos que componen su interpretación, revelan los contornos de la influencia de Strauss sobre su obra. Los primeros tres puntos a los que referimos más arriba aparecerán con claridad aquí.

En primer lugar, Mansfield afirma que todos los artículos presentes en el volumen comparten la característica de presentar a Maquiavelo como el principal personaje de su propio pensamiento, siguiendo la particular sugerencia de que *él era un príncipe*. Y añade: “Esta ‘extraña sugerencia’ es distintiva, pero no es originalmente mía. Puede encontrarse en *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss, publicado en 1958 [...]. He seguido la sugerencia general de Strauss y algunos de los varios, varios puntos específicos, contenidos en aquel libro maravilloso.” (Mansfield, 1996: ix). De este modo, siguiendo la advertencia del autor, podemos

²²⁸ A modo de aclaración, entre estos artículos, “Burke and Machiavelli on Principles in Politics” (1967), “Machiavelli's New Regime” (1970), “Party and Sect in Machiavelli's *Florentine Histories*” (1972a) y “Necessity in the Beginnings of Cities” (1972b), publicados entre fines de los 60' y la década del 70', fueron mencionados en el capítulo 1.3 de este trabajo. También presentamos un análisis de “Strauss's Machiavelli” (1975), texto también compilado en esta edición posterior. Los ocho artículos restantes, originales de las décadas de los 80' y 90', recibirán una mención pertinente a continuación, en esta sección.

considerar que toda su empresa interpretativa está en línea con su propia comprensión del *Maquiavelo de Strauss*. Pronto, en el mismo prefacio, leemos que es preciso comprender a Maquiavelo, también, como un *filósofo*. Pero la filosofía de Maquiavelo, señalará el intérprete, no es solo contemplativa, sino que también busca *intervenir*²²⁹, proponiendo un *remedio* contra la debilidad de sus tiempos actuales. Sin embargo, Maquiavelo no puede intervenir directamente, dice Mansfield, en la medida en que “no porta armas”: el florentino deberá actuar de manera indirecta, a través de sus libros. Entonces, para comprender el sentido de su querrela, debemos atender a la definición adecuada de las “armas propias”. Siguiendo a Strauss sobre este punto, con alusiones claras pero pocas referencias, Mansfield desarrollará la tesis de un aprendizaje de Maquiavelo de *la experiencia cristiana*, de sus “soldados de la cruz” y su ejército, de sus métodos de propaganda, y de su “profeta desarmado”²³⁰. Así, para Mansfield, la empresa de Maquiavelo consiste en traer *nuevos órdenes y modos*, actuando como *Príncipe nuevo* o fundador, y en este sentido, su motivación es la gloria, y en particular la más alta, que se adquiere, según el autor, específicamente, a través de la fundación de religiones²³¹. Habiendo comprendido la intención de Maquiavelo, tenemos, señalará Mansfield, la clave de lectura: “Todos los escritos de Maquiavelo, y cada párrafo de estos, debe ser examinado en su aplicación a su propia empresa.” (Mansfield, 1996: xi).

También siguiendo a Strauss en la reflexión respecto del desenlace histórico de la obra maquiaveliana, y el comienzo del “proyecto moderno”, Mansfield afirma que el éxito de la empresa de Maquiavelo y su gloria solo se perciben cuando comprendemos que todos los pensadores posteriores son discípulos de él. Extremando su conclusión, Mansfield señala que Maquiavelo buscó ser el rey de los tiranos sobre la humanidad, imponiendo un remedio que sólo los hombres más sabios podían consentir, pero también fue un maestro, con una nueva ciencia política que merece ser tomada en serio, como un intento de comprender mejor la

²²⁹ La cuestión de la *aplicación práctica* de las indagaciones teóricas de Maquiavelo no es como tal una cuestión que presente para Mansfield un problema inherente. Para otros autores, como veíamos, por ejemplo, Lefort, esta comprensión de Maquiavelo de la tarea filosófica implica una transformación importante de la filosofía clásica, que desafía sus propios fundamentos. (Cfr. Lefort, 1972: 142; Cfr. Strauss, NRH: 23).

²³⁰ Mansfield repone en esta ocasión el argumento de Strauss respecto de las “armas propias” (cfr. párrafo 9 TOM, IV: 183), y el análisis de las *armas* en el episodio entre David y Goliat repuesto por Maquiavelo en el capítulo 13 de *El Príncipe*. Ver también la secuencia de argumentos de Strauss respecto de la “guerra espiritual”, la utilización cristiana de la propaganda y el tratamiento del “profeta desarmado”, en el final del capítulo II: 84, y en particular los argumentos en la última sección de TOM, III: 168-173. Respecto de las “últimas secciones” de *Thoughts on Machiavelli*, ver Meier, 2017: 48-19 y *Epílogo*: 108.

²³¹ Al respecto, Mansfield señala: “Los fundadores de sectas son halagados más que los fundadores de estados, porque la religión hace reclamos a las lealtades de los hombres que van por encima y más allá de las fronteras políticas.” (Mansfield, 1996: xii).

naturaleza de la política. Así, la vida filosófica y la vida política se combinan en Maquiavelo, siguiendo a Mansfield, en la figura de este príncipe fundador, maestro de fundadores.

En la conclusión de este prólogo, Mansfield introduce una aclaración respecto de su análisis de la *numerología* de Maquiavelo, buscando defender tanto su exégesis como la de Leo Strauss explícitamente en este punto. Señala que pese a las objeciones de los académicos que rechazan la posibilidad de un uso de este tipo de referencias, y se incomodan ante la idea de una escritura reservada, no puede negarse que las regularidades existen. El valor principal de la numerología, argumenta Mansfield, es expresar sugerencias. “Como un todo, muestra que algo raro (*funny*) está pasando: que Maquiavelo habla en dos niveles, y que tiene algo que revelar y algo que esconder.” (Mansfield, 1996: xvi). El *arte de escribir* de Maquiavelo, escribe Mansfield, se organiza en función de la particular intención de *persuasión*²³². Más adelante, en la introducción a la primera sección del compendio, Mansfield añadirá una precisión respecto de la relación entre la figura del *príncipe* y del *autor*, que vuelve a traer los dos primeros motivos o el tema del príncipe-filósofo: “el autor, desapegado, piensa del todo más allá de sí mismo; el príncipe piensa en sí mismo [...]” (Mansfield, 1996: 3); uno lleva adelante una vida retirada, pensando en intangibles e invisibles, dice, mientras el otro lleva una vida de calor y frío, lujo y privación, lidiado con los hechos y las apariencias. Mientras que, por un lado, la virtud del filósofo no parece ser para Maquiavelo solo en pensamiento o discurso, distinguida de las acciones, sino que su verdad es la *verdad efectiva*, “la verdad dada a ver en el resultado de su pensamiento”, argumenta Mansfield, por otro lado, y en contra de esta impresión, la escena que describe el florentino en su carta a Vettori de diciembre de 1513 parece invertir la jerarquía, afirmando la superioridad de la contemplación del filósofo. “¿Cómo puede ser que las ideas de Maquiavelo escapen de su aparente rechazo del poder de las ideas? ¿Cómo, de nuevo, dada su comprensión de la virtud de un autor, puede este autor considerarse un príncipe?” (Mansfield, 1996: 4). Hay así, concluye Mansfield, una tensión entre el rechazo de Maquiavelo de la distinción clásica entre vida contemplativa y vida práctica, y su ponderación de la vida filosófica.

Esta tesis del prólogo y primera introducción de la compilación es repuesta en la introducción de la tercera sección, donde Mansfield señalará que Maquiavelo se hizo a sí mismo

²³² Mansfield sigue la sugerencia de Strauss en *Thoughts on Machiavelli* respecto del uso de la escritura entre líneas de Maquiavelo para atraer a los jóvenes hacia sus ideas, y añade que la comunicación “oculta” debe ser esperada, si el autor se considera a sí mismo un *príncipe*, o una *mente maestra*. “Su lucha por controlar sus mentes y establecer su propia secta nueva debe ser llevada adelante por fuera de su percepción, no sea que lo comprendan mal como a otro Savonarola, tratando de cambiar el mundo y limitar su libertad.” (Mansfield, 1996: xvi).

príncipe escribiendo libros, y a sus lectores, su ejército o sus súbditos. Y en este sentido, cada obra, sostiene Mansfield, tiene una intención particular: mientras que “*Discursos*, [...] es su trabajo más osado; *El Príncipe*, [...] es el más dramático. Ambos libros se distinguen de los demás porque contienen, dice, todo lo que sabe. Con este estatus especial, y con referencias cruzadas a cada uno, constituyen un par.” (Mansfield, 1996:125). *Historias Florentinas* y *El arte de la guerra*, por su parte, según el autor, “permanecen dentro de la perspectiva humanista”, lo que significa que en ellas la superioridad de los antiguos no es desafiada; son para Mansfield “más contextuales”. Concluye el intérprete que habría entonces dos intenciones de Maquiavelo: una a corto plazo, presente en estas últimas dos obras, que consistiría en una reforma del humanismo y su retórica, y una a largo plazo, que implicaría el diseño de nuevos órdenes y modos.

El artículo “Machiavelli’s Virtue” (1996) es el único trabajo inédito de la compilación homónima, y el primero de los 13 que la componen. Si bien este texto no pretende ser una lectura de *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss, podemos leer tanto en los tópicos tratados, como en la frecuencia de referencias en notas al pie a Strauss (12 referencias a *Thoughts on Machiavelli* y 1 a “Machiavelli and Classical Literature” de 1970), su gran deuda con la interpretación straussiana. Dada la relevancia que Mansfield da explícitamente a la lectura y escritura esotérica, tanto de Maquiavelo como de Leo Strauss, entendemos que buscará, él también, hacer lo propio en esta ocasión. En este sentido, no debe sorprendernos que haya decidido exponer su comprensión de la *virtud* de Maquiavelo, dividiendo el texto en 13 apartados, con un total de 103 párrafos²³³. Aquí, Mansfield indaga la concepción de Maquiavelo de virtud, y avanza a lo largo del texto buscando exponer las dificultades que presenta su comprensión, desde el problema de la traducción de la palabra italiana *virtù*, hacia la relación de la virtud maquiaveliana con la virtud antigua – eminentemente aristotélica-, su distancia respecto de la noción clásica de virtud republicana, su transformación de la noción de virtud a través de una “economía de la virtud” y un “manejo de la bondad”, para terminar en el tratamiento de la comprensión del hombre como *materia* y la virtud como *arte*. La cuestión que recorre toda la exposición es la relación entre virtud y moral, y la revolución de Maquiavelo respecto de la moralidad. En este sentido, la cuestión que ocupa a Mansfield replica uno de los “temas straussianos” que indicábamos al comienzo de este apartado, esto es, la pregunta por la

²³³ No podemos dedicarnos a reponer en detalle el tratamiento de los números de Mansfield. Ver, respecto de la curiosidad numerológica relativa al número 13 y 26: Strauss, *Niccolò Machiavelli* (1972). Entendemos que Mansfield alude, sin nunca exponerlo abiertamente, a la cuestión de la *fortuna* en un texto que lleva por título “La virtud de Maquiavelo”. Para una crítica de la interpretación straussiana de los números de Maquiavelo, ver Germino, 1991.

moralidad de Maquiavelo, así como también por la representación del *maquiavelianismo* a la que da lugar su obra.

La primera mitad del texto de Mansfield es un trabajo sobre la relación de la virtud moral con la virtud maquiaveliana, y la segunda mitad, sobre la virtud de Maquiavelo y su novedad. En el centro aritmético del texto, Mansfield anuncia el problema de la “nueva moralidad” (p. 28), y tras haber tratado la relación de Maquiavelo con los antiguos hasta esta parte, ahora trata su relación con los modernos²³⁴. La perspectiva desde la cuál Mansfield aborda la cuestión de la moralidad maquiaveliana en este trabajo retoma el tratamiento straussiano del “rebajamiento de los estándares” tradicionales para la acción humana. Al respecto escribe: “Como señaló Leo Strauss, Maquiavelo está de acuerdo aquí con los antiguos y con el cristianismo, en que la naturaleza del hombre es un compuesto, pero reemplaza la combinación cristiana de Dios-hombre con aquella del hombre-bestia. Él representa la última imagen como antigua, excepto que los antiguos la usaban de manera encubierta...” (Mansfield, 1996:37). Maquiavelo, argumentará Mansfield, fusiona la tradición socrática con la de sus oponentes, buscando producir este rebajamiento²³⁵.

Hacia el final de este escrito, Mansfield trata nuevamente el tema de la *auto-comprensión* de Maquiavelo, que resume los dos primeros puntos “straussianos” que presentamos al comienzo de nuestro apartado, y vimos también en el prólogo de la compilación. Mansfield plantea la pregunta por la virtud del mismo Maquiavelo, que es a su vez la pregunta por la relación entre su intención de fundar nuevos órdenes y modos, de ser un príncipe nuevo, y al mismo tiempo, un filósofo contemplativo. La virtud de Maquiavelo, interpreta Mansfield, es una virtud oculta: Maquiavelo, señala, es *la verdad efectiva* de aquellos que aconseja y beneficia, es la “mente maestra” detrás de una operación fundacional. El *arte* de Maquiavelo se organiza, escribe el intérprete, en definitiva, en función de su propia empresa y para la propia victoria: Maquiavelo es un príncipe que usa el *fraude* en la forma de escribir para conseguir

²³⁴ Mansfield avanza desde lo amoral (pp.7-8;13) hacia la moralidad y la inmoralidad (pp. 9-10), la virtud moral (pp.12-23) la dificultad moral (p. 23), la moralidad (pp. 24-27), la nueva moralidad (p. 28) la virtud moral (pp.39-43) su moralidad (p. 43), las morales (p. 45) y la debacle de la moral (p. 49).

²³⁵ El argumento de Mansfield comienza presentando la racionalidad de la *bestia humana* como la prudencia. La prudencia, dirá, es al mismo tiempo una crítica a la virtud y una guía: la prudencia, en la medida en que se anticipa a necesidades futuras, permite saber qué vendrá. Pero la razón fría ya no es suficiente para una acción prudente, argumenta: es preciso tener asimismo un temperamento encendido. Hay una conexión entre ánimo y virtud, y el ánimo es el material crudo de la virtud. Mansfield refiere a la distinción de Strauss entre *animus* y *anima*, y remite al lector a la nota al pie nro. 59 en TOM: IV: 200, donde se expone esta diferencia y el silencio de Maquiavelo respecto del alma. De estos argumentos, Mansfield concluye que la virtud no es la perfección del alma, sino el cultivo del ánimo a través de la prudencia y la experiencia. El alma no puede ser considerada como un desprendimiento del cuerpo que conduce a la promoción de intereses en el otro mundo contra este mundo, o contra la verdad efectiva. (Cfr. Mansfield, 1996:37-40).

seguidores. Es en función de *su propria gloria*, repone Mansfield, que Maquiavelo evita a los nobles y clausura la creencia en el alma, como fuente de esclavitud. “Lo que hace que valga la pena defender a los cuerpos es dejado sin precisar. ¿Gloria? ¿Pero gloria de qué?” (Mansfield, 1996:52).

El anteúltimo tópico straussiano que mencionábamos, esto es, la cuestión del *maquiavelianismo* de Maquiavelo o la moralidad maquiaveliana, aparece también trabajado por Mansfield en la introducción que escribe a su propia traducción al inglés de *El Príncipe*, en 1985. Para estudiar esta representación, Mansfield alude al estatus de la obra: este es “el libro más famoso sobre política alguna vez escrito”, por argumentar por primera vez que la política tiene y debe tener sus propias reglas. Sin embargo, es a su vez el libro más “famoso por su infamia”, escribe el intérprete: “La esencia de esta política es que ‘puedes salirte con la tuya en un asesinato’: ninguna sanción divina o degradación del alma o puntada de la consciencia vendrá a castigarte.” (Mansfield, 1996 [1985]:177). Mansfield señala que, si consideramos seriamente esta novedosa enseñanza, posiblemente arribemos a la conclusión de que es una enseñanza *malvada*. Y añade que no seguirá este argumento: “no dudaré en referir a la obra de Leo Strauss, quien primero lo señaló, [y] no es necesario explicar más aquí.” (Mansfield, 1996 [1985]:177). A pesar de su declaración, Mansfield busca en efecto ahondar en la cuestión a través del tratamiento de la relación entre el “maquiavelianismo” y la “moralidad”. Según el intérprete, la clave se encuentra en la afirmación de Maquiavelo en el capítulo XV de *El Príncipe*, donde indica que se *apartará de los órdenes de otros*, para enfocarse en la *verità effettuale*, diferente de la imaginación: implica “un asalto fundamental a toda la moralidad y la ciencia política, tanto cristiana como clásica, tal como era entendida en tiempos de Maquiavelo.” (Mansfield, 1996 [1985]:179).

También en este trabajo Mansfield sigue algunos argumentos presentes en la interpretación de Strauss de la cuestión de la *modernidad* de Maquiavelo. El autor sintetiza “la crítica de Maquiavelo a la tradición” como *una crítica al derecho natural*, manifestado en su *silencio* respecto del derecho natural²³⁶. El intérprete rastrea la cuestión hacia el problema de la

²³⁶ Mansfield recurre a los argumentos *ex silentio* para señalar que el rechazo de Maquiavelo de cualquier moralidad no-convencional se manifiesta en la ausencia de referencias al derecho natural. También remite al silencio de Maquiavelo respecto de la justicia como virtud al describir los pares de cualidades morales, señalando que es significativo, en función de su transformación de la tradición. Cabe señalar aquí que Leo Strauss ya había sabido notar el rechazo de Maquiavelo del derecho natural en *Natural Right and History* (IV: 162). En *Thoughts on Machiavelli*, Strauss responde al silencio de Maquiavelo respecto del derecho natural con un silencio propio: la única mención al derecho natural en el libro tiene lugar en la nota nro. 145 del último capítulo (TOM, IV), donde escribe: “there is no natural right”. Respecto de los silencios de Maquiavelo, ver los recursos del *arte de escribir* enunciados por Strauss en primer capítulo del libro (TOM, I: 30).

justicia: “El asunto serio planteado por la disputa respecto de si Maquiavelo era verdaderamente ‘maquiaveliano’ es esta: ¿existe la justicia por naturaleza o por Dios, o es la conveniencia del príncipe (gobierno)?” (Mansfield, 1996 [1985]:180). A pesar de la doble crítica al suplemento natural y sobrenatural de la justicia, escribe Mansfield, Maquiavelo no pierde nunca de vista que los hombres necesitan justicia: el príncipe, y en particular, el príncipe nuevo, será la respuesta de Maquiavelo al problema de la justicia, y será al mismo Maquiavelo, como veíamos, según el intérprete, a quien mejor se ajuste tal descripción²³⁷.

Sobre esta cuestión, y atendiendo la última característica del príncipe nuevo que presenta Mansfield, vemos desarrollarse otro argumento deudor de cierta reflexión straussiana que ya había aparecido también en el prólogo: el aprendizaje y la crítica de Maquiavelo de la experiencia cristiana. El intérprete describirá la relación de Maquiavelo con el cristianismo, su deuda y su distancia, a través del tratamiento del argumento de las armas propias²³⁸. Mansfield analiza la cuestión y señala: “El significado más profundo del slogan de Maquiavelo ‘armas propias’ es religioso, o en todo caso, antirreligioso. [...] Maquiavelo debe mirar al nuevo príncipe también como profeta, sobre todo a Moisés.” (Mansfield, 1996 [1985]:188). El profeta desarmado solo consigue armarse cuando usa la religión para su propósito, para responder a “las necesidades humanas generales”, escribe el intérprete.

La cuestión de la *modernidad* de Maquiavelo, el último tópico que nos proponíamos restituir en la obra de Mansfield, aparece conceptualizado como tema en sí mismo y también descompuesto en sus elementos característicos, en otros tres trabajos presentes en la compilación. En tres textos de la década del 80’, reunidos en la última sección del libro de 1996, titulada “La política de Maquiavelo”, Mansfield indaga en particular en lo que comprende como las *innovaciones* de Maquiavelo, que darán a ver la dimensión de su fundación moderna.

En “Machiavelli’s Political Science” (1981) el foco es la relación de la *ciencia política moderna*, con la idea moderna de *progreso*. Mansfield busca aquí iluminar la transformación

²³⁷ Mansfield presentará sus cualidades: en primer lugar, el príncipe nuevo debe ascender desde un status privado, no privilegiado, sin herencia, sin deudas de gratitud y sin dependencias. En segundo lugar, debe conseguir que sus súbditos estén obligados a él a la manera de un Dios cristiano, es decir, a través del miedo. La tercera cualidad remite a su propia fundación y a la verdad de todo comienzo, que nace siempre de un crimen. La cuarta característica del príncipe nuevo, es que cuenta con armas propias.

²³⁸ Replicando la modalidad straussiana del *arte de escribir*, Mansfield discute la “corrupción” de Maquiavelo de la tradición en el párrafo más largo de su texto (el número 26), remitiendo al lector al mismo tiempo a los capítulos 13 y 26 de *El Príncipe*, y al capítulo 26 del libro I de *Discursos*. Nuevamente vemos una reflexión de Mansfield en torno a la historia bíblica de David y Goliat que replica el análisis de Leo Strauss en TOM, IV: 183: las armas propias son siempre las armas de otro, adquiridas o robadas. Mansfield interpreta que el nuevo príncipe deberá estar solo, ser su propio profeta, y hacer en este sentido una nueva religión. (Cfr. De Grazia, 1981:144 y en nuestro capítulo 2.2, y nota 218).

operada por Maquiavelo, argumentando que es posible encontrar en su obra el origen del progresismo moderno. El tema moderno aparece trabajado por Mansfield en el análisis de las dimensiones del ataque de Maquiavelo a “la ciencia política clásica”: el foco está en su crítica a la noción clásica del ciclo, y en el silencio respecto del alma²³⁹. También aquí el autor reitera su hipótesis respecto de Maquiavelo-Príncipe-Filósofo. Su argumento se despliega en tres partes: si Maquiavelo quiere ser un *fundador nuevo*, debe preparar el *clima político y moral* para aceptar su novedad; entonces es preciso primero introducir un nuevo “set de reglas” para juzgar; tal transformación solo puede llevarse adelante por un “filósofo moral o político, que establece las opiniones en las cuales los príncipes menores operan” (Mansfield, 1996 [1981]:263); por ende, en definitiva, será éste el fundador *más digno de gloria*. Pero este proyecto, escribe Mansfield, no puede sino provocar una tensión entre “la ciencia política, como preparación del terreno para los príncipes que vendrán”, y el “cientista político, como nuevo príncipe en sí mismo”²⁴⁰; entre la enseñanza en general de “la ciencia política” en beneficio de todos, que es una ambición teórica, y la enseñanza particular respecto de “la necesidad de alzarse solo con el gobierno”, que es una ambición principesca. La pregunta del intérprete es: “¿Cómo puede uno enseñar sinceramente una ‘exitosa travesura’ [*wickedness*]? Si la travesura tiene éxito para aquellos aconsejados, ¿por qué no también para los consejeros?” (Mansfield, 1996 [1981]:264).

En este punto, para desanudar el argumento, Mansfield liga la cuestión de la enseñanza de Maquiavelo a su *arte de escribir*, y nos remite a otro de los tópicos clásicos straussianos (nuestro cuarto punto): usando imágenes, escribe el intérprete, Maquiavelo puede dar a ver y esconder al mismo tiempo algunos elementos, destinados solo a la agudeza de unos pocos²⁴¹; y

²³⁹ La primera cuestión implica el rechazo de una serie de supuestos que fundamentan la noción tradicional de un cambio cíclico regular de regímenes, de buenos a malos y viceversa, donde la *moderación* es la lección moral. (Para una complicación del argumento, ver TOM, IV: 299). La segunda cuestión remite al silencio maquiaveliano del alma en los dos libros en los que dice exponer *todo lo que sabe*. De nuevo, el argumento *ex silentio* de Mansfield replica un argumento straussiano. (El silencio del alma es un tema clave en *Thoughts on Machiavelli*. Cfr. TOM, IV: 222 y particularmente 294). Indagando en la razón del silencio, Mansfield argumenta que la definición clásica del alma como origen motor y como intelecto, implica tanto la auto-determinación como la posibilidad de un desprendimiento filosófico; pero los hombres son determinados por la necesidad, sostendrá “el Maquiavelo de Mansfield”, y un desprendimiento no puede sino aparecer como peligroso. (Mansfield, 1996 [1981]:279).

²⁴⁰ Siguiendo a Mansfield, Maquiavelo como *consejero* de príncipes es al mismo tiempo un *príncipe*, que empero no puede adquirir un nuevo principado para sí mismo. Gana reputación como maestro de príncipes, pero les deja la gloria “obvia”, dice Mansfield. Maquiavelo entonces dará las *fundaciones teóricas* y los *prerrequisitos morales*.

²⁴¹ La relación entre la *creación* y la *imitación* también da a ver el punto, señala Mansfield. Un hombre prudente debe imitar a los grandes fundadores, que no han imitado a nadie; al imitar a un gran hombre, se sigue el camino trazado por él, y no se imita, verdaderamente, su innovación. El intérprete analiza el modo en que Maquiavelo comprende las metáforas e imágenes que usan los autores para presentar a sus hombres excelentes o los personajes de sus historias. Al respecto, este argumento de Mansfield remite a otro tema straussiano, que es la interpretación maquiaveliana de los usos de los personajes en la obra de Livio y en los autores bíblicos. (Ver TOM, III: 148-149; ver la distinción de Peterman al respecto del testimonio bíblico en 1986:328).

el *arte de la guerra*, señala, implica una imagen o metáfora de aquel otro arte. Sin embargo, siguiendo a Mansfield, “a diferencia de los escritores clásicos, Maquiavelo argumenta que *saber* conduce a *dominar*, y por ende el arte de la guerra en su sentido extendido incluye la política.” (Mansfield, 1996 [1981]:267. Nuestro énfasis)²⁴². Una nueva secta puede emerger, con un líder “invisible” que ofrecerá a los príncipes gloria y a la gente seguridad, a salvo de los altibajos de los ciclos, escribe Mansfield.

En “Machiavelli and the Modern Executive” (1988), el último texto de esta sección, Mansfield busca dar a ver los elementos distintivamente modernos del “régimen” de Maquiavelo. La tesis del autor es que el concepto moderno de “ejecutivo” puede rastrearse hacia las atribuciones del poder principesco de Maquiavelo, y que el contraste con las nociones de Aristóteles revela en qué medida Maquiavelo es revolucionario respecto de la tradición²⁴³.

Este texto de Mansfield cuenta con dos publicaciones: originalmente, en su obra titulada *Taming the Prince* (1989), y posteriormente, en el compendio de 1996. En la versión original, Mansfield introduce un párrafo (nº 3) y una nota al pie, con referencia a la escolaridad sobre Maquiavelo y la recepción de la obra de Leo Strauss, que son eliminados en la reedición posterior. Allí, Mansfield señala que hay una gran deuda de la academia maquiaveliana con la obra de Strauss y refiere en particular a Pocock y Skinner. Escribe que hasta la publicación de *Thoughts on Machiavelli*, los intérpretes de Maquiavelo no habían conseguido notar la necesidad de atender las propias enunciaciones del autor respecto de su obra, y la importancia de los prefacios donde el propio autor comunicaba que estos libros “contenían todo lo que sabía”. El descubrimiento de Strauss fue una *afrenta* a los académicos anteriores que lo habían pasado por alto, escribe. “Antes de este evento, los académicos podían ver que Maquiavelo era leído por todos los filósofos modernos, pero no inferían que Maquiavelo perteneciese en efecto a los filósofos modernos, y estuviese ciertamente a la cabeza. *Strauss mostró que sí lo hacía*. Strauss comenzó con la reputación de Maquiavelo como enemigo de la moralidad y la religión, y prosiguió a considerar la razón que podría haber tenido para enseñar a los hombres a hacer el

²⁴² Siguiendo a Mansfield, que el arte de la guerra sea una imagen de la política significará que las cualidades necesarias para la adquisición del poder se ligan necesariamente a los *efectos* del poder sobre la sociedad: el arte de la guerra no es independiente de la opinión de la sociedad. Así, la prudencia será necesaria también para el arte de la guerra, pero no en el sentido aristotélico, dice Mansfield, sino en un sentido nuevo: ser prudente será saber *evitar la infamia* de ciertos vicios que la sociedad no puede tolerar; prudencia es saber reconocer cuando elegir el menor mal como bien.

²⁴³ Vuelve a aparecer la cuestión de la motivación de Maquiavelo y su gloria: Maquiavelo, dice Mansfield, entiende que la relación entre el *saber* sobre política y la *ejecución* de aquella sabiduría, entraña un problema. Maquiavelo no puede hacer todo por sí solo: no puede ser maestro y príncipe, dice Mansfield. Sin embargo, puede poner su conocimiento en ejecución, de modo tal que los príncipes que lo sigan se vuelvan, en el sentido más profundo, *sus ejecutivos*.

mal.” (Mansfield, 1989:122. Énfasis nuestro). La perspectiva de Mansfield refuerza así la impresión de la modernidad de Maquiavelo. Profundizando la relación con la “Escuela de Cambridge”, el autor refiere al final de este párrafo, en nota al pie, a la recepción del libro de Strauss: señala que Pocock en *The Machiavellian Moment* (1975b) no había conseguido hacer ni una referencia a Strauss, mientras que la obra de Skinner, por su parte, revelaba una influencia progresiva de Strauss, desde la única y poco precisa referencia en 1978, donde el autor vulgariza a Strauss y lo acusa de vulgarizar, hacia su mayor consideración en *Machiavelli* (1981), donde la referencia a Strauss abre y cierra el libro, señala Mansfield. Por su parte, dice, “el primer académico en ofrecer una apreciación seria del libro de Strauss fue Claude Lefort, en su *Le Travail de l’Oeuvre Machiavel* (1972)”. (Mansfield, 1989, Nota 1: 318)²⁴⁴.

El tópico moderno también es abordado por Mansfield en “Machiavelli and the Idea of Progress” (1995), presente en la segunda sección del compendio, donde se dedica a indagar en lo que entiende como “el proyecto” de Maquiavelo: este es “llamado usualmente modernidad”, escribe. Para comprender en qué medida Maquiavelo es responsable por la modernidad, es preciso, según el intérprete, indagar en la “idea de progreso” que, según su análisis, se ubicaría en el corazón del proyecto maquiaveliano²⁴⁵, o lo que es lo mismo, en la novedosa comprensión de la temporalidad en Maquiavelo. El énfasis de Mansfield se coloca en el “quiebre” de Maquiavelo con “la tradición”, compuesta por el cristianismo y la filosofía política clásica²⁴⁶. Mientras que el filósofo clásico, argumenta Mansfield, dada la concepción cíclica de la temporalidad, no tenía otra tarea más que buscar mejorar su propio régimen en la medida de lo posible, el filósofo moderno, tras la revolución maquiaveliana, podrá intervenir, buscando

²⁴⁴ Cfr. La reconsideración de Pocock sobre la obra de Leo Strauss y los “straussianos” en “Afterword” en *The Machiavellian Moment* (re-edición 2002).

²⁴⁵ En línea con este argumento, ver la reflexión de Strauss respecto del progreso “más allá de los antiguos órdenes y modos” y el sentido de la imitación del modelo romano (Cfr. TOM, III: 116). No encontramos, sin embargo, en *Thoughts on Machiavelli* un tratamiento de la “idea de progreso” como elemento característico del pensamiento de Maquiavelo, así como tampoco una identificación del progreso con el “corazón” de su proyecto. Esta idea de Mansfield, entonces, no replica un argumento de Strauss, sino que avanza en otra dirección.

²⁴⁶ Sucintamente, vemos que, según el autor, Maquiavelo enfrentó dos obstáculos para instalar su idea de progreso: la noción de *ciclo* de la filosofía política clásica, y el *comienzo* del cristianismo. Mientras que la noción clásica de ciclo -como vimos, el autor ya había sabido presentar un análisis similar en el texto de 1981- sostiene que todas las cosas humanas cambian a través de fases de ascenso y descenso, el cristianismo afirma que los acontecimientos humanos parten de un comienzo perfecto, seguido por una caída y una redención, aguardando una segunda venida. El progreso en ambos casos es solo una parte de la historia. Para quebrar estas lógicas, Mansfield argumenta que Maquiavelo buscó enfrentar una a la otra: trató al cristianismo como una secta cualquiera al interior de un ciclo natural de ascenso y descenso, y al mismo tiempo, exaltó la superioridad de la secta cristiana, aunque no en su verdad, sino en su capacidad de “quebrar el ciclo”. Así, la revolución moderna de Maquiavelo consigue quebrar las revoluciones: hay ahora un principio de cambio, pero la dirección no cambia, es decir, es irreversible. El círculo clásico se achata en una línea con una sola dirección.

instituir un régimen imparcial, superando los límites de los asuntos políticos y su supuesta naturaleza fija²⁴⁷.

La cuestión de la modernidad vuelve a aparecer como eje de la reflexión en la introducción a la co-traducción de *Discursos*, publicada también en 1996. En esta ocasión, los autores buscan clarificar tanto el lugar del libro en la obra de Maquiavelo, así como también precisar ciertos elementos que caracterizan su enseñanza, en particular su lugar entre “antiguos y modernos”. Los autores argumentarán que el nacimiento de la modernidad se liga a la institución de la *innovación* como principio. “Resulta que la virtud antigua necesita de una interpretación maquiaveliana para asegurar que sea reportada correctamente”. (Tarcov y Mansfield, 1996: xix). Los comentaristas señalan que Maquiavelo critica tanto a la virtud cristiana como a la virtud antigua, en la medida en que ambas colocan la vida contemplativa por sobre la vida de la política, y no consiguen enfocar adecuadamente el problema de la *necesidad*. Maquiavelo comienza así haciendo una defensa del mundo contra las pretensiones de la trascendencia, y termina dando lugar a una “transformación de la noción de naturaleza”, así como también a una “modificación de los límites de la política”.

La influencia de Leo Strauss sobre la exégesis de Mansfield se da a ver con claridad, en una obra más temprana del autor: *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (1979). En esta ocasión, el intérprete se dedica a estudiar cada uno de los 142 capítulos que componen los *Discursos*, añadiendo un comentario interpretativo²⁴⁸. El propósito central de Mansfield es indagar en la intención de Maquiavelo al escribir los *Discursos*. Lo que encuentra, vemos, es que su intención era la de fundar *nuevos órdenes y modos*, una *nueva filosofía política*, que, escribe Mansfield, luego recibiría el nombre de *modernidad*. La reflexión de Mansfield y su deuda con la lectura straussiana es omnipresente, y se deja ver tanto en los argumentos del libro como en su estilo: el autor parece seguir todas las sugerencias y comentarios de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. Al respecto, John Dunn,

²⁴⁷ El intérprete señala que el nuevo régimen de Maquiavelo puede salvar a la civilización sin la necesidad de una intervención extranjera, a través del *retorno al comienzo*, a la condición de ser nuevo, que cura la corrupción y es la garantía de su renovación. Al respecto, ver el argumento de Strauss en TOM, III: 167. “La reforma de los cuerpos mixtos consiste en renovar el miedo en las mentes de sus miembros, o en introducir en los hombres aquel terror y miedo [...] originales ...”.

²⁴⁸ Esta obra de Mansfield es considerada por algunos lectores como una puesta en escena de la metodología de exégesis straussiana. Un ejemplo de ello es la reseña de A. Parel al libro: “No hay paralelo a este tipo de estudio en toda la literatura maquiaveliana en ningún idioma. [...] Los otros estudios existentes de *Discursos*, cuyo número es incalculable, tienden en general a resaltar los temas maquiavelianos usuales: republicanismo, conflicto social, virtud cívica, libertad, corrupción, entre otros. Raras veces se involucran en cualquier análisis textual cercano, con excepción de Leo Strauss y Lefort. [...] Aquí, cada uno de los 142 capítulos de *Discursos* es ponderado, descifrado, y puesto en un definitivo marco –strausiano- de interpretación.” (Parel, 1981:273).

reseñando el libro de Mansfield de 1979, señala que fue escrito “conscientemente en la tradición de Leo Strauss y, como el propio *Thoughts on Machiavelli* de Strauss, está interesado principalmente con la pregunta de la ‘responsabilidad por la modernidad’ de Maquiavelo.” (Dunn, 1981:126). En tono crítico señala que el “regodeo cabalístico” del texto lo torna frecuentemente cansador de leer, y sólo aquellos lectores habituados a las perspectivas de Strauss pueden encontrar su interpretación persuasiva.

Concluyendo este apartado de nuevas miradas sobre *Thoughts on Machiavelli*, hemos visto de qué modo los distintos intérpretes se dedicaron a desentrañar tanto elementos en particular de la interpretación de Strauss, como a realizar un intento de interpretación cabal de la obra en cuestión. Dentro del primer grupo, vimos que el interés se ubicaba, en ciertos casos, en la revisión de la interpretación de Strauss de la escritura esotérica de Maquiavelo, en particular en relación con su tratamiento de la Biblia y la enseñanza cristiana (como en el caso de la interpretación de Germino o el comentario de De Grazia), así como también, en otros casos, en la indagación de los elementos de la “novedad” maquiaveliana, o su transformación de la tradición, estudiando en particular el cambio de estatuto del concepto de naturaleza, o el abandono, olvido o rechazo del derecho natural clásico (como por ejemplo Edmond o Lachterman).

Entre los autores de la segunda subsección, esto es, aquellos que intentaron un análisis a todo el libro, vimos dos reacciones sugerentes o dos modos de aproximarse a la lectura straussiana de Maquiavelo. Un modo paradigmático es la interpretación de Harvey Mansfield, que lleva adelante su análisis de la obra del florentino reponiendo una serie de argumentos presentes en *Thoughts on Machiavelli*, especialmente la representación de Maquiavelo como príncipe nuevo y filósofo. Así, afirmaba que Maquiavelo organiza su escritura en función de su empresa fundacional, buscando corromper a los lectores y persuadirlos para volverlos capitanes y soldados de su querrela intelectual contra la tradición. Mansfield articula, como vimos, esta tesis en distintos puntos de la obra de Maquiavelo, buscando poner de relieve, al mismo tiempo, los elementos que caracterizan su fundación moderna. Paralelamente, el intérprete usa y reproduce las estrategias del *arte de escribir* de Strauss, con particular énfasis en las sugerencias numerológicas. El contra-ejemplo o la reacción opuesta a la obra straussiana se da a ver en la lectura de Shadia Drury, que se posiciona abiertamente *en contra* de la exégesis de Strauss, impugnando especialmente la tesis de la escritura esotérica, y buscando desarticular su teoría para revelar el supuesto no probado que, según la autora, hace de soporte a todo su aparato teórico: la idea de que la verdad es peligrosa. La crítica pública de Strauss a Maquiavelo,

argumentaba, responde al tácito rechazo a su revelación o exposición de la actividad filosófica, que termina popularizándola o vulgarizándola. Para Drury, toda la lectura de Strauss de Maquiavelo responde a esta tesis y se organiza en función de la necesidad de restituir una distancia entre la filosofía y la ciudad.

Por su parte, Peterman y Cubeddu permanecen en el medio de esta escena polar de lectores. Ambos hacen un análisis de *Thoughts on Machiavelli* que busca en cierta medida aceptar la premisa de lectura de Strauss, su “estilo esotérico”, así como también comprender la afirmación straussiana respecto de la permanencia de los problemas filosóficos, o la relación entre la filosofía política clásica y la modernidad. Sin embargo, mientras que Cubeddu, como vimos, comenzaba con una crítica de la interpretación de Strauss de la modernidad, entendida como el “inicio de una decadencia”, y organizaba su indagación de la figura de Maquiavelo en torno al sentido, para Strauss, de su inauguración del pensamiento moderno y la consecuente declinación de la racionalidad, Peterman, por su parte, buscaba seguir los argumentos “internos” de Strauss en *Thoughts on Machiavelli* para ganar claridad sobre la naturaleza del problema de Maquiavelo, indagando en su paralelo con el problema de Sócrates, y en este sentido, intentando dar a ver el sentido de la comprensión straussiana de la “permanencia” de los problemas que el pensamiento enfrenta. Si Cubeddu parece, en primer término, buscar fundamentar una crítica al aparente rechazo straussiano a la modernidad, desandando sus argumentos respecto de la fundación moderna de Maquiavelo, Peterman, por su parte, parece antes bien indagar en la comprensión de Strauss del tipo de solución que Maquiavelo encontró para el problema permanente de la justicia, para comprender en qué medida ésta implica, para Strauss, el inicio de una transformación del modo “clásico” de comprender los problemas.

2. 3. Tópicos straussianos y Maquiavelo

Para completar el panorama de la recepción de *Thoughts on Machiavelli*, corresponde ahora revisar algunas de las reflexiones que, durante estas décadas, buscaron retomar elementos particulares de la interpretación straussiana. A grades rasgos, pero sin forzar demasiado esta generalización, vemos que la preocupación de los autores gira en torno a la definición de Strauss de Maquiavelo como fundador de la modernidad. Algunos intérpretes buscarán indagar en los elementos característicamente “modernos” de Maquiavelo, echando luz sobre aquellos puntos de distancia de su obra respecto del pensamiento filosófico anterior, mientras que otros intérpretes se preguntarán por la imagen de *Maquiavelo moderno*, indagando en la adecuación

de tal representación, y en este sentido, preguntándose hasta qué punto su empresa merece el título de “fundación de la modernidad”.

A. Los elementos modernos de Maquiavelo

I: Al comienzo del liberalismo: Maquiavelo

El texto de Clifford Orwin “Machiavelli’s Unchristian Charity” (1978), es un ejemplo del tratamiento de la innovación de Maquiavelo, con un foco en las características de su quiebre con la tradición. Este autor es parte de una serie de estudiosos de la obra de Leo Strauss, formado con uno de sus exalumnos más conocidos, Allan Bloom, a quien ya nos referimos en nuestro primer capítulo. Orwin es también un autor que recibió el título de *straussiano* durante la primera década del siglo XXI, por participar de la polémica en torno a la influencia de las ideas de Strauss sobre las políticas neo-conservadoras de la *gestión Bush*²⁴⁹. El texto temprano de Orwin que nos proponemos repasar, sin embargo, no es un análisis de la interpretación *straussiana* de Maquiavelo, ni tampoco un comentario explícito sobre Strauss, sino antes bien un análisis de los capítulos centrales de *El Príncipe*, donde el autor busca indagar en la sutileza del tratamiento maquiaveliano de las virtudes, para dar a ver su novedad respecto del pensamiento anterior. Si bien la presencia de Strauss en el texto se limita a dos notas al pie, argumentaremos que éstas son sugerentes, y nos permiten reconocer en ciertos enunciados de Orwin, que repasaremos a continuación, su deuda con la obra de Strauss²⁵⁰.

Sucintamente, el objetivo declarado de Orwin es indagar en las características de la ruptura de Maquiavelo con la tradición, esto es, su extensión y su carácter, para comprender la deuda moderna con él. El intérprete sostendrá que la novedad de Maquiavelo no se ubica en su declaración respecto de la distancia entre lo políticamente necesario y lo moralmente bueno; tanto la filosofía clásica como la teología, sostiene, coincidían en la necesidad de sacrificar la virtud a los intereses de la virtud, lo que implicaba reconocer la autoridad de la virtud por sobre el éxito político²⁵¹. La novedad de Maquiavelo, en contraste, señala Orwin, consistirá en su

²⁴⁹ Al respecto, ver nota 16 en nuestra Introducción. Por su parte, en un texto de aquella década, los Zuckert ubicaban a Orwin en la secuencia de intérpretes que seguían a Strauss en su reflexión sobre Maquiavelo, junto a Harvey Mansfield y Vicky Sullivan (Cfr. Zuckert y Zuckert, 2002: 29).

²⁵⁰ Existe también un trabajo de la década del 90’ de Clifford Orwin titulado “Leo Strauss, Moralism or Machiavellian?” publicado en *The Vital Nexus*, vol. 1, issue 1, Mayo 1990, por Institute of Human Values (Halifax, N.S.). Este trabajo solo puede consultarse en su formato físico en The Saint Mary’s University Archives, Halifax, Canadá y no posee una digitalización accesible en bibliotecas, de modo que falta su análisis en esta investigación.

²⁵¹ En este punto remite Orwin al destino de Sócrates y Cristo, y señala que considerar estas figuras y su impacto sobre la tradición es suficiente para revisar el supuesto “*insight* maquiaveliano”, de que la virtud y la política no suelen ir de la mano. Este problema, señala, fue *el problema moral central* con el cual se ocuparon sus predecesores. Remite en este punto a siete ejemplos clásicos y agrega que podrían añadirse docenas más. (Orwin,

declaración de la *ausencia* de distancia entre las demandas de la política y las demandas de la virtud y, por lo tanto, en su rechazo del estatuto inferior de la política.

Para llevar adelante su indagación, el intérprete analiza los argumentos de Maquiavelo en los capítulos 15, 16, y 17 de *El Príncipe*, y enfoca dos instancias donde las implicancias de su “nueva ciencia política” es “sorprendentemente clara”: examina el tratamiento de Maquiavelo de las virtudes clásicas, la liberalidad y la piedad, planteando una comparación, por un lado, con los señalamientos de Aristóteles en su ética, y por otro, con la teología cristiana, repasando ciertos pasajes del nuevo testamento, así como también argumentos de Calvino y Agustín, en notas al pie. Tras ganar claridad sobre las características de la transformación de Maquiavelo, Orwin consigue reforzar su hipótesis respecto de la deuda fundamental del liberalismo económico y sus virtudes cardinales, con la innovación maquiaveliana. Este tratamiento de Orwin en dos partes de la relación de Maquiavelo con el cristianismo y con la filosofía antigua nos recuerda al análisis de Strauss en el último capítulo de *Thoughts on Machiavelli*, donde su argumentación se divide también explícitamente en dos partes: primero, trata la crítica de Maquiavelo a la religión, y luego, la crítica a la filosofía política clásica (Cfr. TOM, IV: 231). La impresión parece reforzarse cuando notamos que Orwin articula ambas mitades de su texto -invertidas en contraste con el capítulo de Strauss, primero presenta el estudio de la cuestión de la liberalidad, en la sección II, y luego la cuestión de la piedad, en la sección III- con una nota al pie, nro. 26, con una referencia a Strauss²⁵². Esta nota refiere a la sección del capítulo IV de *Thoughts on Machiavelli* donde tiene lugar un análisis de la *liberalidad* en Maquiavelo y el problema fundamental de la justicia (TOM, IV: 234-244); las observaciones de Orwin de la cuestión reponen, a grandes rasgos, la misma argumentación. Entonces, entre el estudio de la primera y la segunda virtud, o de la distancia de Maquiavelo con la filosofía política clásica y la tradición bíblica, Orwin coloca su referencia a Leo Strauss.

El segundo punto del texto que da a ver la influencia de Strauss se ubica en un comentario del intérprete respecto de la escritura de Maquiavelo. Orwin señala que “es cierto” que aquello que por momentos aparece como un apego de Maquiavelo a ciertos fines, como el patriotismo italiano, que “puede hacerse pasar por moral”, es exagerado. Y en esta ocasión introduce una nota al pie, que es en efecto la primera referencia a Leo Strauss, junto a otra serie de autores.

1979: 1218, nota 6). Ver sobre este punto la argumentación de Strauss respecto del “problema de Maquiavelo” como un “problema permanente” (Cfr. TOM, Intro: 14).

²⁵² Comprendemos que hacer una lectura esotérica de los números de Orwin es arriesgado, dada la ausencia de cualquier alusión explícita del autor respecto del arte de escribir. Sin embargo, es interesante volver a notar la importancia para Strauss del número 26 y su particular análisis del capítulo 26 del libro I de *Discorsi*. (Cfr. Strauss: “Niccolò Machiavelli”, 1972).

Esta nota (nro. 11) remite al lector a TOM, IV: 265-282, donde puede encontrarse, según Orwin, una sugerencia de Strauss sobre la continuidad del interés privado y el bien público en Maquiavelo. Lo más interesante de la referencia no parece ser la alusión al tratamiento straussiano del patriotismo, sino antes bien su acotación respecto de *los lectores* de Maquiavelo en el párrafo: el florentino *sabe*, escribe el intérprete, que *muchos lectores* no tendrán el coraje suficiente para ser totalmente buenos o totalmente malos, de modo que se contentaran con ser simplemente “inmorales”: y como prueba “la historia de su reputación”, señala, aquellos lectores siempre “han sido la mayoría”. Sin embargo, si bien Maquiavelo retiene en algunos lugares la figura de la moralidad (como en el caso del patriotismo), escribe Orwin, “invita a aquellos que saben”, a ver estas cuestiones “tal como son”, es decir, “a ver a través de ellas y comprender, al mismo tiempo, su necesidad” (Orwin: 1979: 1219). En este punto se puede observar que Orwin presenta a un Maquiavelo consciente de los destinos de su escritura, que asume la existencia de distintos posibles lectores, y que extiende solo a algunos una *invitación* a ver las cuestiones *tal como son*. El argumento straussiano respecto del *arte de escribir* de Maquiavelo, y el control de su discurso en función de la exposición y el ocultamiento de ciertos enunciados, parece sugerirse así en esta interpretación de Orwin. Luego de este excursus, el intérprete reitera que la novedad de Maquiavelo se revela en la redefinición de la virtud como aquello que sirve a la política y su éxito.

Al final de su análisis, Orwin dará a ver cómo Maquiavelo invierte los valores clásicos respecto de la liberalidad y la rapacidad -la expansión permanente y la lógica pirata invaden la posibilidad de la virtud-, y la piedad y la crueldad -una nueva concepción de lo justo emerge, con el miedo como la base más confiable para el hábito de la obediencia y el éxito-. La conclusión es que la aproximación de Maquiavelo a la virtud “es francamente utilitaria: la virtud es lo que la virtud consigue.” (Orwin, 1978:1226). El punto de llegada del texto, entonces, es que la transformación maquiaveliana de estas dos virtudes sienta las bases morales para las sociedades modernas, que constituyen el núcleo moral del liberalismo: el engrandecimiento colectivo sin límites y la noción de justicia como igualdad de oportunidades. Y sobre este último punto podemos ligar, una vez más, la interpretación straussiana a la indagación de Orwin. El análisis de la relación de Maquiavelo con los modernos, en esta sección, pese a no mencionar explícitamente a Leo Strauss, presenta, sin embargo, rasgos de la tesis de Strauss respecto de la inauguración maquiaveliana de una primera *ola moderna* (Cfr. Strauss, *The Three Waves of Modernity*: 53-58), donde Strauss argumenta que Maquiavelo sienta las bases para el desarrollo posterior, dando lugar al progresivo el control de la naturaleza y la expansión sin límites, y

habilitando una transformación de la noción de justicia, como derechos²⁵³. Al final de su trabajo Orwin añade una reflexión en torno a la distancia de Maquiavelo respecto de los modernos, visible en su aceptación de la posibilidad del advenimiento de la tiranía, que posteriormente sería clausurada²⁵⁴.

II: La crítica de Strauss a Maquiavelo: la pérdida del sentido común

Otra ocasión donde un autor analiza las características del “quiebre moderno” de Maquiavelo es “Experience & Political Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss” (1981) de James Ward. El autor se enfoca en primer término en la interpretación de un argumento de *Thoughts on Machiavelli*, en sus palabras “el libro más controversial” de Strauss (Ward, 1981:671), para luego buscar iluminar ciertos elementos del pensamiento de Leo Strauss que le interesan en particular: la relación que traza entre la *filosofía política clásica* y la idea de *experiencia*. Luego, Ward buscará esclarecer la crítica straussiana al positivismo y el historicismo a partir del análisis de lo que comprende como un diagnóstico de la decadencia de la legitimidad de un conocimiento derivado de la experiencia cotidiana con el mundo, para el pensamiento científico contemporáneo.

En el marco de esta tesis, nos interesa ver en particular el modo en que según Ward interviene para Strauss la figura de Maquiavelo en el quiebre con una concepción de la filosofía política anterior. Siguiendo a Ward, Maquiavelo es quien primero, para Strauss, quiebra el vínculo entre *experiencia* y *conocimiento*, a través de su “deliberada eliminación” o “mala lectura” de ciertas “experiencias fundamentales” (Ward, 1981: 671). Según Ward, Strauss considera que estas “experiencias fundamentales” permiten derivar de la *naturaleza*, “en un sentido”, un criterio de identificación para una *jerarquía* de modos de vida, políticamente significativa, apuntando hacia una noción de “la excelencia humana”. Para aclarar su argumento, recurre a una cita a *Thoughts on Machiavelli* -la anteúltima oración del libro-, donde este juicio de Strauss sobre Maquiavelo se daría a ver con claridad: “Parecería ser que la noción de la beneficencia de la naturaleza o de la primacía del Bien debe ser restaurada, siendo repensada a través de un retorno a las experiencias fundamentales de las cuales se deriva.”

²⁵³ La conclusión de Orwin es similar a la de Strauss en el texto mencionado. “Lo que sea que la política demande será virtuoso. La piedra de toque para cualquier pretendida virtud es su contribución a nuestra seguridad y bienestar.” (Orwin, 1979:1218). Cfr. Strauss: “Tarde o temprano llegamos a la opinión de que la abundancia y la paz universales son condición necesaria y suficiente de la justicia perfecta.” (*The Three Waves of Modernity*: 58).

²⁵⁴ Orwin indica que la diferencia de Maquiavelo respecto de los modernos se traza en relación con la tiranía, en la medida en que Maquiavelo, señala, por conceder primacía a pasiones egoístas y prácticas, no puede negarla. Sus sucesores, por su parte, rechazarán la tiranía, pero no por considerar sus premisas equivocadas, sino en función del interés político de la paz, contra la “irracionalidad” del príncipe y su egoísmo de gloria.

(TOM, IV:299). En este sentido, señala, la crítica de Strauss a Maquiavelo va más allá del problema del realismo o científicismo, e incluso de sus consejos políticos: ésta se organiza, eminentemente, en torno a la “comprensión distorsionada o inadecuada” de Maquiavelo, de estas “características de la experiencia humana”, escribe Ward. Es decir, en torno a la incapacidad de Maquiavelo de comprender adecuadamente que ciertas características de las experiencias fundamentales pueden proveer un soporte válido para el acceso a la verdad, o un criterio de identificación de modos de vida jerarquizables. Así, repone Ward, la enseñanza de Maquiavelo equivaldría, para Strauss, a una “contracción del horizonte de las posibilidades humanas y políticas” (Ward, 1981: 671).

La hipótesis de Ward es que es esta comprensión de Strauss de la mala lectura o eliminación de Maquiavelo de ciertas características fundamentales de la experiencia humana lo que facilita al lector de *Thoughts on Machiavelli* un ingreso adecuado a la exégesis, antes que “cualquier tesis sobre la estructura oculta de la escritura de Maquiavelo”. (Ward: 1981:671). Al comprender así la relación entre experiencia y conocimiento para Strauss, argumenta Ward, tendremos la clave de lectura del quiebre de Maquiavelo.

Ward se propone recuperar aquella noción en la interpretación de Strauss y considera tres argumentos relacionados: primero, que hay *rasgos generales* en la experiencia humana, o ciertos *modos de experiencia* que son significativos para la filosofía política; segundo, que estas experiencias tienen un *carácter determinado* y por ende *inteligible*; tercero, que podemos *juzgar* las obras de los filósofos políticos en parte de acuerdo con las consideraciones que ofrecen o no consiguen ofrecer de aquellas experiencias. Estas consideraciones, según Ward, permitirán al lector formular una comprensión correcta de lo que implica la filosofía política, y el vínculo entre experiencia y conocimiento, que la obra de Maquiavelo elimina o ignora. De este modo, es posible oponer a la decadencia moderna de la racionalidad un pensamiento anterior que sí liga estos términos. Entonces se ilumina el origen del error moderno en Maquiavelo, y se ve allí su falta de comprensión de “las experiencias”.

Ward sigue la reflexión de Strauss en una serie de trabajos²⁵⁵ y repone su comprensión de la filosofía política clásica, y su diferencia con la moderna ciencia natural y social, enfocándose en particular en la pérdida de legitimidad de la experiencia cotidiana como fundamento para un conocimiento científico. En primer lugar, respecto del último punto, señala que para Strauss el corte de la relación entre experiencia y conocimiento es de hecho un corte falso o, podríamos

²⁵⁵ En particular *Natural Right and History* (1953), *Political Philosophy: Six Essays* (1975), *Liberalism Ancient and Modern* (1968) y *On Tyranny* (1963).

decir, mistificador. El intérprete argumenta que para Strauss el descrédito científico de la filosofía puede rastrearse a dos enseñanzas, que fracasan a la hora de dar cuenta, de manera adecuada, de las experiencias en la base del conocimiento: al empirismo, que se deriva del triunfo de la física matemática, supuestamente con “neutralidad metafísica”, y al cartesianismo, fundado en el rechazo de toda explicación derivada de la “conciencia natural”, y por ende de la legitimidad del conocimiento pre-científico del hombre. Entonces, al final de este movimiento, toda percepción inherente a la experiencia práctica quedaría desterrada como conocimiento genuino. Sin embargo, señala Ward, no se puede barrer la naturaleza por debajo de la alfombra, y los fundamentos pre-científicos de la ciencia permanecen²⁵⁶.

Respecto del segundo punto, esto es, que las experiencias fundamentales tienen un *carácter determinado* y por ende *inteligible*, el autor repone ciertos argumentos de Leo Strauss en *Derecho Natural e Historia* y señala que, para comprender un concepto político, siempre invocamos una serie de fenómenos políticos inteligibles para nosotros en términos comunes. Estas son nuestras *experiencias políticas ordinarias*, interpreta. La “estructura de las experiencias políticas”, añade, consiste en aquellas características de la vida política que nos permiten distinguir lo que es político de lo que no es político. Y es esta distinción lo que es ya el resultado de un conocimiento pre-científico.

Esta última cuestión se liga al primer punto que señalaba el intérprete, esto es, que para Strauss hay *modos de experiencia* significativos para la filosofía política. El conocimiento de las cosas políticas es, sigue Ward a Strauss, un conocimiento desde la perspectiva del ciudadano, derivado directamente de su experiencia en la vida política y de sus principios de preferencias respecto de lo que debe hacerse aquí y ahora²⁵⁷. Estos principios dan un criterio de relevancia de las cosas políticas, aunque no necesariamente uno adecuado, repone Ward. En este sentido, toda acción política está guiada por algún pensamiento sobre lo mejor y lo peor, y, por ende, implica alguna idea respecto de lo bueno como tal. Así, la índole de la *acción política* como parte de la *experiencia política*, escribe Ward interpretando a Strauss, por lo tanto, nos conduce a una reflexión en torno a los problemas filosóficos (Ward, 1981: 674-675). Entonces, la indagación de la filosofía política emerge de una reflexión en torno a las

²⁵⁶ Toda epistemología, entonces, argumenta siguiendo a Strauss, se basa fundamentalmente en una presuposición “no científica”, y asume, aunque lo olvide o lo niegue, la “legitimidad de nuestra percepción primera”. En este sentido hay para Strauss un conocimiento pre-científico genuino, que es la base de cualquier conocimiento científico, interpreta Ward.

²⁵⁷ Por su parte, la experiencia de la vida política presupone una comunidad política, de modo que podemos argumentar señala Ward, que la reflexión política cotidiana no puede variar infinitamente. La experiencia ordinaria no revela un mundo de individuos aislados, sino a humanos comprometidos en una serie de relaciones mutuas inteligibles (Ward, 1981: 674).

experiencias políticas. Debemos comenzar por aquellas experiencias para conseguir un conocimiento.

El intérprete, sin embargo, a pesar de plantear la crítica de Strauss a Maquiavelo como una “modificación radical” de la comprensión clásica de la filosofía política, que consideraba que la percepción o la apariencia era la avenida para el conocimiento o que podía constituir un conocimiento genuino, no se dedica a revisar en particular los argumentos de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*, ni tampoco a evaluar en qué medida el florentino -que era también y fundamentalmente para Strauss un filósofo-, opera sobre la filosofía política clásica.

Incluso más, la cita que trae el intérprete del final de *Thoughts on Machiavelli* podría encontrar una interpretación diferente, teniendo en cuenta uno de los objetivos declarados de su autor, en la introducción del libro: contribuir a la recuperación de los problemas fundamentales. En este sentido, pensar el pensamiento de Maquiavelo permitiría reactivar experiencias fundamentales, que podría considerarse coinciden con un pensamiento propiamente filosófico²⁵⁸.

Resumiendo la posición de Ward, entonces, la crítica que Strauss haría a Maquiavelo gira eminentemente en torno a un rechazo de la posibilidad de encontrar en las experiencias fundamentales un apoyo legítimo para realizar distinciones, que equivale a la ruptura con la consideración de la legitimidad de un conocimiento pre-científico.

III: ¿Una propuesta tomista en Strauss?

En aquella edición especial de *The Review of Politics* a la que supimos referirnos anteriormente, James V. Schall publica “A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas” (1991), donde aborda una pregunta que pone la interpretación y crítica de Strauss a Maquiavelo en el centro de la cuestión. Indagando la tensión entre filosofía y religión, Schall se pregunta por el silencio de Strauss en su famosa oposición de Atenas y Jerusalén respecto de *Roma*. Al hacer esta pregunta, lo que el intérprete tiene en mente es eminentemente la raíz o razón del rechazo de Strauss de la tradición inaugurada por Santo Tomás. Restituiremos su interpretación

²⁵⁸ Heinrich Meier, por su parte, interpreta en esta oración de Strauss un movimiento en tres partes: en primer lugar, el ascenso desde una opinión sobre el mundo a la necesidad intrínseca de la filosofía; luego, la renovación de una enseñanza tradicional, a través del recurso a la actividad filosófica legítima que precede toda enseñanza -*repensar*, escribe Strauss-; y tercero, “uniendo estos tres movimientos en uno”, señala Meier, el giro desde las enseñanzas y experiencias históricas que separan a los filósofos, hacia las experiencias fundamentales que tienen en común: “la fuerza liberadora del conocimiento, el eros del pensamiento, la profundización de la reflexión, la felicidad de la comprensión. Las experiencias fundamentales que permiten a los filósofos hablar de la primacía del bien tienen su punto de unión en el juicio de que la vida filosófica es buena.” (Meier, 2017:107). El párrafo sigue con una consideración del arte de escribir y el diálogo entre naturalezas afines.

de esta cuestión, en la medida en que implica un estudio, por parte del autor, de lo que entiende como la crítica de Strauss a Maquiavelo, y que podría ser, en efecto, una vía posible para lidiar con las consecuencias del *maquiavelismo*, deliberadamente silenciada en la reflexión filosófica de Strauss²⁵⁹.

El intérprete considera que uno de los movimientos centrales de la empresa filosófica de Leo Strauss es realizar una crítica sincera a la modernidad, seguida del intento de recuperar la tradición del pensamiento filosófico-político clásico, específicamente en su versión aristotélica. La hipótesis de Schall es que la decisión de Strauss de restituir el pensamiento de Aristóteles y no el de Tomás de Aquino se funda, en última instancia, en un rechazo de las conclusiones derivadas por este último de la filosofía política aristotélica.

Según Schall, Strauss rechaza la posición de Santo Tomás, fundando sus afirmaciones en lo que entiende como la pérdida, en la recuperación tomista del pensamiento aristotélico, de una cierta *flexibilidad* para lidiar con la maldad, así como también por haber minado la posibilidad de concebir *el fin más alto* del hombre en la indagación filosófica. Schall indagará el primer punto, esto es, el ataque de Strauss a ley natural tomista, indicando que éste se funda, por un lado, en su rechazo de las consecuencias que un absoluto moral universal y obligatorio habría tenido para la acción política, limitando la “latitud” del estadista, y por otro, en el argumento de que éste absoluto habría propulsado una negación moderna de su *contenido*, pero no de su *forma*. El intérprete argumentará que la presentación de la reducción del campo de acción del político en la interpretación de la ley natural de Tomás de Aquino que hace Strauss no es del todo consistente con su propia argumentación respecto de su crítica de Maquiavelo, e incluso más, que parece acercarlo *demasiado* a Maquiavelo. Respecto de la tendencia moderna al fanatismo o las ideologías, dirá que Strauss, a pesar de montar, aparentemente, este ataque sobre las supuestas “sobre-expectativas” que genera una ley natural informada por la revelación, coloca su argumento más radical contra las ideologías en *Thoughts on Machiavelli*, donde esta tendencia moderna es expuesta como consecuencia de la transformación maquiaveliana de la enseñanza de Aristóteles.

²⁵⁹ Cabe destacar que James V. Schall es uno de los más prominentes teóricos políticos católicos de los Estados Unidos, cura jesuita en “The Society of Jesus”, en California, y profesor de filosofía política en la Universidad de Georgetown. Las indagaciones de Schall en torno a las ideas de Leo Strauss presentan como característica común el argumento de que, a pesar de la articulación del conflicto entre razón y revelación como irresoluble, paradójicamente, el reclamo straussiano por la credibilidad de la revelación judía es extrañamente filosófico, y quizás “encubiertamente tomista”. (Schall, 1991:129).

Viendo estos argumentos en detalle, según Schall, la crítica de Strauss a la ley natural en su versión tomista gira en torno a la restricción que impondría al político para lidiar con la moral y la política. Lo que Strauss habría tenido en mente, escribe el intérprete, era la dificultad de los hombres buenos de lidiar con el mal²⁶⁰. Su propuesta, entonces, sería recuperar una tradición que sí permita a los hombres un mayor campo de acción: un retorno a “la flexibilidad aristotélica”, señala, “debido a la indefinibilidad de las ‘acciones extremas’ que, en ocasiones, aunque en apariencia malvadas, pueden ser de hecho ‘justas’” (Schall, 1991:132). Esta *latitudo aristotélica* podría permitir a los hombres de estado, señala, la libertad de lidiar con el mal sin volverse ellos mismos corruptos. Sin embargo, para el intérprete, si bien esta posición no es un “fin justifica los medios”, guarda importantes similitudes con ella. “El baile de Strauss con Maquiavelo es aquí, ciertamente, muy cercano,” escribe. Pero Strauss no duda en reconocer, escribe Schall, “que Maquiavelo era un maestro del mal”, y se esfuerza por *evitar* la lógica de los fines²⁶¹. El problema principal es, para Schall, que esta latitud aristotélica, que Strauss buscaría reponer, termina habilitando, en efecto, aunque tácitamente, aquella posterior interpretación de Maquiavelo de la acción política o de la “libertad para hacer el mal”: “es cierto que los resultados malvados de acciones objetivamente malvadas permanecen, incluso si el filósofo piensa bien de ellas. Este es el peligro de la propia latitud de Strauss.” (Schall, 1991:132-133). El contraargumento sería, señala Schall, que Santo Tomás no contradujo ni se opuso a Aristóteles, sino que derivó las *conclusiones más correctas* de argumentos que ya estaban presentes en su argumentación.

La segunda cuestión implicada, para Strauss, en las derivas de la tradición inaugurada por Tomás, según interpreta Schall, es el rechazo moderno al absoluto moral en la ley natural tomista, y el concomitante doble movimiento de, por un lado, rechazo a una ley -absorbida ahora por la teología-, natural, universal y obligatoria, y por otro, la tendencia al fanatismo secular. Esta última disposición moderna a las ideologías tendría su origen para Strauss, según interpreta Schall, en el reclamo moderno, exigido a la ley natural, de información más precisa sobre la acción humana de la que le proporcionaba Aristóteles. Sin embargo, esta preocupación de Strauss con los orígenes de la ideología, subraya Schall, se puede encontrar ya en *Thoughts on Machiavelli*, donde la diferencia entre Aristóteles y la modernidad parece apuntar en otra

²⁶⁰ En *Natural Right and History*, retoma Schall, Strauss afirma que “el derecho natural debe ser mutable a efectos de lidiar con el ingenio de la malicia” (Strauss, NRH, IV: 161).

²⁶¹ Schall añade: “Ni Strauss, ni Aristóteles ni Santo Tomás afirmarían que un acto claramente malvado debe realizarse en cualquier circunstancia. Todos estarían de acuerdo con Sócrates quien, al ser dada la elección entre la muerte o hacer el mal, escogió la muerte, porque no sabía si la muerte era mala.” (Schall, 1991:134).

dirección²⁶². Schall sostiene que la diferencia de Maquiavelo con Aristóteles gira en torno al reemplazo maquiaveliano del orden de la naturaleza por el azar. Y si no existe ninguna distinción entre el mal y el bien por naturaleza, el azar permitiría a los políticos tomar total ventaja de ello. Para Schall, esta cosmología de Maquiavelo implica, para Strauss, la ausencia de “una mente que gobierna” (Schall, 1991:134), eliminación con la cuál “no hubiera estado de acuerdo”, y agrega: “Era esta mente que gobierna lo que Strauss quería recuperar como filósofo, una posición con la cuál Santo Tomás habría estado de acuerdo.” (Schall, 1991:134). Schall sostiene que la apuesta de Strauss consiste en defender la posición del filósofo, sin poner en peligro la preocupación del filósofo por las cosas divinas, que es su objeto propiamente. En este sentido, Strauss quería evitar rebajar las miras hacia las cosas infra-humanas, o lo bestial, como Maquiavelo y Hobbes habrían intentado hacer, fundando en ellas la conducta ética y política, pero tampoco podía incitar al filósofo a esperar que haya algo que trascendiera a la filosofía²⁶³. “En principio y a la luz de su rechazo del maquiavelianismo, no veo nada en la preocupación de Strauss por una latitud para lidiar en complejidades particulares de la acción que le impedirían acordar con Tomás aquí” (Schall, 1991:143).

Sin embargo, Strauss señala al final de *Thoughts on Machiavelli* que es preciso un retorno edificante a los clásicos, hacia la elevación de la filosofía en Platón y Aristóteles, pero evitando, dice Schall, el subsiguiente desarrollo llevado adelante por Tomás, por más justificado que pueda estar ese desarrollo. El intérprete concluye así que el rechazo de Strauss de la vía tomista sólo se podría justificar en función de su crítica fundamental de la posibilidad de la revelación de impulsar un desarrollo filosófico, es decir, su declaración de la imposible reconciliación entre razón y revelación, y su *opción* por la filosofía²⁶⁴. “Strauss simplemente no consideraría posible la ‘instrucción divina’, de modo que se quedaría con Aristóteles, mientras que Tomás, bastante consciente de Aristóteles, habría querido saber, adicionalmente, si era ‘irracional’ –un acto filosófico- hacer algo determinado por la revelación.” (Schall, 1991:143). La conclusión de Schall es entonces que *es esta última posibilidad* lo que Strauss rechaza en Santo Tomás: la

²⁶² La cita es al párrafo 26 del capítulo IV de *Thoughts on Machiavelli*. El título del párrafo: “Practically the whole criticism of revelation is Aristotelian —only the opposite of humility is not humanity but magnanimity-.” (Cfr. Meier, 2017: Appendix).

²⁶³ En este sentido: “Al afirmar que el hombre trasciende la ciudad, Aristóteles acuerda con el liberalismo de la era moderna, escribía Strauss. ‘Sin embargo, difiere de ese liberalismo al limitar esta trascendencia solo a lo más alto en el hombre. El hombre trasciende la ciudad solo en busca de la verdadera felicidad, no persiguiendo la felicidad como sea entendida.’ Santo Tomás, sin duda, habría tenido alguna dificultad con esa observación.” (Schall, 1991:144).

²⁶⁴ Schall señala que Strauss decidió volver a un sistema que no permitiese relación mutua entre teología y filosofía, solo dudosamente similar al de Aristóteles. “La idea de que uno podía ser un mejor filósofo *qua* filósofo por la revelación era aparentemente extraña a él.” (Schall, 1991:130).

preocupación central de Strauss era, en definitiva, la crítica de Tomás a la noción de que “el fin del hombre” puede consistir en otra cosa que la “investigación filosófica”.

De todas formas, señala Schall, el rechazo de Strauss del tomismo no es del todo consistente como para cerrar la puerta a su ley natural: argumenta que Strauss no descartó la comprensión filosófica de Santo Tomás con ningún otro argumento más que señalando que era “irrazonable”, so pretexto de que había sido incitado por la revelación bíblica para llegar a sus variaciones de Aristóteles²⁶⁵.

El autor replicará hacia el final del artículo que Tomás tenía en efecto suficiente “latitud” para toda la filosofía política de Leo Strauss. Intenta justificar su afirmación interpretando la última nota al pie de *Thoughts on Machiavelli*, que contiene una referencia a Tomás de Aquino²⁶⁶, entre otros, en un párrafo que trata la comprensión de Maquiavelo de las catástrofes naturales, y sus limitaciones al desarrollo de la técnica. La referencia de Strauss al comentario de Tomás de Aquino remite al pasaje donde se describe el lugar de los sacerdotes en la ciudad aristotélica²⁶⁷. Según Schall, la descripción aristotélica de los sacerdotes es casi idéntica a la descripción de los filósofos de Tomás: la contemplación en un lugar reparado, la trascendencia que adviene de la búsqueda de la verdadera felicidad, los preceptos de acuerdo a los cuales el hombre está bien ordenado en todas las cosas: estos son los ingredientes necesarios para “una latitud filosófica”, para ‘revelar sabiduría y comprensión a otra gente’, incluso aquellos para quienes la ley divina refiere a preguntas hechas por los filósofos políticos.” (Schall, 1991:145). Esta filosofía, reclama, sí permite que las preguntas fundamentales sean hechas nuevamente.

IV: La alternativa moderna y las distinciones morales

En un artículo de 1998 titulado “The Founding Murder in Machiavelli’s Prince” (1998) Jim Grote, otro teórico católico, este de la arquidiócesis de Louisville, analiza lo que el título de su artículo anuncia: el origen de los regímenes políticos, o el fratricidio en la fundación de Roma. Grote, en el desarrollo de su indagación, busca comprender el lugar de Maquiavelo en

²⁶⁵ Sin embargo, argumentará Schall, “Strauss, como Tomás, no era un averroísta, que sostenía ‘dos verdades’, una para la razón y otra para la revelación, que podían ser mutuamente verdaderas y mutuamente contradictorias.” (Schall, 1991:129). El solapado argumento de Schall en este trabajo será que Strauss es en definitiva “encubiertamente tomista”.

²⁶⁶ Cfr. Strauss, TOM, IV: nota 222. “*Discursos II 5*. Cf. *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, 1094a* 26*b 7, y *Política* 1268b 22ff., y 1331a 1*18 (cf. el *Comentario sobre la Política VII*, Lectio IX, de Tomás de Aquino); y *Hierón*, de Jenofonte 9.9-10. Cf. Intro. anterior cap. 2, nota (53).”

²⁶⁷ Distintos de los gobernantes, escribe Tomás, que deben vivir en medio de la ciudad, los sacerdotes ordenados al culto divino, deben vivir entre ellos, cerca de los templos, y contar con un espacio tranquilo para la contemplación. Para el intérprete, esta descripción equivale a la comprensión aristotélica de la necesidad del mejor tipo de hombre de trascender la ciudad en busca de “la verdadera felicidad”.

la modernidad y su concepción del origen, y es llevado a analizar la interpretación de Leo Strauss en *Thoughts on Machiavelli* en particular, por un lado, y a buscar el contraste con la interpretación de René Girard en un artículo en torno al crimen original en Nietzsche²⁶⁸.

Veremos que a pesar del tratamiento detenido de Grote de la interpretación straussiana de Maquiavelo, su indagación aparece en primer término signada por una declaración temprana, en una nota al pie, donde señala que seguirá la interpretación de Isaiah Berlin en “The Originality of Machiavelli”, respecto de la posición de Strauss: es decir, que Leo Strauss es un representante de “la visión tradicional”, que asume que Maquiavelo es un maestro del mal²⁶⁹. Nos interesa revistar este texto de Grote ya que, a pesar de no ser en sí mismo un texto de recepción de la obra de Leo Strauss, presenta una serie de comentarios de su trabajo de 1958 pertinentes para nuestra indagación.

Entonces como señalábamos, para estudiar el lugar del crimen fundacional en el pensamiento moderno, Grote indaga el pensamiento de Maquiavelo. Señala que, si Nietzsche es el profeta moderno de la muerte no natural de Dios, “Maquiavelo es *el* profeta moderno concerniente a la muerte no natural de los seres humanos.” (Grote, 1998:119)²⁷⁰. Alude en seguida a la interpretación de Strauss en *The Three Waves of Modernity* (1975) y escribe: “para Maquiavelo, toda fundación implica violencia. Ninguna sociedad que permanece puede nacer sin el equivalente al asesinato de Rómulo de su hermano Remo. El orden político es establecido por un crimen que necesariamente trasciende los límites de aquel orden, porque crea ese mismo orden. La moralidad es fundada por la inmoralidad” (Grote, 1998:119). Esta referencia organizará el texto de Grote, y le servirá de contrapunto para criticar la opinión de Girard respecto de la violencia fundante, concebida como un fenómeno cultural antes que político.

Si, de acuerdo con la escuela de Girard, la cultura antigua escondía la verdad de la fundación a través de un sistema elaborado de mitos, Maquiavelo, a diferencia de los antiguos, no esconde la violencia en el origen del orden civil, advierte Grote. Para explicar esta diferencia,

²⁶⁸ Cfr. Girard, René: “The Founding Murder in die Philosophy of Nietzsche” (1988).

²⁶⁹ Llama la atención tal referencia y descripción de la interpretación de Leo Strauss, teniendo en cuenta que el artículo presenta una serie de referencias complejas al texto straussiano, así como también un análisis, que en varios puntos parece deudor de las tesis de Leo Strauss. En particular, una de las citas que coloca en el epígrafe del texto, al ensayo nro. 13 de Bacon, misma cita usada por Strauss en el capítulo IV de *Thoughts on Machiavelli* para referirse a la combinación de audacia y precisión. (Cfr. Grote, 1998:118; Strauss, TOM: 176.). Estas referencias de Grote nos dan a ver que quizás él también esté escribiendo “entre líneas”.

²⁷⁰ Refiriendo al aforismo 125 de *La Gaya Ciencia* de Nietzsche, y la interpretación de Girard, Grote explica que, para este intérprete, la violencia fundante “es la fundación de la cultura en sí misma.” (Grote, 1998:119). Sorprende, escribe, que Girard no haya dedicado una reflexión a otro “profeta moderno”: Maquiavelo. Grote alude a la introducción de Mansfield a su traducción de *El Príncipe*, donde señala que la enseñanza de Maquiavelo puede ser resumida en el adagio *you can get away with murder*.

el intérprete alude a una interpretación visiblemente deudora de la lectura de Leo Strauss, aunque evita hacer referencias explícitas en la sección. “Puede ser considerado el fundador de la modernidad en la medida en que reemplaza el mito antiguo con la propaganda moderna. *El Príncipe* proclama abiertamente lo que los antiguos discutían discretamente, y solo en las voces de personajes de dudosa reputación como Trasímaco (Cf. *República* de Platón) o Calicles (Cf. *Gorgias* de Platón)” (Grote, 1998:121)²⁷¹.

Las interpretaciones de la obra de Maquiavelo, continúa Grote, tienden a soslayar o disimular la brutalidad de su enseñanza. El intérprete analiza la estructura de *El Príncipe*, y señala que el libro no se presenta como neutral: “si los hombres son buenos, entonces la bondad es buena. Pero dado que los hombres son malos (un bastante claro juicio de valor), entonces el bien (ej. la honestidad) es malo y el mal (ej. decir mentiras) es bueno. Maquiavelo es el maestro del imperativo hipotético.” (Grote, 1998:124). Maquiavelo, prosigue, no se preocupa por la génesis de la violencia, sino que la toma como hecho dado, y se enfoca en la eficacia política de la violencia. El crimen fundacional no es una acción colectiva inconsciente, sino un acto consciente de un príncipe solo, interpreta Grote. El uso juicioso o sensato de la crueldad promete lo mejor que un príncipe y sus súbditos pueden esperar en un mundo irremediabilmente violento. Y para precisar esta *novedad* de Maquiavelo, Grote compara la virtud maquiaveliana con una noción anterior de virtud: compara a Maquiavelo con Aristóteles, en una referencia que también es rastreable a la exégesis straussiana, aunque otra vez sin referencias a su obra. “Su noción de virtud (*virtù*)”, escribe, “aplica un *extraño giro* a la idea ética de Aristóteles de la medida de oro. La crueldad virtuosa se vuelve un medio entre la excesiva crueldad y la insuficiente crueldad.” (Grote, 1998:126-7. Énfasis nuestro)²⁷².

En ocasión de su discusión de la relación entre el uso *pedagógico* de la *imitación* en Maquiavelo, y la teoría del *deseo mimético* de Girard, Grote alude nuevamente a la obra de Strauss. En el capítulo 14 de *El Príncipe* el rol de la imitación y la violencia en la educación del príncipe potencial se ligan, y Maquiavelo señala que el príncipe debe tener como único objeto el arte de la guerra y sus órdenes y disciplinas. Los hombres modernos debieran leer las historias antiguas para imitar las acciones de sus grandes personajes. Mientras que para Girard la negación de dios no elimina la trascendencia, escribe, sino que la direcciona hacia el mundo humano, -la imitación de Cristo se torna la imitación del propio vecino-, para Maquiavelo la negación de la imitación de dios se redirecciona hacia la imitación de las bestias. Grote refiere

²⁷¹ Cfr. Strauss, TOM, Intro:10.

²⁷² Cfr. La “verdadera vía” y “la vía del medio” en Strauss, TOM, IV: 241.

aquí a un pasaje en *Thoughts on Machiavelli* (TOM, II:78): “La muerte de dios no resulta en algo tan benigno como el humanismo liberal. El énfasis de Maquiavelo en la imitación de la bestia hace esto claro.” (Grote, 1998:128).

El último punto que trata Grote es la relación entre violencia y naturaleza, y violencia y política. Señala que, para Maquiavelo, la naturaleza se transforma en la fortuna, como algo a ser conquistado. “Para Maquiavelo, la razón no es un fin en sí mismo sino una herramienta de la pasión.” (Grote, 1998:129). Y el intérprete refiere nuevamente a Strauss: debemos preguntarnos por la *bondad* del proyecto moderno, escribe, si consideramos que Maquiavelo es su fundador. “El diálogo entre Maquiavelo y Girard se torna, en cierta medida, un diálogo entre Strauss y Girard. Para Strauss, la modernidad mina los fundamentos de la moralidad. La visión teleológica de la naturaleza en la ciencia antigua [...] apoyaba una moral jerárquica: virtud en el alma antigua y en la antigua *polis*. En la modernidad, este cosmos jerárquico es reemplazado por una naturaleza caótica entendida como ‘materia cruda’ (Heidegger) a disposición de la libertad humana.” (Grote, 1998:129). En este punto es claro ya para el lector que la intención del autor de indagar a Maquiavelo se torna una intención de indagar a Strauss y su exégesis de Maquiavelo.

Interpretando entonces a Strauss, Grote señala que Maquiavelo, en su enfoque, será el fundador de la visión moderna “desacralizada” de la naturaleza: la naturaleza es comprendida como un enemigo, como un caos que debe ser reducido a un orden. Esta concepción lleva aparejada, escribe el intérprete, una transformación de la moralidad. Para Strauss, señala, es el silencio maquiaveliano respecto de la ley natural o la justicia natural lo que revela esta transformación, o que “no hay soporte cósmico para la moralidad” (Grote, 1998:129), escribe. La consecuencia fundamental para Strauss de esta comprensión moderna de la naturaleza, según Grote, es la pérdida de la capacidad de hacer distinciones morales: no hay ya nada en la naturaleza que pueda servir de guía para la acción humana. Y esta es la preocupación central de Strauss, tal como Grote la comprende.

Por su parte, Grote argumentará que la relación moderna entre violencia y política es una consecuencia de la comprensión de Maquiavelo de la naturaleza: “La actitud violenta de Maquiavelo respecto de la naturaleza humana replica su actitud violenta respecto de la naturaleza no-humana” (Grote, 1998:131). Sin embargo, la noción de una “enseñanza malvada”, escribe, puede ser matizada si se comprende, en el contexto de su teoría, que no opta por *el mal* sino por *el menor de dos males*. En este sentido, escribe: “En defensa de Maquiavelo, uno podría argumentar que él no es un maestro del mal, sino simplemente un maestro del menor

de dos males. ¿Y cómo puede el menor de los dos males (en la lógica de Maquiavelo) no ser otra cosa que bueno?” (Grote, 1998:131). Lo que Grote intenta mostrar es que Maquiavelo, “quien asume que los hombres son malvados”, al tratar el tema de la crueldad, y reclamar su “uso juicioso”, lo que tiene en vista es la búsqueda de la “menor crueldad”.

Trayendo lo que entiende como la lectura de Strauss de la crítica de Maquiavelo al cristianismo, Grote consigue organizar el argumento que le permite avanzar hacia una conclusión: “Maquiavelo (de acuerdo con Strauss)”, señala, a pesar del realismo que propulsa, “no puede explicar la victoria del cristianismo” (Grote, 1998:132). En este sentido, Maquiavelo silencia sus declaraciones respecto de Jesús, el verdadero “profeta desarmado”, y da a ver así, escribe Grote, una *debilidad* en su argumento, que escapa a la lógica de la violencia racionalizada. De este modo, Maquiavelo tiene que recurrir a mitos antiguos para racionalizarla y legitimarla²⁷³.

Así, Grote cierra su reflexión preguntándose por la relación que establece Maquiavelo entre hechos y valores. A pesar de su intención *realista*, interpreta el autor, “en ausencia de cualquier dato moral [*moral facts*], todos los valores se vuelven míticos” y Maquiavelo es forzado a recurrir a mitos para fundar “su nuevo régimen de la modernidad”. Entonces, señala, ya no queda claro que Maquiavelo sea el fundador de una vía más verdadera, o el fundador de otro mito. La cuestión, para Grote, entonces, termina revelando que es la propia decadencia de una visión que liga hechos y valores lo que al mismo tiempo termina impugnando la afirmación de la verdad de la distinción entre hechos y valores. El autor escribe: “¿por qué son sus juicios más válidos que los juicios contrarios?” (Grote, 1998: 133). En este sentido, la modernidad que proclama haber “mejorado”, podemos decir, la tradición, se revelaría como una alternativa. Y habiendo comprendido así la naturaleza del proyecto moderno, Grote añade su última precisión respecto de la lectura straussiana, que da a ver lo que comprende sería la actitud de Strauss ante este diagnóstico moderno: Leo Strauss, escribe, “se lamenta por la pérdida de la ley natural” - aunque no es un inequívoco defensor de la ley natural, aclara en la nota al pie- (Grote, 1998: 133)²⁷⁴.

²⁷³ Según el intérprete, el análisis de Girard sobre este punto saca a la luz el problema. Y señala: “Después de Cristo, la violencia requiere una justificación que no requería anteriormente. [...] Como Nietzsche, la inmoderada retórica de Maquiavelo y la glorificación de la violencia traicionan la debilidad de su posición, no su fuerza” (Grote, 1998:133).

²⁷⁴ En contrapartida, para Girard, escribe Grote, hay un dato moral irreductible que fundamenta la ética cristiana: la inocencia de la víctima. “No hay esfuerzo del mito o propaganda que pueda, en última instancia, esconder la inocencia de las víctimas asesinadas “desde la fundación del mundo. Para Girard, no podrás salirte con la tuya en un asesinato. El hecho (y valor) de la inocencia de la víctima siempre se afirma a la larga.” (Grote, 1998: 133).

B. La modernidad de Maquiavelo en cuestión

I: La crítica filosófica de Strauss a la modernidad

Un artículo de Seth Benardete titulado “*La Ciudad y el Hombre* de Leo Strauss” (1978) nos permite aproximarnos a la cuestión de la distinción de Leo Strauss de la filosofía antigua y moderna, distinción que como lo hemos señalado repetidamente, es clave en la lectura straussiana de Maquiavelo²⁷⁵. El artículo de Benardete es particularmente interesante, en la medida en que se pregunta por el vínculo de Maquiavelo con los clásicos e indaga en el verdadero punto de contraste entre antiguos y modernos.

La cuestión será así, para Benardete, primeramente, la destitución de la idea del idealismo de los clásicos, para ubicar así a Maquiavelo en línea con la filosofía política clásica. Analizando en particular la estructura y los argumentos de Strauss en *La Ciudad y el Hombre*, el desarrollo del texto de Strauss conduce a Benardete a afirmar que la *ciudad imaginaria* no existe siquiera como paradigma confinado al cielo para Strauss. Entonces entendemos, señala, por qué Strauss escribe en *Thoughts on Machiavelli* que “Maquiavelo no saca a la luz un solo fenómeno político de fundamental importancia que no haya sido completamente conocido por los clásicos”. (Benardete, 1978:207. Cfr. Strauss, TOM, IV: 295). La observación de Strauss gana sustancia, señala Benardete, y debemos entonces indagar en donde es que se ubica, efectivamente, la distancia entre antiguos y modernos para el autor.

La diferencia entre “filosofía política clásica y ciencia política moderna”, dirá Benardete, es temática: mientras la primera es dual, en la medida en que se ocupa de la *ciudad* y el *hombre*²⁷⁶, la segunda no es dual, dado que se ocupa de la *ideología*, desdibujando la diferencia entre los soportes políticos y no políticos de la política: lo bello, lo bueno y lo verdadero son lo mismo, argumenta. La ideología excluye todo ascenso desde la política y por ende fuerza a la ciencia política a verse ella misma como ideológica; la ciencia no puede mantenerse científica si no reexamina el ascenso a la ciencia. Benardete no tematiza en este punto el lugar de Maquiavelo entre unos y otros para Strauss, pero podemos comprender siguiendo su

²⁷⁵ Benardete analiza *La Ciudad y el Hombre*, y señala que es la búsqueda de la comprensión de la ciudad propia del *sentido común* lo que conduce a Strauss desde Aristóteles y Platón hacia Tucídides. En la medida en que esta búsqueda termina con la pregunta “quid sit deus”, esto es, una pregunta fundamental de la filosofía, se revela que la indagación del *sentido común* es equivalente a la más metafísica de las preguntas (Benardete, 1978:199). En este sentido, lo que es primero para nosotros y lo que es primero por naturaleza son y no son la misma cosa. Lo que Strauss hace operar aquí, según Benardete, es lo que en su estudio de Maquiavelo llamó “la frase dorada”: “el problema inherente a la superficie de las cosas, y solamente a la superficie de las cosas, es el corazón de las cosas” (Strauss, TOM, Intro:13).

²⁷⁶ Benardete señala que la filosofía política siempre es doble: una cara mira hacia la ciudad, y la otra mira hacia fuera. El diálogo platónico es entonces la réplica de este Jano, afirma el autor.

argumentación que el florentino sería un pensador ubicado en esta obturación del ascenso filosófico desde la política. Por su parte, “los antiguos procedían a través de la doble negación y, por lo tanto, eran verdaderamente liberadores.” (Benardete, 1978:203).

Benardete concluye que la filosofía moderna fue incapaz de distinguir entre idealismo político e ideales: el hombre devino su propia construcción, “ser en el discurso”, sostiene, que dejó de ser heurístico para convertirse en marca de la libertad del hombre. Entonces, señala el autor, la modernidad “vive y piensa en el elemento de la negación y, por lo tanto, de modo parasitario”. (Benardete, 1978:203). Es en esta crítica filosófica donde debemos ubicar la separación straussiana entre antiguos y modernos.

II: Los límites del quiebre Maquiaveliano

La edición de 1987 de *History of Political Philosophy* (Strauss y Cropsey eds.) contiene un epílogo escrito por Nathan Tarcov y Thomas Pangle, exalumnos de Strauss a quienes ya nos hemos referido anteriormente, donde los autores buscan arrimar a los lectores una presentación cabal de la intención de Strauss en su restitución de la historia de la filosofía política. En esta ocasión, los autores definen y resumen lo que Leo Strauss comprendió como la filosofía política moderna, y se refieren a la figura de Maquiavelo como su fundador. La descripción de los autores del lugar de Maquiavelo en la interpretación de Leo Strauss, en primer término, parece estar en línea con las lecturas de la escuela straussiana, como veíamos en la última sección del primer capítulo de este trabajo, y en la segunda parte de este capítulo.

En este sentido, los autores argumentarán que la línea entre antiguos y modernos se trazaría para Strauss en torno a un rechazo común de la filosofía clásica, “por no ser realista, por culminar en utopías cuya realización es, sin discusión, sumamente improbable y dependiente de un azar incontrolable.” (Tarcov y Pangle, 1987:403)²⁷⁷. Así, la unidad del pensamiento político moderno aparece en términos negativos, y la actitud de los “modernos” - con Maquiavelo a la cabeza- consistirá en intentar garantizar la actualización del orden político a través del control de la fortuna y cualquier obstáculo de la naturaleza, acompañado de un rebajamiento de la meta, es decir, del tipo de orden que se busca fundar y estabilizar, señalan los autores. “Mientras la filosofía política clásica subordina la política a la moral y, sobre todo, a la virtud intelectual (como el fin del hombre o perfección del alma humana concedida por la naturaleza), *Maquiavelo subordina la virtud a la política* (en tanto virtud simplemente útil en términos políticos), viendo en el afán de gloria un sustituto amoral de la moral, e inaugura la

²⁷⁷ Cfr. El argumento de Benardete respecto de este punto, presentado en el apartado anterior.

concepción de la filosofía como disciplina al servicio de las metas de la humanidad entera.” (Tarcov y Pangle, 1987:404. Énfasis nuestro). Reponiendo el diagnóstico de Strauss de la posteridad maquiaveliana, los autores señalan que el realismo moderno condujo a un estrechamiento del horizonte de acción de los hombres y a la pérdida u olvido de la posibilidad de trascender la condición existencial.

Sin embargo, a continuación, la cuestión de la filosofía política moderna inaugurada por Maquiavelo recibe un tratamiento de mayor profundidad, y los autores se detienen en los argumentos de Strauss en *Thoughts on Machiavelli*. Para Tarcov y Pangle la explicación de Strauss del “estrechamiento del horizonte” también enfatiza, en el origen del rechazo moderno, una “reacción humana generosa y cívica” frente a una tradición que ya no es la de la filosofía política clásica, sino la reapropiación y “transfiguración” del cristianismo: “la inhumanidad (ejemplificada por la Inquisición)” (Tarcov y Pangle, 1987:404) escriben los autores. Empero, la influencia cristiana alcanza a Maquiavelo, reponen Tarcov y Pangle, quien aprende del cristianismo, según Strauss, la posibilidad de transformar la filosofía en propaganda.

El esfuerzo consistente por *garantizar* la realización del orden recto que emerge con Maquiavelo y que da unidad al pensamiento político moderno, es también, argumentan los intérpretes, lo que permite explicar sus transformaciones y diversas manifestaciones. Strauss consideraba, señalan, “que el imposible esfuerzo original de garantizar la realización del orden recto exigía en cierto sentido estas transformaciones sucesivas” (Tarcov y Pangle, 1987:406). Así, el quiebre maquiaveliano requerirá de los desarrollos posteriores para dar lugar, efectivamente, al pensamiento moderno.

Los autores concluyen con una interpretación de los sucesivos desarrollos y crisis de la modernidad, reponiendo la comprensión de Strauss en *Three Waves of Modernity* (1975), buscando plantear una pregunta: si acaso, para Strauss, el retorno a un pensamiento anterior es posible o incluso deseable. Al respecto, Tarcov y Pangle argumentarán que un retorno a formas anteriores de pensamiento moderno no parece posible para Strauss, y la afirmación respecto de la última ola de la modernidad daría la clave: la crítica de Nietzsche al racionalismo moderno, siguiendo a Strauss, *no puede descartarse ni olvidarse*. (Strauss, 1975:65). En este sentido, habría para estos autores algo irreversible en la transformación maquiaveliana, o un elemento de verdad, podemos pensar, en la crítica moderna a la racionalidad clásica.

III: Controversias de una emancipación moderna

Un estudio con una perspectiva diferente que empero trata la cuestión de la modernidad de Maquiavelo y el modo adecuado de comprenderla es Glenn Schram en “Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity” (1987). Aquí se enfocan y contrastan las posiciones de Eric Voegelin y de Leo Strauss respecto de la obra de Maquiavelo, en lo que se considera fue lo más cercano a un debate entre ambos autores. El tema de Maquiavelo es, según el intérprete, protagónico en el intercambio entre Strauss y Voegelin, que tiene lugar en ocasión de la reseña de Voegelin de *On Tyranny* de Strauss (1949), y la respuesta a esta crítica en *Restatement on Xenophon’s Hiero* (1959)²⁷⁸. El intérprete intentará dar a ver en este trabajo que ambos autores critican el pensamiento político del florentino desde lo que entiende es una perspectiva clásica.

Brevemente, vemos en esta reposición que la disputa gira en torno a lo que Voegelin comprendería como el pecado que asedia a la modernidad: el *gnosticismo* -característica que para Strauss no se deja estabilizar con tanta facilidad-. Para Strauss la característica del pensamiento moderno parece ser, según la interpretación de Schram, antes bien, el *rechazo al pensamiento político clásico*, por aquello que parecía ser un pensamiento *más realista*. Strauss, escribe Schram, sostuvo que, mientras que el pensamiento político clásico veía la formación del carácter como el objetivo apropiado de lo político, los pensadores políticos modernos en general, adoptaron fines más bajos, fines que creían más fáciles de conseguir: “‘el proyecto moderno fundamental’ era ‘la conquista del hombre de la naturaleza para aliviar el estado del hombre.’” (Schram, 1987:261)²⁷⁹. En este punto Schram trae una cita de la última sección del capítulo IV de *Thoughts on Machiavelli*: Maquiavelo termina de alcanzar “el giro decisivo hacia aquella noción de filosofía de acuerdo a la cuál su propósito es aliviar el estado del hombre o aumentar el poder del hombre, o guiar al hombre hacia la sociedad racional, el lazo y el fin del cual es el auto-interés iluminado o la comfortable auto-preservación de cada uno de sus miembros.” (TOM, IV: 296). Pero, por otra parte, argumenta Schram, Strauss da cuenta del pensamiento político moderno de un modo diferente en otras partes de su obra. Strauss también definió la modernidad a través de la novedosa relevancia de las instituciones políticas o económicas. En este sentido, Maquiavelo habría intentado efectuar un quiebre con toda la

²⁷⁸ *On Tyranny* fue originalmente publicado por *Political Science Classics* (Nueva York, 1948). La reseña de Voegelin apareció en *Review of Politics*, el 11 de abril de 1949. El “Restatement” de Strauss apareció por primera vez en el capítulo 4 de *What Is Political Philosophy?* (Nueva York, 1959) y fue reimpresso en la edición revisada y aumentada de *On Tyranny* (Ithaca, 1968).

²⁷⁹ Empero, dice Schram, no todos los pensadores políticos modernos compartieron esta opinión: Rousseau, por ejemplo, fue el primer crítico moderno del proyecto moderno fundamental.

tradición de la filosofía política: “afirmando que las instituciones tienen que tener dientes”, habría dado lugar a la emancipación de las pasiones a través de un quiebre consciente con la moralidad bíblica y clásica, señala. Maquiavelo, así, habría considerado que los seres humanos eran en un modo u otro maleables a través de la aplicación juiciosa de la fuerza.

Con una breve comparación de la lectura de Strauss con la de Voegelin, quien, por su parte, escribe Schram, si consideraba acaso a Maquiavelo como uno de los exponentes de la modernidad, era por considerarlo un gnóstico²⁸⁰, el intérprete termina señalando que ambos autores sostienen la misma posición ante la obra de Maquiavelo: “Maquiavelo fue en efecto el primer gran pensador político moderno tanto en el sentido Straussiano como en el sentido Voegelineano.” (Schram, 1987:265).

IV: ¿Qué es en verdad *moderno* en Maquiavelo?

En un texto titulado “The Question of Machiavelli’s Modernity” (1991) Anthony Parel enfoca la frecuente igualación de la *novedad* de Maquiavelo con la *modernidad* de Maquiavelo. El autor entiende que uno de los pensadores que más énfasis ha puesto en este argumento –la novedad de Maquiavelo es su modernidad- es Leo Strauss. Para Strauss, según Parel, la modernidad tiene cuatro características, todas rastreables en la innovación maquiaveliana: la primera, consiste en su ataque a la filosofía política clásica, y su pasión antiteológica contra el cristianismo; la segunda, en el rebajamiento de los estándares para la acción política; la tercera, en su plan de conquistar la fortuna; la cuarta, en su deseo de dar una base más permanente a la actualización del orden social deseable o correcto. En función de esta caracterización, Strauss, afirma Parel, traza una familiaridad entre la ciencia política de Maquiavelo y la nueva ciencia natural.

A lo largo de su texto, Parel intentará refutar esta consideración, buscando mostrar que el pensamiento de Maquiavelo, si bien distinto de la tradición del pensamiento clásico y del cristianismo, no merece la denominación de *moderno*. Para ello indaga por un lado su cosmología y por otro su antropología, para demostrar la deuda de Maquiavelo con ciertos presupuestos pre-modernos. Repondremos brevemente su interpretación para dar a ver su debate con Leo Strauss.

²⁸⁰ “El simbolismo religioso de los escritos de Maquiavelo y de los hombres e ideas citados por Voegelin como habiéndolo influenciado, especialmente el simbolismo de la redención y la salvación, junto con la referencia específica de Voegelin a *dux e Babylone* de Joaquin al discutir a Maquiavelo, sugieren que Maquiavelo era un gnóstico a los ojos de Voegelin.” (Schram, 1987:264-5).

Parel comienza indagando los presupuestos cosmológicos de Maquiavelo, y analiza cuatro aspectos. En primer lugar, señala que la suposición pre-moderna de la distinción entre cielo y tierra, y la subordinación de la segunda a la primera, es la clave que gobierna la historiografía de Maquiavelo: “La historia es en parte una función de la moción natural de los cuerpos celestes, y en parte el producto de la causalidad humana.” (Parel,1991:321). La “dependencia de la moción cósmica” explica no solo la regularidad y predictibilidad, sino también el patrón de ascenso y caída de civilizaciones, estados y religiones²⁸¹. La misma teoría maquiaveliana de la imitación, sostiene Parel, se apoya en esta visión de la “dependencia cosmológica”: aplicando la teoría del movimiento cosmológico a la política, la imitación es exitosa solo cuando tiene lugar en un tiempo y en un espacio adecuados; debe ocurrir cuando un país está en su fase ascendente, dice Parel. La guerra y la paz, por su parte, también se someten al movimiento cósmico. El segundo supuesto pre-moderno es, siguiendo a Parel, el concepto de “providencia naturalista del cielo”. Las catástrofes naturales o calamidades son causadas por el cielo, con el objetivo de mantener a la especie humana relativamente saludable. Esta providencia se extiende desde lo general, es decir, la humanidad, hacia los casos particulares de los estados, así como también a las religiones²⁸². En relación con este último punto, el ataque de Maquiavelo al cristianismo, sostiene Parel, debe ser comprendido en relación a su fundamentación cosmológica de las religiones²⁸³. La teoría de la “renovación” de Maquiavelo, siguiendo al intérprete, tiene como fundamento un tercer argumento cosmológico pre-moderno. El punto clave, señala Parel, es que estas cosas del mundo están sujetas a las leyes ordenadas para ellos por el cielo. Sin embargo, aunque todas las cosas del mundo tengan un límite, es posible prolongarlo si son periódicamente renovadas, conduciéndolas nuevamente a sus comienzos: “la renovación de Maquiavelo no es algo que mira hacia delante, sino algo que mira hacia atrás.” Y lo mismo aplica a *todas las cosas*: Maquiavelo prefiere, sostiene Parel, “ver la renovación cristiana no en términos teológicos, sino cosmológicos.” (Parel,

²⁸¹ Parel anuncia la tesis de la “dependencia cosmológica”: “Todo lo que ocurre en la historia, entonces, ocurre de acuerdo con las leyes del movimiento cósmico. Estrictamente hablando, la historia es un producto conjunto de mociones cósmicas y humanas, donde uno juega el rol superior, y el otro, el rol subordinado.” (Parel, 1991:322).

²⁸² El origen de la religión de los romanos e incluso el origen de la religión cristiana pueden remitirse a una necesidad cosmológica, afirma Parel.

²⁸³ Su ataque fundamental es a la *teoría* del cristianismo, señala. Una religión supra terrenal, no dependiente del juicio del cielo, no puede ser transformada adecuadamente en un instrumento político. “Sus orígenes están en el Logos Increado, superior a los planetas y los cielos.” (Parel, 1991:327). Por otra parte, Maquiavelo aplica también a su reflexión sobre las religiones un patrón astrológico de pensamiento presente en la época: “La práctica de calcular y predecir la duración de religiones era un pasatiempo favorito de la filosofía astrológica natural. Savonarola, por ejemplo, en su *Tratado sobre la astrología* ridiculiza estos cálculos.” (Parel, 1991:328).

1991:329)²⁸⁴. Por fin, el cuarto y último punto que estudia Parel respecto de la fundamentación cosmológica de la teoría de Maquiavelo es el tratamiento de la fortuna. Señala que el clásico argumento respecto de la conquista de la fortuna o chance, debe ser revisado a la luz de los presupuestos en los cuales se basa. Maquiavelo, al referir, en el análisis de la fortuna, al sistema de Ptolomeo de la astrología clásica y a su modo de distinguir entre *general* y *particular*, afirma Parel, da a su teoría un fundamento pre-moderno: “las chances de dominar la fortuna dependen de la fortuna en sí misma”, señala el intérprete (Parel, 1991:332).

Entonces, siguiendo a Parel, vemos que cuatro supuestos pre-modernos pueden identificarse en Maquiavelo, y organizan su teoría: la dependencia de la moción cósmica, que organiza la noción maquiaveliana de la historia y el cambio, o los ciclos de ascenso y descenso; la providencia naturalista del cielo, que explica el ataque de Maquiavelo al cristianismo como religión supra-terrenal y supra-celeste; la renovación cosmológica, que permite comprender la vuelta al origen para buscar perpetuar una existencia; y la teoría de la fortuna, fundada en el sistema ptolomeico de la astrología clásica. Estos cuatro puntos se oponen así a lo que constituye para Parel, como señalábamos al comienzo, la consideración de Strauss de la modernidad de Maquiavelo: su ataque a la tradición clásica y el rechazo de la temporalidad cíclica, ligada a la reconsideración de la naturaleza como conquistable e infinitamente maleable, y el ataque maquiaveliano a la religión cristiana, fundado en su pasión anti-teológica y su crítica de la debilidad de los tiempos contemporáneos; el rebajamiento de los estándares políticos para el deber ser a lo que es, y la consideración del retorno al comienzo original como restitución del miedo y la necesidad en el origen; su plan de conquistar el azar y su reemplazo de dios por fortuna; y bajo estas consideraciones, la búsqueda consciente de Maquiavelo por garantizar la actualización del mejor régimen, sorteando los avatares de la fortuna.

Siguiendo a Parel, para avanzar en una comprensión adecuada de la fortuna en la comprensión de Maquiavelo, es preciso iluminar su concepción de la naturaleza humana. Así el intérprete considera la antropología maquiaveliana, y afirma que la concepción de Maquiavelo no es platónica, ni aristotélica ni cristiana -en raras ocasiones, advierte, encontramos afirmaciones positivas sobre la naturaleza humana-. En su búsqueda por delimitar la definición de naturaleza humana de Maquiavelo, Parel entenderá que los conceptos claves

²⁸⁴ Parel rechaza las interpretaciones que consideran la teoría de la renovación maquiaveliana como fundamento para interpretar una idea moderna de progreso. En este punto, refiere a la lectura de Harvey Mansfield y señala, críticamente, que la cosmología de Maquiavelo no permite dar lugar a la noción moderna de progreso, en la medida en que la imagen que la gobierna es la circularidad y no la temporalidad lineal, y la renovación de la que habla no es el resultado de la acción humana, sino de una conjunción de actividad humana y causalidad celestial.

para él son derivados de la filosofía astrológica natural contemporánea a su tiempo. “La causa oculta en cuestión es la ‘influencia’ no física, pero supuestamente real, que el cielo, las estrellas y los planetas tienen presuntamente sobre el comportamiento humano. [...] De más está decir que esta no es ni la visión clásica ni la cristiana de la naturaleza humana; pero tampoco es la visión moderna, en la medida en que esta última no reconoce las operaciones de cualquier causa oculta en la naturaleza.” (Parel, 1991:335).

El segundo set de afirmaciones relevantes, dice Parel, respecto de la naturaleza humana, puede encontrarse en *Ghiribizzi* y en *El Príncipe*. “La teoría clásica y escolástica de la razón práctica, *phronesis*, y la *recta ratio*, es abandonada a favor del *ingegno* y la *fantasia*.” (Parel, 1991:337). La acción derivada de estas nuevas fundaciones estará, sin embargo, sujeta a dos nuevas limitaciones, con un origen en la antropología astrológica: el “humor o temperamento” y “la calidad de los tiempos” limitan el libre albedrío²⁸⁵.

Sin duda, concluye Parel, Maquiavelo rebaja los estándares para la conducta humana, desde la razón y la prudencia hacia el ingenio y la imaginación, el temperamento y los tiempos. Sin embargo, ello no implica que este rebajamiento habilite una actualización más probable del deseo humano, como concluiría Leo Strauss, señala el intérprete. “Su éxito no tiene relación con el rebajamiento de los estándares. Incluso más, Maquiavelo los explica sirviéndose de una teoría antropológica anticuada, la antropología de la filosofía natural astrológica, y no con la ayuda de una antropología de tipo moderno.” (Parel, 1991:338).

El autor afirma así, por fin, que los argumentos de Maquiavelo, si bien distintos de las enseñanzas de la tradición clásica, filosófica y escolástica, se basan en presupuestos cosmológicos y antropológicos pre-modernos que no nos permiten afirmar que su *novedad* implique su *modernidad*. “Sólo con el nuevo concepto de física natural y de naturaleza humana se constituye la modernidad como tal. En la medida en que esto es cierto, la novedad de Maquiavelo no equivale a la modernidad.” (Parel, 1991:339). Leo Strauss, entonces, concluye Parel, se equivocó al colocar el origen de la modernidad en Maquiavelo, y habría tenido que dejarlo en la obra de Thomas Hobbes.

V: La excepción en la modernidad maquiaveliana

El último trabajo que revisaremos en esta sección es el de John P. McCormick titulado “Addressing the Political Exception: Machiavelli’s ‘Accidents’ and the Mixed Regime” (1993).

²⁸⁵ Parel cita: “Siempre actúas como la naturaleza te fuerza.” (Maquiavelo, *Discursos*, III, 9).

Este artículo es interesante para nosotros en la medida en que se ocupa de estudiar la concepción maquiaveliana de los fenómenos políticos, al tiempo que desarrolla en las notas al pie, reunidas al final del texto, una revisión de la disputa de Parel con Strauss, y dialoga él mismo también con estas posiciones. En su texto, McCormick busca dar a ver el modo en que el *orden* político para Maquiavelo se presenta totalmente desligado de un *orden*. En esa búsqueda, repone la crítica de Parel a Strauss en torno a la posibilidad o necesidad de reconocer en Maquiavelo una cosmología y antropología pre-modernas que organizan todos los conceptos de su teoría política, contra la comprensión de Strauss de la reducción de lo divino y lo natural clásico al azar, para inclinarse, sutil pero claramente, por la posición de Strauss.

Siguiendo a McCormick, la concepción de Maquiavelo de los fenómenos políticos solo se comprende adecuadamente cuando indagamos en el uso de la palabra *accidenti*. A través de esta noción, argumenta el intérprete, Maquiavelo conseguiría acentuar la naturaleza no sistemática de la realidad política, y habilitar la posibilidad de comprender las excepciones como constitutivas de ella. Y en esa comprensión de los fenómenos políticos como variables y no predictibles, entiende McCormick, los regímenes mixtos aparecerían para Maquiavelo como el modo adecuado de organizar sus demandas. Esta es la hipótesis del autor en el texto.

La importancia de los regímenes mixtos en Maquiavelo ha recibido un tratamiento por parte de J.G.A. Pocock, escribe McCormick, que empero admite ser revisado, en particular en su comprensión del “flujo de acontecimientos” que amenaza las unidades temporales seculares²⁸⁶. Pocock, sostiene McCormick, acepta demasiado rápidamente la dicotomía virtud/fortuna, haciéndola operar en su teoría como un “set-piece”, una estrategia ensayada, y no consigue dar cuenta del espíritu de la aproximación de Maquiavelo a la cuestión de la *contingencia*. Para fundamentar su crítica, el autor contrasta, en la nota al pie, esta aproximación con la interpretación de Leo Strauss. Al respecto, señala que Strauss indagó en la noción de contingencia en Maquiavelo, ganando claridad respecto de las sutilezas del uso maquiaveliano de distintas definiciones del término, tales como el azar (el *caso* escribe el intérprete) y los accidentes (*accidenti*). Sin embargo, el intérprete dirá que Strauss, pese a la utilidad y productividad de su consideración, no alcanza a comprender plenamente la idea de contingencia en Maquiavelo, porque “agrupa los conceptos” en función de la búsqueda de la “intención del autor”. Entonces, McCormick señala que se centrará en la noción de *accidenti*

²⁸⁶ McCormick repone la interpretación de Pocock: señala que su *momento maquiaveliano* es el momento, en un tiempo conceptual, en que la república era vista como confrontando su propia finitud temporal, buscando mantener la estabilidad en un contexto de “eventos irracionales concebidos como esencialmente destructivos para todo sistema de estabilidad secular” (Pocock, 1975: viii).

para “ayudar a ampliar la perspectiva de las posiciones académicas sobre la concepción de Maquiavelo de los fenómenos políticos.” (McCormick, 1993: nota 2, 898).

Accidenti, dice McCormick es usado por Maquiavelo para referirse a los fenómenos heterogéneos descritos como amenazas a la estabilidad política. Si bien el uso contemporáneo del concepto no era novedoso²⁸⁷, Maquiavelo amplía su uso del término para describir *todos* los fenómenos políticos: “hizo de lo que era por definición externo, extrínseco e insustancial, el corazón mismo de la política y por ende el foco principal del pensamiento político.” (McCormick, 1993: 889)²⁸⁸. McCormick describe la naturaleza de los *accidenti* en Maquiavelo, y el modo adecuado de manejarlo. Señala que su definición entraña tanto aquello que ocurre como la ocasión en que ocurre: para guardarse de sus peligros o aprovechar lo que trae, es preciso abordarlo en el tiempo adecuado, y aquel tiempo es siempre anterior; el accidente solo puede manejarse adecuadamente cuando es visto desde lejos. Pero la posibilidad de prever es siempre precaria, de modo que combatir un accidente sería casi imposible, señala el autor. Maquiavelo empero señala cómo los accidentes pueden, en efecto, ser vistos antes de su desarrollo: “de hecho, el método de lidiar con ellos [...] elucidado como propio de Maquiavelo depende de aquella previsibilidad.” (McCormick, 1993: 890). A ese respecto, McCormick desarrolla en la nota al pie nro. 9 –la más larga que contiene el texto-, el debate de Parel con Strauss en torno a la cuestión de la adivinación. El autor señala que Strauss interpreta la sugerencia de Maquiavelo de que ciertos signos pueden predecir los accidentes como parte de su plan para subvertir la comprensión clásica de lo divino y lo natural, reduciéndolo al elemento del azar. Strauss refuerza su interpretación ligando los accidentes supuestamente pronosticados a aquellos que Maquiavelo describe como manipulaciones por parte de los capitanes romanos (cfr. Maquiavelo *Discorsi* I, 14; III, 14). El objetivo de Leo Strauss es, dice McCormick “persuadir a su lector de que para Maquiavelo *accidenti* son fenómenos que no sólo ocurren a una entidad política, sino que también pueden ser conscientemente creados y manipulados *por* la entidad política.” (McCormick, 1993: 899). Leo Strauss, entonces, rechazaría la idea de que Maquiavelo pudiese haber creído en las predicciones, considerándolas en cambio como ocasiones para los agentes políticos de manipular las ocurrencias del azar según su interés. (Cfr. Strauss, TOM:210-223). McCormick contrasta la posición de Strauss con la interpretación de

²⁸⁷ Derivaba de la tradición del pensamiento escolástico medieval, y del resurgimiento del pensamiento aristotélico: accidente refería al modo de afectación de una sustancia, sin contenido valorativo sino descriptivo, y siendo su principal característica su calidad inesperada, precisa McCormick.

²⁸⁸ McCormick desarrolla ciertos argumentos en los pies de página. En esta ocasión, señala que la rehabilitación de lo accidental en Maquiavelo es el “precursor obvio” del proyecto de Carl Schmitt. Maquiavelo ya había hecho de lo *no normal*, de la excepción, el corazón de la materia política.

Parel, quien señala que Maquiavelo invoca los signos que preceden los *accidenti* de buena fe. Parel, como vimos, basa sus afirmaciones en la tesis de que la teoría política de Maquiavelo está fundada sobre una cosmología y una antropología pre-moderna, derivada de la astrología ptolemaica. Para este autor, así, la creencia de Maquiavelo en un orden cosmológico gobernado por cuerpos celestes permitiría relacionar los grandes eventos a los sucesos repentinos en los cielos, y, por lo tanto, habilitar las predicciones. Para McCormick, empero, esta crítica es insuficiente e incluso inadecuada: “Aunque uno no quiera avalar la eficacia de toda la evidencia en la tesis de la ‘subversión’ de Strauss, ciertamente puede argumentarse contra Parel (como hago aquí indirectamente) que Maquiavelo está intentando purgar el discurso político justamente de aquellas concepciones del fenómeno político que plantean algún tipo de orden, sea aquel orden cristiano, aristotélico o incluso astrológico” (McCormick, 1993, nota 9:899).

El intérprete avanza en su análisis de los *accidenti* y señala que para Maquiavelo éstos pueden venir desde fuera o desde dentro; pueden conceder libertad o reforzar la servidumbre; pueden traer el bien o el mal; pero en el caso de Roma, no sólo fortalecieron el régimen, sino que le permitieron alcanzar la grandeza. La idea de que los *accidenti* pueden reforzar el régimen es el uso más peculiar de Maquiavelo, señala McCormick. En la nota al pie al final de esta sección, el autor vuelve a tratar la crítica de Parel a Leo Strauss. Parel critica a Strauss, repone, por no alcanzar a ver las raíces cosmológicas de su teología política, y por colapsar las nociones de naturaleza y chance. Según Parel, repone McCormick, Strauss hace aparecer la noción maquiaveliana de *chance* como el único agente causal operando en su universo, y la hace aparecer, también, como causa inmanente. Pero McCormick argumenta contra Parel, que este es precisamente el punto: “Strauss, quizás por la influencia de Carl Schmitt en su pensamiento, puede reconocer que Maquiavelo está ordenando el universo –lo está fundando- sobre la base de una ausencia de orden” (McCormick, 1993, nota 13:899). Es decir, no hay causa inmanente: para Maquiavelo no hay nada, excepto la enorme importancia de la acción humana, más allá del azar, escribe el autor. Esta es para McCormick la fundación de la cosmología y metafísica de Maquiavelo: es una anti-cosmología y una anti-metafísica. Leo Strauss está en lo correcto, señala el intérprete sobre este punto, al enfatizar la teología política o *quasi-teología* maquiaveliana. “Maquiavelo es nada menos que un *teólogo* político en el sentido schmittiano de la palabra” señala (McCormick, 1993, nota 13:899). Sin embargo, el autor termina por tomar distancia de la teoría de Strauss, al señalar que no concuerda con lo que sería la interpretación straussiana de la intención de Maquiavelo. Es decir, según McCormick, la modificación de Maquiavelo de la comprensión del *orden* de los fenómenos políticos, anteriormente fundados

en la religión o la ley natural, no nos conduce necesariamente a considerar que este era el plan y estrategia consciente del florentino, como argumentaría Strauss. Para McCormick, *los accidentes* no pueden ser reducidos a la fortuna, como haría Strauss, sino que deben considerarse como manifestaciones fenomenológicas que acompañan el azar o contingencia en la comprensión de Maquiavelo. De este modo, estas manifestaciones tienen un carácter particular para Maquiavelo, y no se dejan controlar por el actor, escapando así de la representación de una intención cabal del autor, su plan y estrategia.

En seguida, McCormick analiza la cuestión de los regímenes políticos y su comprensión como la respuesta teórica más adecuada a la conceptualización de los *accidenti*. Repasa la interpretación clásica de Aristóteles y Polibio y argumenta que Maquiavelo compone su teoría de los regímenes mixtos a través de las ideas de construcción institucional de Polibio²⁸⁹, y construcción socioeconómica de Aristóteles²⁹⁰, reformuladas para responder a su concepción de los fenómenos políticos. La particularidad del régimen de Maquiavelo implicará una paradoja: los *accidenti* son peligrosos, pero cuando son manejados adecuadamente, pueden mejorar un régimen impulsando su renovación. Las circunstancias excepcionales son la ocasión para un régimen de los mayores logros; los *accidenti* dan la ocasión de introducir nuevos órdenes y modos, que todo régimen mixto necesita para revitalizarse. La concepción de estabilidad por lo tanto es redefinida por Maquiavelo como algo que se asegura a través de la energía y el movimiento, antes que, a través de la armonía, tanto en los asuntos internos como externos.

²⁸⁹ McCormick señala que Maquiavelo incorpora las teorías de los regímenes mixtos de Aristóteles y Polibio, pero propone un tratamiento más extenso de las causas que destruyen las constituciones, la fortuna y *accidenti*, y los modos de responder a éstas. El intérprete describe los puntos de contacto y distancia con Polibio, para señalar que Maquiavelo acepta la teoría de los regímenes mixtos y su capacidad superior de permanecer en el tiempo, apoyada en la idea de un ciclo natural de degeneración que afecta a todos los regímenes simples, indefinidamente, así como las dos vías para conseguir su constitución perfecta, pero rechaza sin embargo las causas y el resultado final de este proceso de decadencia y emergencia: en la génesis hay chance y en la degeneración del régimen no hay para Maquiavelo una reiteración perpetua del ciclo. “Por ende, es en el tema de la misma naturaleza de los fenómenos políticos –*accidenti*, si se quiere- que Maquiavelo rompe con Polibio.” (McCormick, 1993:893). Una tercera distinción de Maquiavelo con Polibio gira en torno a la elección del modelo espartano o romano para una constitución mixta, superior al nacimiento feliz del régimen mixto espartano, precisamente por la relación de Roma con los *accidenti*. “Un régimen que es construido por *accidenti* será más apto para manejar los *accidenti*.” (McCormick, 1993:893). La necesidad conduce a los hombres a actuar mejor que la elección.

²⁹⁰ En relación a definición socioeconómica de Aristóteles del régimen mixto y su distinción entre ricos y pobres, señala McCormick, Maquiavelo transforma la noción clásica y termina haciendo de la desunión entre *popolo* y los *grandi* la fuente de la libertad. Por otra parte, la discordia civil es acompañada por la tendencia a la expansión, que fuerza a un régimen mixto a enfrentar las opciones de la destrucción total o la mayor longevidad. El peligro para los regímenes es la contracara de su posible perfeccionamiento, argumenta.

Así, el análisis de los fenómenos políticos de Maquiavelo nos revela, dice el autor, que difícilmente una unidad política pueda permanecer libre de cambio: en algún punto será confrontada con un accidente, al cual tendrá que reaccionar. “La evidencia parece sugerir que, en un sentido filológicamente exacto, Maquiavelo formuló su teoría de los regímenes mixtos con los *accidenti* en mente.” (McCormick, 1993:895).

McCormick concluye su texto preguntándose por el modo adecuado de comprender la contingencia o lo accidental para Maquiavelo, buscando interpretar al mismo tiempo la modernidad o el legado del florentino. Presenta lo que entiende como la consideración de Leo Strauss del tema, la cuál por su parte liga a la interpretación schmittiana en una crítica común a la modernidad y la excepcionalidad. Señala que, según Strauss, para Maquiavelo “la contingencia es el enemigo”, y “el azar algo a ser conquistado”. Ello implica, interpreta McCormick, que la excepcionalidad es “circunscripta” o “eliminada”. Si aceptamos esta impresión, escribe el autor, entonces Strauss compartiría con Schmitt el juicio respecto de la fundación maquiaveliana del proyecto moderno, “particularmente liberal”, marcado por dicha “eliminación del concepto de excepción” (McCormick, 1993:898).

Sin embargo, según el interprete, para Maquiavelo la contingencia o lo accidental es *el tema central* de la política. McCormick señala que Maquiavelo se concentra en lo excepcional o lo accidental con la esperanza de contribuir a su mejor manejo, pero, sin embargo, retiene una dimensión de admiración o respeto por “la magnitud e irreversibilidad de los *accidenti*”. La implicancia más importante de esta aproximación, afirma, es que no precisa adherir a una posición autoritaria para demostrar la sensibilidad hacia la excepción política. Al contrario, apoya el principio de un gobierno moderado o mixto para dar expresión a esa sensibilidad, en la medida en que la estructura de un régimen mixto permite enfrentar y absorber los distintos tipos de *accidenti* que una dictadura no podría enfrentar. Sin embargo, argumenta McCormick, este respeto por lo excepcional en la obra del florentino habría sido olvidado o se habría disuelto en los pensadores que siguieron los pasos de Maquiavelo. Y en este punto, el intérprete se reúne con el juicio de Strauss y Schmitt respecto de la pérdida de la consideración de la excepcionalidad en la modernidad, pero salva a Maquiavelo de esta crítica: “Es a aquellos denigradores de lo accidental a quienes Schmitt y Strauss quizás estén en lo correcto en criticar”. (McCormick, 1993:898).

2. 4. Conclusiones preliminares

Habiendo dejado atrás algunas de las cuestiones que habían sabido causar mayores controversias en las décadas anteriores, vemos que en los 80' y 90' la pregunta por la validez de la “metodología” straussiana deja de ser el foco de interés de las recepciones críticas, y da lugar a una serie de indagaciones que podemos considerar temáticas, o que buscan alcanzar ciertos argumentos en *Thoughts on Machiavelli*.

La pregunta por la validez de la lectura de Strauss, sin embargo, permanece, aunque desplazada, girando en torno a ciertos elementos particulares de su exégesis, como por ejemplo la interpretación de Maquiavelo del texto bíblico, tal como pudimos ver a través de la crítica de De Grazia, así como también en el comentario de Germino y su reclamo de una verdadera piedad en Maquiavelo.

Quizás la empresa más íntegra durante estas décadas de presentar una crítica al texto straussiano sea la de Shadia Drury. Su argumento se organiza, como vimos, en torno a la demostración de la no validez o arbitrariedad de aquella afirmación que considera el vértice de toda exégesis de Strauss: la peligrosidad de la verdad. Drury conduce su interpretación de distintas obras de Strauss buscando develar esta premisa escondida, y mostrar cómo la lectura straussiana se organiza en función de ella. La interpretación de Maquiavelo en particular, como vimos, es uno de los momentos en que la puesta en escena de los dispositivos de escritura de Leo Strauss recibe la mayor expansión, y da a la autora la posibilidad de indagar en profundidad lo que hizo Strauss con Maquiavelo, o la manera en la cual decidió exponer el problema al que dio lugar Maquiavelo, y por el cual es censurado y criticado: esto es, según Drury, por volver la filosofía popular, mostrando las verdades que solo una elite de filósofos podría comprender adecuadamente. Sin embargo, argumentaba Drury, la exposición de estas verdades no destruyó la filosofía, como afirmarían Strauss.

Otros autores como Parel o McCormick buscaron hacer críticas internas al texto de Strauss: se trató para ellos de entender la afirmación straussiana de la modernidad de Maquiavelo y de ponerla en cuestión. La pregunta de estos autores fue, como vimos, en qué medida las “novedades” del autor florentino pueden en efecto ser consideradas como tales, o en qué medida se las puede definir como modernas. Eminentemente, en qué medida la comprensión de Maquiavelo de la fortuna es en efecto la clave para comprender su distancia con la tradición.

Schall y Ward, por su parte, quisieron entender la lectura de Strauss de Maquiavelo como fundador de la modernidad, aunque enfocando el contexto de la propia obra straussiana, es decir, dentro de su aparato teórico y su presentación de la “historia de la filosofía política”. Ward, como vimos, indaga en particular el rol pivote de Maquiavelo en su quiebre con la tradición y en lo que entiende como el nervio de la crítica de Strauss al florentino: su mala comprensión y eliminación de las “experiencias fundamentales” en la base del pensamiento filosófico. La pérdida es equivalente, según este intérprete, al rechazo del conocimiento derivado del sentido común y, de este modo, del comienzo del descrédito moderno de la filosofía. Para Schall, por su parte, como veíamos, la cuestión es restaurar la posibilidad de un argumento que Strauss rechaza o soslaya en su búsqueda por restituir una *flexibilidad* accesible en la consideración aristotélica del derecho natural: la tradición tomista. La interpretación de Strauss de Maquiavelo provee al autor de un elemento para considerar que su crítica del florentino implica una impugnación seria a su “maldad”, al tiempo que le permite comprender que el rechazo straussiano a recuperar el pensamiento de Tomás de Aquino estriba en su comprensión de la tensión entre razón y revelación.

Orwin es parte de los autores que se dedican a indagar temas maquiavelianos, y recurren a la interpretación de Strauss para presentar ciertos argumentos claves en el curso de su trabajo. En el caso de Orwin, el tema es el estudio de la transformación maquiaveliana de las virtudes de la tradición, y el modo en que las características de dicha transformación implican asimismo la base para el desarrollo posterior de la modernidad, en particular, el corazón moral del liberalismo, dirá este autor. Grote, por su parte, también analiza un tema maquiaveliano -el crimen en el origen de los regímenes políticos- y recurre a argumentos straussianos para fundamentar su desarrollo. En particular, se enfoca, como vimos, en la novedosa consideración de Maquiavelo de la naturaleza, y la apertura a una violencia calculada, y su paralela necesidad de continuar recurriendo a mistificaciones para encubrir la fundación.

Al interior de la academia norteamericana, como vimos en la primera sección del capítulo, la reflexión de Strauss en torno a Maquiavelo recibió un tratamiento más bien superficial, aunque no dejó de presentarse para los intérpretes un trabajo paradigmático de las exégesis de Strauss, así como también como interpretación clave para comprender el *pivote* entre antiguos y modernos.

Las lecturas que siguieron los pasos de la obra straussiana más de cerca, como por ejemplo las de Mansfield, Tarcov y Pangle, Peterman o Benardete nos proveen de distintas perspectivas sobre la interpretación de Strauss de Maquiavelo. En un arco de mayor a menor

interés en los argumentos que podemos considerar forman parte de los “lugares comunes” de la obra²⁹¹, vemos que mientras que Mansfield hace de la modernidad de Maquiavelo el eje de su indagación, y de la investigación de sus dispositivos e innovaciones, los antecedentes de los elementos característicos de la política contemporánea, Tarcov y Pangle hacen mayor foco en el modo en que Maquiavelo se relaciona con la “Gran Tradición”, la filosofía política clásica y el cristianismo, cómo usa ciertos elementos de una para enfrentar a la otra, y finalmente, cómo subvierte la comprensión clásica del mejor régimen, en la búsqueda de un modo de garantizar su actualización y ponerlo al resguardo de las fluctuaciones del azar. Benardete, por su parte, entiende el problema de la modernidad de Maquiavelo desde una perspectiva que pone de relieve la continuidad de Maquiavelo con los clásicos. El intérprete rastreará la diferencia entre antiguos y modernos a una pérdida de dualidad de la filosofía moderna, que permanece pensando de modo parasitario, sin permitir un ascenso que trascienda la ciudad.

²⁹¹ A este respecto, la caracterización de Shadia Drury de “la visión aceptada del Maquiavelo de Strauss” da a ver, en gran medida, estos “lugares comunes” de la narrativa straussiana. A saber: Maquiavelo fundador de la modernidad, entre antiguos y modernos; Maquiavelo maestro del mal, revelando los secretos de la tradición; Maquiavelo anti-cristiano, pronunciando blasfemias; su rebajamiento de la virtud antigua a la bestialidad; el estrechamiento del horizonte para el pensamiento filosófico; la conquista de la naturaleza y el olvido del deber ser, entre otros.

Conclusiones

Como lo advertimos ya en la introducción, nuestra indagación de la recepción de la obra de Leo Strauss dedicada al pensamiento de Maquiavelo comenzó movilizada por una perplejidad. La dificultad del texto, los rodeos de su escritura y los reenvíos constantes a la obra de Livio y Maquiavelo no dejaban de colocarnos ante la necesidad de plantear la pregunta por la intención de su autor al presentar sus *reflexiones y observaciones* de este modo, y entendíamos que, en buena medida, y en un primer momento, a la pregunta por la intención podíamos intentar acercarnos observando su recepción. A lo largo de los capítulos de este trabajo de indagación hemos conseguido ganar cada vez más claridad sobre los distintos momentos de la recepción de *Thoughts on Machiavelli* en el siglo XX.

Una de las características más sobresalientes de la recepción del libro es sin duda el silencio o la crítica ligera de la academia maquiaveliana, así como también la falta de estudios integrales sobre esta obra en aquellos años. A esta altura de nuestra indagación no podemos dejar de preguntarnos si acaso la aparente *impopularidad* del libro de Strauss no responde, al menos en cierta medida, a la intención del autor al presentar su *pensamiento* en tal modo.

Como señalábamos en la introducción, la primera razón que nos inducía a enfocarnos en la recepción del libro, se organizaba en torno a la dificultad de la exégesis, y la compleja conciliación de las distintas posiciones que generaba entre sus lectores. A su vez, una segunda razón, de cara a la propia exposición de Strauss de los recursos de escritura entre líneas, esto es, al supuesto de la escritura esotérica, nos impulsaba hacia la tarea de revisar la recepción: leer cuidadosamente un libro escrito con los recursos del arte de escribir implica comprender que la atención del escritor se dirige también y fundamentalmente a los destinos de su texto o a sus posibles lectores. En la misma medida, al notar que el punto de partida de Strauss en su indagación de Maquiavelo consiste en enfocar la representación del *maquiavelismo* o los efectos de la obra maquiaveliana sobre su público, refuerza el sentido del estudio de las lecturas. Para indagar en esta intención, entonces, dirigimos nuestra atención al carácter literario de la obra, atendiendo tanto lo que el autor dice *en el* texto, como lo que hace *con el* texto, buscando indagar en aquella dimensión “efectiva” de la obra a través de la lectura de su recepción.

Al revisar el despliegue histórico de las interpretaciones de *Thoughts on Machiavelli*, conseguimos enfocar tanto los puntos de conflicto que el libro generó en sus lectores, como también el efecto de la escritura de Leo Strauss. Los dispositivos retóricos puestos en práctica por el autor, como argumentábamos, dispositivos que podemos reconocer a través del estudio

sistemático de la obra, así como también atendiendo los propios señalamientos de Strauss respecto de su arte de escribir, se organizan teniendo como objeto no solo *ocultar* ciertos enunciados que podrían poner en escena verdades que el filósofo prefiere dejar “bajo el velo con el que justamente son cubiertas” (NRH, IV: 160), sino también presentar a *distintos lectores* distintas enseñanzas. En este sentido, el presupuesto del arte de escribir entraña una dimensión pedagógica, que busca presentar a los jóvenes y ávidos lectores un discurso que, a través de pistas e indicios, los anime a intentar resolver sus acertijos.

No podríamos reponer aquí los movimientos de la escritura de Leo Strauss organizados en torno a aquella intención pedagógica. Sin embargo, aquella pista al final de la introducción de *Thoughts on Machiavelli* que traíamos en nuestra introducción, nos habla de una dimensión de la intención: lo que Strauss mismo define como su propósito mínimo aquí, esto es, contribuir a la *recuperación de los problemas permanentes*. La recuperación de los problemas permanentes, veíamos también, es equivalente a una reapertura de la filosofía política. Y el título del libro refuerza la impresión, en cuanto vemos que invoca el trabajo de pensamiento, así como también el resultado de un pensamiento, que a su vez se mantiene abierto. Quizás el libro debiera de ser comprendido como el primer ensayo de Strauss por presentar de un modo sistemático la puesta en movimiento de su pensamiento²⁹².

El final de la introducción de *Thoughts on Machiavelli* da a ver, también, el diálogo de Strauss con sus contemporáneos, presentando su polémica con claridad. Strauss se opone a aquellos que niegan la posibilidad de concebir *problemas permanentes*, y afirman que el problema de Maquiavelo es un problema radicalmente novedoso. La negación de la existencia de problemas permanentes, argumenta Strauss, “prueba tan solo que los problemas permanentes no son de tan fácilmente acceso como creen algunas personas, o que no todos los filósofos políticos enfrentan los problemas permanentes” (TOM, Intro:14). En este sentido, el estudio de Strauss de la *enseñanza* de Maquiavelo, puesto en marcha en este libro, buscará contribuir a la recuperación de los problemas permanentes, dando a ver el *pensamiento* de un filósofo que se enfrentó a las cuestiones fundamentales²⁹³.

²⁹² Cfr. la diferencia entre el prefacio de NRH y el de TOM: “I am grateful to the Charles R. Walgreen Foundation [...] for *inducing* me to present coherently my *observations* on the problem of natural right.” (NRH, 1952) y “I am grateful to the Charles R. Walgreen Foundation for *giving me the opportunity* to present my *observations* and *reflections* on the problem of Machiavelli”. (TOM, 1957). Énfasis nuestros.

²⁹³ Si seguimos a Strauss, la cuestión fundamental [fundamental issue] planteada por Maquiavelo es que “la fundación de la grandeza política yace necesariamente en un crimen”, o que no puede haber sociedad grande y gloriosa “sin el equivalente del asesinato de Remo por su hermano Rómulo” (TOM, Intro:14). Siempre según Strauss, la cuestión fundamental apunta a la posibilidad de concebir *alternativas fundamentales* del pensamiento político, que son *permanentes o coetáneas al hombre*.

Ahora bien, habiendo revisado la recepción de este libro, donde su autor se propone reactivar la reflexión filosófica, o recuperar la posibilidad de pensar los problemas permanentes de la filosofía política, vemos que este objetivo puede haber sido mentado como uno de largo alcance, antes que inmediato. Las lecturas desiguales de *Thoughts on Machiavelli* a lo largo de las décadas posteriores a su publicación nos permiten reforzar la hipótesis respecto de la dificultad del acceso al texto para el grueso de sus lectores, o que el libro no parece haber habilitado a todos los lectores el mismo acceso “al movimiento de pensamiento” de su autor. En un repaso de las distintas series de lecturas, veremos a continuación los puntos de controversia.

1. El Primer Momento de la Recepción

La característica más sobresaliente de las lecturas de la primera década y media tras la publicación de *Thoughts on Machiavelli* quizás sea, como vimos, su poca repercusión en la academia maquiaveliana. Los pensadores que atendieron la aparición del libro, por su parte, se concentraron en la pregunta por el “método” straussiano, y cuestionaron la legitimidad de su exégesis.

En la primera parte del capítulo repasamos los trabajos de recepción más tempranos, donde aparece con claridad la dificultad de la academia norteamericana de aceptar una obra que se posicionaba, abiertamente, en oposición y desafiando los presupuestos que daban consistencia tanto al proyecto moderno de las ciencias sociales, como también a los estudios históricos. El rechazo y desatención a la obra se ve con claridad en la recepción italiana, donde *Thoughts on Machiavelli* recibe un tratamiento muy lateral: Sasso había sabido criticar la aproximación de Leo Strauss, pero también, en el contexto del trabajo de Momigliano dedicado a reponer el pensamiento de Leo Strauss (1967), la obra sobre Maquiavelo no encuentra un tratamiento en particular.

En la segunda sección del capítulo revisamos dos interpretaciones de *Thoughts on Machiavelli*: la lectura de Quentin Skinner, en 1969, y la de Claude Lefort, en 1972. El foco de mayor perplejidad para ambos autores, pese a su tratamiento claramente diferenciado, será la dimensión hermenéutica de la obra. Quentin Skinner, veámos, analiza la exégesis de Strauss y señala que su arte de leer y de escribir se inscribe en el marco de una metodología *textual*, es decir, de un método que busca comprender todos los significados de una obra filosófica concentrándose en la dimensión del texto. Para Skinner, al rechazar el análisis de los *usos* y *sentidos* de las palabras en sus determinados contextos, y resistirse a exceder la lógica

netamente textual de interpretación, Strauss hace un forzamiento del texto e instituye una coherencia artificial. El caso particular de *Thoughts on Machiavelli* refleja toda la serie de “mitologías” o errores metodológicos en que cae su aproximación metodológica. La interpretación de Claude Lefort, si bien también enfoca la pregunta hermenéutica, tiene una estrategia claramente diferente: Lefort se preocupa en primer lugar por comprender el punto de partida de la reflexión de Strauss para seguir los pasos de su escritura muy de cerca. Sin embargo, Lefort critica la introducción de Strauss de una premisa que no nace de la lectura del texto: una determinada idea de *la filosofía* regula su exégesis. Así, argumentaba Lefort, la interpretación de Strauss no consigue fundamentar en la obra de Maquiavelo la premisa que organiza su lectura.

En la tercera parte del capítulo enfocamos algunas reflexiones de los exalumnos de Leo Strauss, que comenzaban a repasar su obra y su legado. La muerte del autor en 1973 propulsa una serie de reflexiones en torno a su enseñanza y al sentido de su empresa intelectual. *Thoughts on Machiavelli* es considerado en estas lecturas como uno de los casos paradigmáticos del “arte de escribir” de Strauss, así como también de ciertas nociones claves de la narrativa straussiana, como “la querrela entre antiguos y modernos”, y “Maquiavelo fundador” de la modernidad. Durante este período comienzan a perfilarse las líneas de reflexión que definirían los contornos de lo que sería la “escuela straussiana”. En este contexto, *Thoughts on Machiavelli* es parte de un particular debate entre la “escuela straussiana”, representada por Harvey Mansfield y la “escuela de Cambridge”, representada por John Pocock. Mientras que Mansfield busca despachar todas las “malas lecturas” de *Thoughts on Machiavelli*, respondiendo a las acusaciones a Strauss, Pocock, por su parte, considera la interpretación del *strausianismo* como *ideológica*, y busca, por su parte, rescatar a Strauss de la apropiación de la “escuela”, reconciliando su lectura con otras lecturas de Maquiavelo.

2. Segunda Ola de Lecturas

En el segundo capítulo nos dedicamos a repasar la recepción de *Thoughts on Machiavelli* en las décadas del 80’ y 90’. En una secuencia temática, presentamos en primer lugar tres debates: el debate entre dos exalumnos de Strauss, Pangle y Jaffa publicado en *The Claremont Review of Books*, el artículo polémico de Burnyeat y la respuesta de una serie de exalumnos de Strauss en *The New York Review of Books*, así como también el artículo de Levine algunos años después en la edición especial de *The Review of Politics*, y el intercambio entre Gunnell y Tarcov en torno a la noción de “tradición” en la obra de Strauss. *Thoughts on Machiavelli* no

es abordado en estos debates, y la figura de Maquiavelo se ve atrapada dentro de la narrativa del quiebre entre “los antiguos y los modernos”, narrativa que enfatiza el lugar de Maquiavelo como fundador de la “filosofía política moderna”, y en este sentido, como iniciador de una decadencia. Podemos reconocer estas imágenes también, y quizás con mayor claridad en otras obras de Strauss²⁹⁴ antes que en el libro de 1958. En esta serie de debates en torno a la obra y enseñanza de Leo Strauss, entonces, *Thoughts on Machiavelli* recibe un tratamiento tangencial.

Los escritos que sí se detuvieron en esta obra de Strauss aparecen revisados en la segunda parte de este capítulo, donde distinguimos entre las lecturas que se enfocaron en elementos particulares de la interpretación de Strauss sobre Maquiavelo, en *Thoughts on Machiavelli*, y las que buscaron hacer una exégesis intentando dar una interpretación del libro como un todo. Como vimos, Edmond, Lachterman, De Grazia y Germino, forman parte del primer grupo de autores dedicados a estudiar ciertos conceptos dentro de la obra, como por ejemplo la revisión de la transformación de la noción clásica de la naturaleza en Maquiavelo, o la pregunta por la interpretación de Strauss del uso maquiaveliano de las referencias bíblicas. Las lecturas de Raimondo Cubeddu, Larry Peterman, Shadia Drury y Harvey Mansfield, por su parte, se ubican dentro del segundo grupo de lectores, concentrados en producir una reflexión comprehensiva en torno a *Thoughts on Machiavelli*.

En la última sección de nuestro capítulo II buscamos dar cuenta también de aquellos trabajos que se concentraron mayormente en lo que puede interpretarse, en la lectura del libro de Strauss, como los elementos distintivamente “modernos” de Maquiavelo, o aquellos puntos donde su obra parece distanciarse claramente del pensamiento filosófico anterior. Mientras que algunos autores retomaron ciertos estos elementos de la interpretación de Strauss, y buscaron hacer su propia lectura de Maquiavelo bajo estas premisas, como los trabajos de Orwin y Grote que, si bien no se proponen leer a Strauss, construyen sus interpretaciones en buena medida en función de los argumentos straussianos en *Thoughts on Machiavelli*, otros lectores se aproximaron de manera crítica a la imagen de “Maquiavelo padre de los modernos” para preguntarse por la validez de esta impresión, como Parel o McCormick.

En definitiva, podemos pensar que toda esta serie de autores, que leen *Thoughts on Machiavelli* durante las décadas del 80’ y 90’ parece preocuparse menos por las cuestiones relativas a la metodología de Strauss, y dirigir su atención a los argumentos del autor. Ello no implica, sin embargo, que la pregunta por la validez de la exégesis de Strauss quede eliminada,

²⁹⁴ Cfr. *What is Political Philosophy?* (1959); *The Three Waves of Modernity* (1975).

como dan a ver los textos de De Grazia y Germino, o Parel y McCormick, que buscan criticar la interpretación impugnando tanto su escritura como distintas secuencias argumentales de Strauss.

La obra de Shadia Drury que apareció, en estos años, como el primer intento de producir una crítica consistente a la empresa intelectual de Strauss, como veíamos, se organiza en función de una crítica a las premisas straussianas, en particular, a la que entiende como aquella que organiza el proyecto intelectual de Strauss: la afirmación de la peligrosidad de la verdad. El estudio de *Thoughts on Machiavelli* sirve a la autora para dar a ver el modo en que Strauss usa al florentino como portavoz para exponer, en boca de este personaje con características malévolas, aquello que el autor, en efecto, considera como las verdades más fundamentales del pensamiento filosófico. Entonces, si hay una crítica real de Strauss a Maquiavelo, esta no es la inmoralidad o la irreligiosidad de su enseñanza, sino la popularización de la filosofía a la que conduce con ella. Tal apertura de la filosofía al pueblo no filosófico destruiría la distinción entre filósofos y no filósofos, y conduciría a su concomitante destrucción. Drury argumenta, en contra de esta tesis, que la destrucción de la filosofía, en efecto, no ocurrió.

Dentro de las lecturas más afines a la obra de Leo Strauss, encontramos en esta serie de pensadores los comentarios de Tarcov y Pangle, y Benardete, y la extensa obra de Mansfield sobre Maquiavelo. Como veíamos, Mansfield trabaja en particular la noción de modernidad, e indaga en los distintos elementos de su “novedad” teórica y práctica. Este autor hace una lectura en particular de *Thoughts on Machiavelli*, donde revisa los argumentos de Leo Strauss y acepta e incorpora una de sus premisas de lectura para hacer su propia exégesis de la obra de Maquiavelo: la idea de la necesidad de encontrar al sujeto *Maquiavelo* en su propia letra. Como vimos, Mansfield hace de la modernidad de Maquiavelo el eje de su indagación, y de la investigación de sus dispositivos e innovaciones, los antecedentes de los elementos característicos de la política contemporánea. Por su parte, el trabajo de Tarcov y Pangle nos permitía ver cómo Strauss podría concebir una noción de la “Gran Tradición”, que abarca la filosofía política clásica y el cristianismo. Maquiavelo, ubicado en un lugar clave en la historia de la filosofía política, enfrenta una a la otra, señalan, y consigue finalmente subvertir la comprensión clásica del mejor régimen, Así, desarrolla los elementos teóricos y prácticos para conseguir estabilizar el régimen y garantizar su actualización, en una conquista doble de la fortuna y la noción de virtud. Como observamos, el comentario de Benardete no gira por su parte en torno a *Thoughts on Machiavelli* sino al libro de Strauss *La ciudad y el Hombre*, de modo que aquello que podemos revisar respecto de su interpretación de la figura de Maquiavelo

para Strauss es necesariamente adyacente. Sin embargo, resultó interesante retener el hecho de que este autor pone mayor énfasis en la continuidad de Maquiavelo con la tradición, eminentemente con la filosofía política clásica que en su modernidad, o su presunta ruptura con todo lo anterior.

3. Recepción e intención

El destino de la obra, argumentábamos, parece haber sido en cierta medida mentado por su autor, lo que nos inducía a ligar la intención del autor, con su escritura, y en la misma medida, con su recepción. Así, nos preguntamos ¿cuál podría ser la intención de Strauss al escribir un libro que parece, abiertamente, esconder bajo siete llaves sus verdades?

Leer la recepción de la obra nos permitió, por un lado, ver los argumentos de sus comentaristas, para iluminar tanto sus reflexiones en torno a los elementos más difíciles de comprender del texto, y también sus principales críticas al “método” de Strauss, como también, por otra parte, echar luz sobre los efectos de la escritura sobre sus lectores, esto es, dar a ver el focos de interés de los lectores así como también su atención o desatención a la obra, buscando leer la “acción” del discurso y su retórica.

Podría argumentarse de modo crítico que, si afirmamos que uno de los principios hermenéuticos de Leo Strauss implica esforzarse por entender a los autores como se entendieron a sí mismos, entonces, la necesidad de considerar su recepción, o los comentarios al texto, o los modos en que éste fue leído, implicaría instituir un principio de interpretación externo a la exégesis straussiana²⁹⁵. Sin embargo, podríamos oponer a esta objeción dos argumentos, vinculados con el modo en el cuál una lectura, recepción o *comentario* a una obra filosófica puede también informar respecto del modo en que un autor se entendió a sí mismo. El primer argumento, más bien de orden contextual, prepara nuestro segundo argumento, propiamente ligado a la hipótesis que nuclea este estudio.

El primero se desprende del carácter de la propia atención que Leo Strauss dedica a la imagen o representación del *maquiavelismo*. Si podemos decir que Strauss desatiende la escolaridad maquiaveliana, debemos empero comprender a qué apunta aquella desatención, o intentar precisar el particular interés que Strauss puede haber tenido en atender el modo en que Maquiavelo fue leído. Como señalaban algunos intérpretes, como Kendall o Mansfield, la crítica de Strauss a las lecturas contemporáneas de Maquiavelo se da a ver en su silencio, y

²⁹⁵ Agradezco a Diego Paredes por sus comentarios y críticas respecto de este punto.

parece apuntar a aquel rechazo moderno a considerar la representación a la que dio lugar su obra, es decir, el *maquiavelismo*. En este sentido, la escolaridad maquiaveliana contemporánea parecía haber hecho de Maquiavelo una figura artificial o adaptable a toda una serie de representaciones, desde teórico de la *Realpolitik* hasta cristiano piadoso. Las lecturas que habían sabido emerger junto a su obra, por su parte, le habían concedido un estatuto diabólico, y a Maquiavelo, el título de maestro del mal. Pensando en línea con las críticas de Strauss, entonces, podemos considerar que estas lecturas retienen una pregunta por la moralidad que la academia contemporánea parecía rechazar como no-racional (o no plausible de ser abordada racionalmente). De este modo, la academia que ignoraría Strauss deliberadamente es aquella que desatiende la escritura y las declaraciones del autor que estudia, y busca interpretar el texto desde una perspectiva que, por así decir, se encuentra obturada por la declaración dogmática de una imposibilidad. Es así que podemos comprender que Strauss, en primer lugar, se deshace de esta perspectiva, para remitirse a la imagen del maquiavelismo como punto de partida legítimo para la indagación. Entonces podríamos argumentar que Strauss parece atender la representación de Maquiavelo, pero no para ver el modo en que otros autores hablaron sobre su obra, sino para comprender una dimensión efectiva de la obra, es decir, el efecto causado sobre sus lectores. Y sabemos, porque Strauss no deja de señalarlo, que la superficie habla sobre el corazón de una filosofía, o que las opiniones son el punto de partida adecuado para una indagación.

Entendemos ahora que enfocar el *maquiavelismo* de Maquiavelo para Strauss implicará enfocar la recepción, buscando entender en qué medida la enseñanza de Maquiavelo pudo producir efectos controversiales sobre los lectores, y en qué medida este efecto fue quizás intencionado también por el autor. En este sentido, el vínculo entre intención y recepción de la obra se traza en relación con esta dimensión “efectiva” de la obra. Este segundo argumento se vuelve en seguida el centro gravitacional de nuestro razonamiento, para avanzar hacia las conclusiones de esta indagación. Entender al autor desde el autor, comprendemos, implica también concentrar todos los esfuerzos por penetrar su escritura y rastrear su intención, lo que es también y al mismo tiempo, atender los posibles modos en que buscó ser leído. Comprender a los autores tal como se comprendieron a sí mismos implica, a su vez, concederles la posibilidad de ofrecer a sus lectores diferentes facetas, y habilitar diferentes impresiones. No podemos negar sin más al autor la posibilidad de que haya buscado escribir también para la posteridad, así como tampoco la capacidad de evaluar el espíritu del tiempo en el cuál escribe, o la sociedad que recibirá su obra. Si es preciso atender la “fama” de Maquiavelo, siguiendo a

Strauss, ello se debe a que ésta informa, también, sobre su intención, esto es, el modo en que él también buscó ser leído. Podríamos argumentar, nuevamente, que *la comprensión superficial* es *tan intencionada* por el autor como su significado más profundo (Strauss, OT: 47). Así percibimos que, para Leo Strauss, entender a un autor tal como se entendió a sí mismo, implica su auto-comprensión como filósofo, escribiendo consciente de su discurso, y de los efectos de su discurso. Nuevamente la cuestión de la lectura se liga a la escritura, y la escritura a la intención. En este movimiento, alcanzamos también el fundamento teórico del principio hermenéutico de Strauss.

Desde ya, esta consideración da al autor maestría en su discurso. Strauss señala que el autor escribe con un plan y una estrategia, y que nada en el texto se debe a un descuido o error, es decir, nada cae por fuera de su intención, pero también que los efectos de su palabra, esto es, los destinos de su discurso, se organizan en función de dos tipos distintos de lectores en vista. En este sentido, la escritura, que se dirige tanto al “gran público” con ciertas nociones edificantes, o cuanto menos no polémicas, como también al público “filosófico” o “pre-filosófico”, recurriendo a dispositivos retóricos, no puede sino generar dos representaciones del libro distintas. Así, podemos considerar que la recepción en general siempre será parte de una configuración que el escritor no puede controlar, pero al mismo tiempo, que el autor pondrá su pensamiento a disposición de aquellos que compartan su naturaleza, al tiempo que lo protegerá de aquellos que, por falta de interés o de intelecto, no se embarquen en el movimiento filosófico que propone.

Sin embargo, no es nuestro propósito afirmar que para Strauss el autor es soberano absoluto de su discurso, ni tampoco que consiga controlar los resultados de la puesta en movimiento de su palabra. En el mismo sentido, no podríamos argumentar que Strauss considera posible tener un control efectivo sobre la recepción de su obra: en cierta medida, podemos considerar que la recepción dependerá de la fortuna, pero sin olvidar que también “el gobierno de la otra mitad, o casi, lo deja para nosotros”, parafraseando al florentino (*El Príncipe*, XXV).

La atención a la recepción de *Thoughts on Machiavelli* quizás entonces nos permita iluminar en cierta medida, la intención de Strauss. El libro parecería estar escrito para resguardar aquello que se aproxima más a las respuestas de su autor a las preguntas fundamentales de la filosofía política, de las lecturas más superficiales de su obra. La *enseñanza* de Strauss, esto es, el contenido doctrinario en su obra, entonces, podríamos decir, se liga a su *pensamiento* o su actividad filosófica, en *Thoughts on Machiavelli*, eminentemente a través del

esfuerzo exegético que impone a su lector. Quizá, podríamos argumentar, haya también respondido a una necesidad de salvar la reflexión sobre Maquiavelo del movimiento *petrificador* de las doctrinas filosóficas a la que su propio pensamiento podría -y seguramente lo estaría- estar expuesto.

Finalmente, la recepción de libro de Strauss, tanto las lecturas de quienes lo rechazan como de aquellos que se inscriben en su legado, podrían contribuir en cierta medida a ayudarnos a dibujar el mapa en el que Maquiavelo está operando en la obra de Strauss. Podemos pensar, tras este recorrido, que Maquiavelo parece operar en la obra de Strauss como pivote entre *antiguos y modernos*, así como también, como representante clásico de una de las alternativas fundamentales de todo pensamiento filosófico, esto es, como representante de la confrontación fundamental de la *razón* con la *revelación*²⁹⁶. La hipótesis que surge de esta percepción, apunta a una particularidad de la figura de Maquiavelo en la conceptualización de Strauss: la intersección de Maquiavelo entre estas dos narrativas coloca al florentino en el centro de lo que parece ser los dos niveles de toda la reflexión de Strauss sobre la “historia de la filosofía política”, colocando a Maquiavelo como “moderno”, en su reconsideración de la “gran tradición” y las coordenadas de la moralidad y la religiosidad, y como “filósofo”, formando parte del eterno frente de pensadores que hacen de la vida filosófica el centro de su reflexión y de la confrontación con la revelación su preocupación fundamental.

²⁹⁶ Añadiendo nuestra consideración, podemos pensar que quizás Maquiavelo opere para Strauss como contraejemplo de la “tradición”, y el “problema de Maquiavelo” sea el reverso del “problema de Sócrates”. En el corazón, ambos están preocupados por entender el problema de la justicia/ injusticia, que es el mismo problema, a pesar de que sus enseñanzas prediquen sobre la justicia o la injusticia. Pero, nuevamente: “No hay protección más segura *contra* la comprensión de cualquier cosa que el tomar por sentado o despreciar lo obvio y la superficie” (TOM, Intro: 13. Énfasis nuestro).

Bibliografía

Bibliografía principal

- Strauss, Leo:
- (1930). *Spinoza's Critique of Religion* (1965). New York: Schocken Books.
- (1936). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (1952.^a ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (1941). Persecution and the Art of Writing. *Social Research*, 8(4), 488-504.
- (1950). An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron. En *Interpretation*, 24:1 (Otoño 1996). Pp. 5-23. (Conferencia dictada en el comienzo de 1950. Con revisiones)
- (1952). *Persecution and the Art of Writing* (1980). Chicago: The University of Chicago Press.
- (1953). *Natural Right and History*. Chicago: The Chicago University Press.
- (1953). Walker's Machiavelli. En *Review of Metaphysics* 6/3. pp. 437-446.
- (1953). *Derecho Natural e Historia*. (L. Nosetto & D. Amat, Trad.) (2013). Buenos Aires: Prometeo.
- (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press.
- (1959). *What is Political Philosophy? And Other Studies* (1988.^a ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1961). "Correspondence with Hans Georg Gadamer Concerning 'Wahrheit und Methode'", en *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2 (1978), pp. 5-12.
- (1961). *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*. (V. Gourevitch & M. S. Roth, Eds.) (2000). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1964). *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1972). Niccolò Machiavelli. En Strauss, L., & Cropsey, J. (1963). *History of political philosophy (Second Ed.)* (1972). Chicago: Rand McNally.
- (1975). The Three Waves of Modernity. En *Political Philosophy. Six Essays*. (H. Giddin, Ed.). Indianapolis-New York: Pegasus-Bobbs-Merrill.
- (1975). Las tres olas de la modernidad. En C. Hilb (Ed.), *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
- (1981) Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. En *Modern Judaism* 1, pp. 17-45.

- (s. f.). *Strauss's Plan for Studies in Platonic Political Philosophy* (Leo Strauss Papers No. Box 16, Folder 8). Chicago.
- (1983). *Studies in Platonic Political Philosophy*. (J. Cropsey, Ed.) with an Introduction by T. L. Pangle. (1986). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1983). *Estudios de Filosofía Política Platónica* (2008). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. (T. Pangle, Ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1989). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. (T. Pangle, Ed.) (2007). Buenos Aires: Amorrortu.
- (2001). *Gesammelte Schriften, Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Stuttgart-Weimar. (Meier H. Edit)
- (2008). *Gesammelte Schriften. Band 1. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. (H. Meier, Ed.) (Dritte Auf). Stuttgart: Metzler.
- Strauss, L., & Cropsey, J.:
- (1963). *History of political philosophy (First Ed.)*. Chicago: Rand McNally.
- (1963). *History of political philosophy (Second Ed.)* (1972). Chicago: Rand McNally.
- (1963). *History of political philosophy (Third Ed.)* (1987). Chicago: Rand McNally.

Bibliografía general

- AQUINO, T.: *Ex Ordine Praedicatorum Praeclarissima Comentariorum, In Octo Libros Politicorum Aristotelis*, VII, Lectio IX, Parisii, 1660.
- BACCI, C. (2008) “La fortuna argentina de Hannah Arendt”, en *Políticas de la Memoria*, n°8/9, verano 2008/2009. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI, pp. 111-121.
- BENARDETE, S. (1978). La Ciudad y el Hombre de Leo Strauss. En C. Hilb (Ed.), *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad* (2011). Buenos Aires: Prometeo.
- BERLIN, I. (1972). The Originality of Machiavelli. En *Studies on Machiavelli* (pp. 147-206). Firenze: G. C. Sansoni Editore.
- BERNS, W., STORING, H. J., JAFFA, H. V., & DANNHAUSER, W. J. (1973). The Achievement of Leo Strauss. *National Review*, 1347-1357.
- BERNS, WALTER (1982). Reply to Jaffa. En H. Jaffa, *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West* (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

- BLOOM, A. (1974). Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973. *Political Theory*, 2 (4), 327-352.
- BLOOM, A. (1986). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- BOCARDO CRESPO, E. (ed.) (2007). *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos.
- BURNS, T., & CONNELLY, J. (2010). *The Legacy of Leo Strauss*. USA: Imprint Academic.
- BURNYEAT, M. F. (1985). Sphinx without a Secret. *The New York Review of Books*, 32(9).
- BUTTERFIELD, H. (1960). Review - Thoughts on Machiavelli by Leo Strauss. *The Journal of Politics*, 22(4), 728-730.
- CROUSEY, J., JAFFA, H. V, BLOOM, A., WEINRIB, E. J., & PANGLE, T. (1985). The Studies of Leo Strauss: An Exchange. *The New York Review of Books*, (October).
- CUBEDDU, R. (1983). *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- CUBEDDU, R. (2006). Strauss in Italia. *Il Politico*, LXXI (1), 46-85.
- D'SOUZA, D. (1987). The Legacy of Leo Strauss. *Policy Review*, Spring, 36-44.
- DANNHAUSER, W. J. (1975). Leo Strauss: Becoming Naïve Again. *The American Scholar*, 44(4), 636-642.
- DE GRAZIA, S. (1981). Machiavelli' s Biblical Accuracy: A Note of Rectification. *Renaissance and Reformation*, 5(3), 141-145.
- DE GRAZIA, S. (1989): *Machiavelli in Hell*. Princeton: Princeton University Press.
- DEUTSCH, K. L., & Niggorski, W. (1991). Preface to this Special Issue. *The Review of Politics*, 53(1), iii-x.
- DEUTSCH, K. L., & Niggorski, W. (1994): *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. (Lanham: Rowman and Littlefield)
- DOTTI, J. (1992) *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- DOTTI, J. (2000) *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario: Homo Sapiens.
- DOTTI et. Al. "Encuesta sobre el concepto de recepción: Jorge E. Dotti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Luis Ignacio Garc.a, Hugo Vezzetti" en *Políticas de la Memoria*, n° 8/9, verano 2008/2009. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI, pp 95-98
- DRURY, S. B. (1985). The Esoteric Philosophy of Leo Strauss. *Political Theory*, 13(3), 315-337.
- DRURY, S. B. (1988). *The Political Ideas of Leo Strauss*. London: Macmillan Press.
- DUNCAN, J. P. (1961). Review of "Thoughts on Machiavelli". *Books Abroad*, 35(1), 94.

- DUNN, J. (1981). Review of “Machiavelli’s New Modes and Orders” by Harvey Mansfield. *History*, 66(216), 126.
- EDMOND, M.-P. (1989). Machiavel et la question de la Nature. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94(3), 347-352.
- GADAMER, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- GADAMER, H-G (1975) “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, en *En Busca del Texto*, ed. Rall. México: UNAM (1993).
- GERMINO, D. (1966). Second Thoughts on Leo Strauss’s Machiavelli. *The Journal of Politics*, 28(4), 794-817.
- GERMINO, D. (1991). Blasphemy and Leo Strauss’s Machiavelli. *The Review of Politics*, 53(1), 146-156.
- GILBERT, F. (1959). Review of “Thoughts on Machiavelli” by Leo Strauss. *Yale Review*, 48(466-9).
- GILBERT, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-century Florence*. Princeton: Princeton University Press.
- GROTE, J. (1998). The Founding Murder in Machiavelli’s The Prince. *Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 5(Spring), 118-134.
- GUNN, J. (1981). Review of “Machiavelli’s New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy by Harvey Mansfield. *Canadian Journal of Political Science*, 14(1), 181-183.
- GUNNELL, J. G. (1978). The Myth of the Tradition. *The American Political Science Review*, 72(1), 122-134.
- GUNNELL, J. G. (1985). Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss. *Political Theory*, 13(3), 339-361.
- HALLOWELL, J. H. (1959). Review of Thoughts on Machiavelli by Leo Strauss. *Midwest Journal of Political Science*, 3(3), 300-303.
- HILB, C. (2005). *Leo Strauss: el Arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HILB, C., (Ed.) (2011). *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
- HILB, C. (2015). Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss. *Foro Interno*, 15, 99-128.
- HOWSE, R. (2014). *Leo Strauss. Man of Peace*. New York: Cambridge University Press.

- JAFFA, H. V. (1973). Leo Strauss remembered. En H. Jaffa, *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West* (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1977). Political Philosophy and Honor: The Leo Strauss Dissertation Award. *Modern Age, Fall*, 387-394. En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1982). Leo Strauss, 1952, 53'. The Primacy of the Good: Leo Strauss Remembered. *Modern Age*, 26(3/4), 266-269. En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1983). In Defense of Political Philosophy Defended. A Rejoinder to Walter Berns. *Modern Age*, 27(3). En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1984). The Legacy of Leo Strauss. *Claremont Review of Books*, III(3). En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1985). The Legacy of Leo Strauss Defended. *Claremont Review of Books*, IV(1). (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1987). Crisis of the Strauss Divided: The Legacy Reconsidered. *Social Research*, 54(3), 579-603. En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (1991). Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy. *Cambridge Review of Books*, (October). En H. Jaffa, (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAFFA, H. V. (2012). *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JAHANBEGLOO, Ramin (1992). *Recollections of a Historian of Ideas: Conversations with Isaiah Berlin*. London: Halban.
- JAUSS, (1965) "Cambio de Paradigma en la Ciencia Literaria" en *En Busca del Texto*, ed. Rall. México: UNAM (1993).
- JAUSS, H. R. (1970) "Historia de la Literatura como una Provocación a la Ciencia Literaria", en *En Busca del Texto*, ed. Rall. México: UNAM (1993).
- KENDALL, W. (1960). Who Killed Political Philosophy? *National Review*, (March), 174-176.
- KENDALL, W. (1966). Review of Thoughts on Machiavelli by Leo Strauss. *The Philosophical Review*, 75(2), 247-254.
- KENNINGTON, R. (1981). Derecho natural e historia de Leo Strauss. En C. Hilb (Ed.), *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad* (2011). Buenos Aires: Prometeo.

- LACHTERMAN, D. R. (1991). Strauss Read from France. *The Review of Politics*, 53(1), 224-245.
- LAMPERT, L. (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. University of Chicago Press.
- LAMPERT, L. (2013). *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- LEFORT, C. (1960). Machiavel jugé par la tradition classique. *European Journal of Sociology*, 1(1), 159 – 169.
- LEFORT, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- LEFORT, C. (1975). Entretien avec Claude Lefort. *L'Anti-Mythes*, (14), 1-30.
- LEFORT, C. (1978). Maquiavelo y la veritá effetuale. En *El arte de escribir y lo político* (2007). Barcelona: Herder.
- LEFORT, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- LEVINE, D. L. (1991). Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat. *The Review of Politics*, 53(1), 200-218.
- LYNCH, C. (2006). Machiavelli on Reading the Bible Judiciously. *Hebraic Political Studies*, 1(2), 162-185.
- LYNCH, C., & Marks, J. (2016). *Principle and Prudence in Western Political Thought*. State University of New York Press.
- MAJOR, R. (2005). The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science. *Political Research Quarterly*, 58(3), 477-485.
- MAQUIAVELO, N. (1971). *Tutte le Opere, a Cura di Mario Martelli*. Firenze: Sansoni.
- MACHIAVELLI, N. (1985). *The Prince*. (H. C. Mansfield, Ed.) (1998.^a ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MACHIAVELLI, N. (1996). *Discourses on Livy*. (N. Tarcov & H. C. Mansfield, Eds.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MAQUIAVELO, N. (2011). *Obras Completas*. Madrid: Gredos.
- MAQUIAVELO, N. (2015). *Epistolario 1512-1527*. Madrid: Gredos.
- MANENT, P. (1998). *Modern Liberty and Its Discontents*. (D. Mahoney & P. Seaton, Eds.). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- MANSFIELD, H. (1967). Burke and Machiavelli on Principles in Politics. En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1970). Machiavelli's New Regime. En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.

- MANSFIELD, H. (1972a). Party and Sect in Machiavelli's *Florentine Histories*. En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1972b). Necessity in the Beginnings of Cities. En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1975). Strauss's Machiavelli. *Political Theory*, 3(4), 372-384.
- MANSFIELD, H. (1975b). Reply to Pocock. *Political Theory*, 3(4), 402-405.
- MANSFIELD, H. (1977). Review of "The Machiavellian Moment" by J. G. A. Pocock. *The American Political Science Review*, 71(3), 1151-1152.
- MANSFIELD, H. (1979): *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (1979)
- MANSFIELD, H. (1981). Machiavelli's Political Science. En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1983). "Machiavelli's *Stato* and the Impersonal Modern State". En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD (1985). Introduction to "The Prince". En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1988). "Machiavelli and the Modern Executive". En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1989). *Taming the Prince*. New York: The Free Press.
- MANSFIELD, H. (1995). "Machiavelli and the Idea of Progress". En *Machiavelli's Virtue* (1996). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- MANSFIELD, H. y Tarcov, N. (1996): "Introduction" en Machiavelli, N. *Discourses on Livy* (N. Tarcov & H. C. Mansfield, Eds.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MCCORMICK, J. P. (1993). Addressing the Political Exception: Machiavelli's «Accidents» and the Mixed Regime. *The American Political Science Review*, 87(4), 888-900.
- MCSHEA, R. J. (1963). Leo Strauss on Machiavelli. *The Western Political Quarterly*, 16(4), 782-797.
- MEIER, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press.
- MEIER, H. (2013). *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. München: Beck.

- MEIER, H. (2013). *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion* (2017). Chicago and London: University of Chicago Press.
- MOMIGLIANO, A. (1967). Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss. *Rivista Storica Italiana*, 79, 1164-1172.
- MOOG-GRÜNEWALD, M. (1993) “Investigación de las influencias y de la recepción” en *En Busca del Texto*, ed. Rall. México: UNAM.
- MOSSE, G. L. (1959). Review of “Thoughts on Machiavelli” by Leo Strauss. *The American Historical Review*, 64(4), 954-955.
- ORWIN, C. (1978). Machiavelli’s Unchristian Charity. *American Political Science Review*, 72(4), 1217-1228.
- PANGLE, T. (1983). Introducción. En T. Pangle (Ed.), *Estudios de filosofía política platónica*. Strauss, Leo. (2008). Buenos Aires: Amorrortu.
- PANGLE, T. (1985). The Platonism of Leo Strauss. *Claremont Review of Books*, 4(1). En H. Jaffa, *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West* (2012). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- PANGLE, T. (1989). Introducción. En *El Renacimiento del racionalismo político clásico*. Strauss, Leo. (2007). Buenos Aires: Amorrortu.
- PANGLE, T. L. (2006). *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy. An introduction to his thought and intellectual legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PANGLE, T., & Lomax, H. J. (2013). *Political Philosophy Cross-Examined. Perennial Challenges to the Philosophic Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- PAREL, A. (1981). Review of “Machiavelli’s New Modes and Orders” by Harvey Mansfield. *Political Theory*, 9(2).
- PAREL, A. (1991). The Question of Machiavelli’s Modernity. *The Review of Politics*, 53(2), 320-339.
- PAREL, A. (1997). Review of “Machiavelli’s Virtue” by Harvey Mansfield. *The Review of Politics*, 59(2), 404-407.
- PETERMAN, L. (1986). Approaching Leo Strauss: “Thoughts on Machiavelli”. *The Political Science Reviewer*, 16(1), 317-351.
- PIPPIN, R. (1992). The Modern World of Leo Strauss. *Political Theory*, 20(3), 448-472.
- POCOCK, J. G. A. (1975). Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield’s «Strauss’s Machiavelli». *Political Theory*, 3(4), 385-401.

- POCOCK, J. G. A. (1975b). *The Machiavellian Moment*. New Jersey: Princeton University Press.
- POCOCK, J. G. A. (2002). Afterword - The Machiavellian Moment. En *The Machiavellian Moment* (2016). Princeton University Press.
- POCOCK, J. G. A. (2017). Afterword: The Machiavellian Moment. A Very Short Retrospect and Re-Introduction. *History of European Ideas*, 43(2), 215-221.
- RALL, D. (1993). *En Busca del Texto. Teoría de la Recepción Literaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROSEN, S. (1991). Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos. En C. Hilb (Ed.), *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad* (2011). Buenos Aires: Prometeo.
- SASSO, G. (1961). Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, 15(51).
- SASSO, G. (1986). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Napoles: R. Ricciardi.
- SCHAEFER, D. (1974). The Legacy of Leo Strauss. A Bibliographic Introduction. *The Intercollegiate Review*, Summer, 139-148.
- SCHAEFER, D. (1994). Shadia Drury's Critique of Leo Strauss. *The Political Science Reviewer*, 23(1).
- SCHALL, J. V. (1991). A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas Aquinas. *The Review of Politics*, 53(1), 126-145.
- SCHRAM, G. N. (1987). Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity. *Modern Age*, Summer/Fal, 261-266.
- SKINNER, Q. (1966). The Limits of Historical Explanations. *Philosophy*, 41(157), 199-215.
- SKINNER, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3-53.
- SKINNER, Q. (1975). Hermeneutics and the Role of History. *New Literary History*, 7(1), 209-232.
- SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2, The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (1981). *Machiavelli*. New York: Hill and Wang.
- TANGUAY, D., & NADON, C. (2007). *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press.

- TARCOV, N. (1982). Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince. *Ethics*, 92(4), 629-709.
- TARCOV, N. (1983). Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. *Polity*, 16(1), 5-29.
- TARCOV, N. (1991). On a Certain Critique of Straussianism. *The Review of Politics*, 53(1), 3-18.
- TARCOV, N., & PANGLE, T. (1987). Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy. En L. Strauss & J. Cropsey (Eds.), *The History of Political Philosophy*. (3^a ed.) Chicago: University of Chicago Press.
- TOLLE, G. J. (1988). Review: Leo Strauss: Unmasked or Distorted? *The Review of Politics*, 50(3), 467-470.
- VAUGHAN, F. (1976). On "An Exchange on Strauss's Machiavelli". *Political Theory*, 4(3), 371-372.
- VÉDRINE, H. (1983). Review of *Pensées sur Machiavel*, traduit par Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 173(1), 97-99.
- WARD, J. F. (1981). Experience & Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss. *Polity*, 13(4), 668-687.
- WILLS, G. (1959). The Prince of Darkness. *National Review*, June, 122-123.
- WINIARSKI, W. (1963). Niccolò Machiavelli. En L. Strauss & J. Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy* (1.^a ed.). Chicago: Rand McNally.
- YAFFE, M., & RUDERMAN, R. (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Palgrave Macmillan US.
- ZUCKERT, C., & ZUCKERT, M. (2006). *The Truth about Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press.