

HISTORIA Y POLÍTICA EN PERSPECTIVA. ENTREVISTA A QUENTIN SKINNER*

FRANCISCO QUIJANO**
GEORGIOS GIANNAKOPOULOS***

Quentin Skinner es uno de los autores contemporáneos más destacados en el terreno de la historia intelectual y del pensamiento político. Desarrolló su carrera en la Universidad de Cambridge, donde durante varios años ocupó la cátedra *Regius* de Historia Moderna. Actualmente es titular de la cátedra *Barber Beaumont* en la universidad londinense Queen Mary.

Skinner es uno de los principales representantes de la llamada “Escuela de Cambridge”. Su propuesta teórica y metodológica parte del supuesto de que todo texto político está inserto dentro de una polémica y que el trabajo principal de quien lo estudia debe ser reconstruir el contexto de esta polémica, particularmente el lingüístico, intentando con ello comprender lo que “está haciendo” el autor con el texto dentro de ella.

* Traducción del inglés de Alistair McCreddie. Publicado en *Journal of Intellectual History and Political Thought* (revista electrónica), vol. I, núm. 1, octubre, 2012, pp. 7-31 [<http://historyofpoliticalthought.squarespace.com/storage/On%20Politics%20and%20History.pdf>]. Una traducción al griego fue publicada en *Sygyxrona Themata*, núms. 118-119, julio-diciembre, 2012, pp. 36-47.

** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, fquijanov@gmail.com

*** School of History, Queen Mary University of London, giannakopoulos.george@gmail.com

Desde esta perspectiva, desarrolló importantes estudios de la filosofía política de la modernidad temprana, en particular del pensamiento de Maquiavelo y Hobbes. Asimismo, ha sido una preocupación a lo largo de su vida el estudio de las diversas formas en que conceptos como el de libertad y Estado se han utilizado por distintos autores y tradiciones.

En la actualidad, los intereses académicos del profesor Skinner se centran en dos grandes campos. Por un lado, sigue escribiendo en torno al problema de la teoría del Estado y recientemente ha coordinado obras sobre la soberanía y la relación de la familia con el Estado. Por otro lado, está interesado en el estudio de la forma en que se recuperó la retórica clásica dentro del Renacimiento. Tras haber estudiado las relaciones entre retórica y filosofía en el pensamiento de Hobbes, ahora analiza los usos de la retórica en la literatura dramática, particularmente en las obras de Shakespeare.

En esta entrevista, realizada en Londres en dos sesiones en julio del 2011, el profesor Skinner aborda diversos temas relacionados con su forma de ver la historia, la relevancia de ésta dentro del estudio del pensamiento político y su relación con algunos problemas de la actualidad.

..

Cuando se le pide definir su quehacer intelectual, normalmente se refiere a usted mismo como “historiador de la filosofía moral” o como “historiador del pensamiento político”. ¿Ve alguna distinción entre estos dos términos, o con otros términos que ha usado a través de los años? Desde una perspectiva más general, ¿cómo concibe su forma de abordar el pasado?

Considero que estos cambios de terminología reflejan mis intenciones polémicas en diferentes momentos, además de evidenciar la evolución en la configuración de las disciplinas mismas durante mi vida. Al inicio me refería a mí mismo como historiador del pensamiento político, pero esto se debía a una perspectiva tal vez un poco estrecha que tenía. Me educé en la Universidad de Cambridge y desde temprana edad me dediqué allí a la docencia. Una de las clases de licenciatura que impartía se

llamaba “La historia del pensamiento político”. Dentro de la universidad existía la preconcepción de que debía haber personal con pericia en esa materia, y la generación que me precedía tenía algunos ejemplos muy distinguidos, entre ellos Peter Laslett y John Pocock. Por lo anterior, la universidad consideraba que la historia del pensamiento político era simplemente otro tipo de historia y yo felizmente compartía esa opinión.

Después, y en especial cuando estudié el Renacimiento, comencé a sentir que no es posible definir una distinción interesante entre la filosofía moral y la filosofía política. Si investigas la filosofía política renacentista, normalmente estudias la teoría de la virtud, pero esto también podría denominarse el estudio de la filosofía moral, y por ende solía referirme a mí mismo en esos términos, como bien dicen. Hoy en día me inclinaría más hacia el énfasis en las diferencias, aunque en realidad prefiero no usar ninguno de los dos términos. Generalmente me describo como historiador intelectual. A eso me refiero cuando digo que mis elecciones reflejan en parte la configuración y reconfiguración de las disciplinas. El estudio de la historia intelectual —lo cual sencillamente significa el estudio de las ideas que encontramos en el pasado— ha crecido enormemente en importancia y en reputación durante la última generación. En especial después del declive de la historia social y económica marxista, muchos historiadores se han etiquetado como historiadores culturales, y entre ellos hubo cierto número que escribía lo que llamo historia intelectual. Supongo que si me preguntaran, así me gustaría describirme ahora.

En cuanto a mi forma de abordar estas cuestiones, quisiera repudiar el título de la historia de las ideas. Es cierto que usé esa terminología en algunas de mis publicaciones de la década de 1960, pero fue más bien con una intención un tanto irónica. En aquel entonces, si hablabas sobre la historia de las ideas, normalmente te identificabas como alguien que creía en lo que Arthur Lovejoy había llamado las “ideas unidad” y por tanto las buscaba en toda la historia de la cultura occidental.¹ Por supuesto, esto era lo contrario al enfoque que yo quería favorecer. Siempre

¹ La obra más conocida de Lovejoy es su trabajo *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936). El asunto de las “ideas unidad” o “ideas-fuerza” es tratado especialmente en su artículo “The historiography of ideas” (1938).

he querido sostener, tal como lo expongo en el ensayo que publiqué con el título “Meaning and understanding in the history of ideas”,² que nunca debemos pensar en nosotros mismos como estudiantes de ideas, sino de los usos que se les da a esas ideas en las indagaciones polémicas y en los argumentos políticos.

Usted sostiene que los historiadores siempre deben estar dispuestos a preguntarse cuál es el propósito o el objetivo de sus estudios históricos, y cuál se supone que sería el uso práctico en la actualidad de sus investigaciones del pasado. ¿De qué manera aborda estas cuestiones en su propia investigación?

Mi opinión sobre lo que denominé —tal vez de manera grandilocuente— los “propósitos prácticos” surge del hecho de que al emprender una crítica de nuestros conceptos morales y políticos, y al producir una crítica filosófica sobre la manera en que se comprenden e implementan, simultáneamente siempre incurrirás en la tarea de replantear la legitimidad de ciertas normas sociales y políticas. Estoy en total desacuerdo con el punto de vista de los seguidores de Wittgenstein, quienes sostienen que la filosofía deja las cosas como son. Como lo dijo una vez, de manera muy concisa, Alasdair MacIntyre: “la filosofía deja todas las cosas como son, a excepción de los conceptos”.³ La filosofía, tal como la practico, es el estudio de las críticas de los conceptos. Si criticas nuestra comprensión de un concepto como la libertad, y si desafías nuestro discurso sobre el rango de referencia de dicho concepto, al mismo tiempo estás cuestionando si ciertos pactos que ahora entendemos como libres, tal vez no lo sean tanto. Si eres capaz de convencer a las personas de la utilidad de tu análisis contradictorio, las habrás convencido de cambiar su opinión sobre su mundo social, y cuando esto ocurre pueden inclinarse a pensar que algunos elementos de ese mundo que ellas consideraban legítimos en realidad no lo son, o viceversa.

² Publicado por primera vez en 1968. Hay traducción al español, Skinner, 2000: 149-191. Fue reeditado con cambios significativos y publicado en Skinner, 2002: 57-89.

³ Esta idea aparece en MacIntyre, 1966.

Para dar un ejemplo concreto sobre la practicidad, mi amigo y colega Philip Pettit tiene una relación extraordinaria con el presidente de España, José Luis Rodríguez Zapatero.⁴ El presidente Zapatero leyó la obra *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, de Philip, cuando se publicó en 1997;⁵ cuando Zapatero asumió la presidencia, invitó a Philip a España a examinar con su gabinete cuáles serían las instituciones que tendrían que cambiar, sobre la base de su interpretación de la libertad como la ausencia de dominación en lugar de la ausencia de la interferencia. Se le pidió a Philip proporcionar una especie de guía sobre los acuerdos que serían deslegitimados con la aceptación de esa interpretación de lo que es un concepto fundamental en nuestras vidas políticas. Lo asombroso fue el grado hasta el cual la revolución social que impulsó Zapatero fue predicada conforme a este concepto de la libertad y la ciudadanía. Esto es un ejemplo sumamente práctico sobre la manera en que una crítica filosófica ayudó a generar un programa de reforma.

Dentro del contexto de la “crisis” actual en las Humanidades, asevera que la investigación humanística puede (y debe) acatar los estándares más “rigurosos” y “filisteos” de la “utilidad”. ¿Qué quiere decir con esto? ¿Acaso es este esclarecimiento del uso práctico de algunas de las disciplinas humanísticas la única forma de defender el campo de la investigación humanística en su totalidad? ¿Cómo debemos montar una defensa más eficaz de las Humanidades dentro de esta coyuntura?

Éstas son cuestiones apremiantes y me da gusto tener la oportunidad de opinar algo al respecto. Estoy consciente del hecho de que tratar de analizar estos temas tan amplios de forma concisa me puede limitar a argumentos que suenan como una serie de clichés. No obstante, de entrada permítanme comentar que al contestar la pregunta anterior, intenté se-

⁴ La entrevista fue realizada cuando Zapatero aún era presidente de España, cargo que terminó el 21 de diciembre de 2011.

⁵ Hay traducción al español bajo el título: *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1999).

ñalar cómo el tipo de estudio que a mí me interesa puede ser una materia práctica. No es fácil que así sea; creo que el logro de Philip Pettit es sorprendente, pero puede ser el caso, como lo demuestra el ejemplo.

Ciertamente, esto no debe ser la única razón —ni siquiera la principal— para dedicarse a la investigación humanística. Así que, ¿cuáles deben ser nuestros motivos para emprender este tipo de estudios en estos tiempos de crisis? En lo personal considero —aunque como ya confesé estoy a punto de decir un cliché— que necesitamos a las humanidades para sentirnos a gusto en nuestra propia cultura. Tengo en mente dos cosas al hacer esa declaración. El primer punto es que en Europa, como en todas las grandes culturas, hemos heredado tradiciones extraordinariamente ricas y complejas, tanto en la pintura y la arquitectura, como en la literatura y la filosofía. Como parte de sentirnos cómodos en nuestro mundo, necesitamos valorar estas tradiciones para no andar por la vida con los ojos cerrados, por así decirlo, sin percibir los logros culturales que nos rodean. Por ende, necesitamos dentro de nuestra cultura a personas con conocimientos profundos sobre este legado de pintura y de arquitectura, de religión y de filosofía, quienes nos lo puedan explicar y lo mantengan con vida.

Mi segundo punto es que nuestra relación con estas tradiciones no es inmutable. No quiero decir que simplemente hacen falta unas cuantas guías turísticas que nos ayuden a no perdernos en Estambul o Roma, o en cualquier otro polo cultural de Europa. También tenemos la necesidad de aprender más sobre estas culturas, de ir mejorando nuestro entendimiento. Por lo tanto, no debemos apreciar solamente el estudio humanístico; requerimos la investigación. Si consideras, por ejemplo, el lugar que ocupa la música en nuestra cultura, uno de los aspectos más relevantes de la musicología contemporánea es que existen grandes áreas de la música de la modernidad temprana que hace apenas dos generaciones casi no se comprendían, y ahora forman parte central del entendimiento de nuestra cultura. Esto solamente ha ocurrido porque los estudiantes entran en las bibliotecas y hallan las óperas perdidas de Vivaldi, porque reconstruyeron la obra de Monteverdi, pues dilucidaron cómo se tocaban en realidad las óperas de Händel. No se sabía nada de esto cuando yo era joven, pero si hubieras asistido el año pasado a los conciertos Promenade en Londres, hubieras escuchado cómo las *Víspe-*

ras de Monteverdi llenaban la sala de conciertos más grande de Inglaterra. Las Humanidades no deben considerarse solamente como el repositorio del conocimiento ya existente sobre nuestra cultura. Al contrario, son los medios por los cuales podemos continuamente extender y profundizar lo que sabemos al respecto.

Ha criticado consistentemente el enfoque “anticuario” hacia la historia, es decir, pensar que el simple hecho de preservar el conocimiento del pasado tiene valor en sí. En contraste, confesó que las motivaciones morales y políticas más extensas afectan su selección de temas de investigación. ¿Estas motivaciones también afectan la manera de tratar estos temas y su enfoque general hacia los estudios históricos?

Gracias. Ésa podría interpretarse como una pregunta bastante hostil. Me gusta mucho la distinción que establecen entre la motivación para la selección de los temas y la manera en que los tratamos. Permítanme de entrada decir que sí creo —aunque sea un punto de vista no muy popular dentro de mi profesión— que la profesionalización del estudio de la historia y el gran número de personas que ahora son historiadores conllevan un peligro: a veces parece que es suficiente entretenernos con debates que sencillamente surgen al interior de la disciplina, y de esta manera la gente nunca se pregunta —porque no *tiene* que hacerlo— si estos debates tienen alguna importancia más amplia. Cuando existe un debate interno en alguna disciplina, siempre se interesarán las revistas especializadas y siempre podrás publicar artículos que se enfocan y cuestionan los términos de esos debates. En ocasiones esto es algo positivo, pero también nos arriesgamos a dejar de hablar con todos excepto con nosotros mismos.

Para darles una respuesta más directa a la pregunta, creo, por supuesto, que debemos aplicar nuestros propios valores cuando seleccionamos las materias que estudiamos. ¡Definitivamente sería muy extraño si aplicáramos los valores de otra persona! Hay un punto general que debemos señalar aquí: existe una clase de idealismo (en el sentido filosófico) alrededor de la historia que yo adopté. La historia no está allá afuera esperando que nosotros la descubramos. Nosotros escogemos los temas a investigar. Escogemos las preguntas que queremos hacer. Escogemos

los medios para abordar y tratar esas preguntas. Únicamente empezamos a ver las evidencias después de tomar todas estas decisiones. No existe nada allá afuera que podamos redescubrir de forma pasiva. La empresa en su totalidad es inventada, porque nosotros somos los que decidimos en qué consiste la historia. Por esto, inevitablemente representa la expresión de nuestros valores; es imposible que sea otra cosa.

Pasando al otro punto que mencionan, tal vez sea inevitable, como consecuencia de lo anterior, que nuestros valores afecten —o, incluso, contaminen— la forma en cómo los temas escogidos son tratados. Esto también puede ser ineludible, parecería serlo, si vemos la historia de la publicación de la historia. Es muy evidente que la forma en que se enmarca la historia de mi propio país sirve para fines políticos. En la modernidad temprana, gran parte de la historia se presentaba de una manera francamente ideológica; es decir, se diseñó para apoyar ciertas posiciones que en la sociedad de ese entonces eran atacadas políticamente. A lo mejor siempre hacemos algo por el estilo, pero si es el caso, es mejor estar conscientes de ello y espero que no hagamos solamente eso. Ya cuando tengamos seleccionados nuestro tema y las preguntas que queremos hacer en torno a él, debemos esforzarnos lo más que podamos para darles un tratamiento a esas preguntas para estar acorde con sus propias condiciones, es decir, desde la perspectiva de la sociedad en la que esas preguntas tienen su origen. Si no hacemos esto, nuestra historia simplemente se convierte en un espejo donde nos admiramos a nosotros mismos. Quiero terminar mi respuesta a esta pregunta con algo que comenté al principio; cuando digo que existe el riesgo de que los historiadores sólo se hablen a sí mismos y de que puedan verse atrapados en debates que no son de mucho interés más allá de la disciplina, no quiero argumentar que los historiadores deben básicamente escribir libros para grandes audiencias populares, lo cual es algo que se ha vuelto muy de moda en la cultura académica angloparlante, no creo eso en absoluto. Pienso que los historiadores deben intentar, en la medida de lo posible, crear nuevos conocimientos con investigaciones originales. Después de todo, la historia popular que abunda en nuestras pantallas de televisión y en las librerías de los aeropuertos depende totalmente de la investigación de este tipo, y sin ella no podría existir.

También creo que la distinción común entre las obras de historia profesional que nadie lee y las obras de historia popular con grandes públicos es, en sí, una dicotomía errónea. Si escribes obras históricas que son interesantes para la gente, la cantidad de traducciones y la cantidad de lectores que tienen son asombrosas. Yo no estoy entre los autores que tienen las obras más leídas, pero mis publicaciones las encontrarás traducidas en dos docenas de idiomas diferentes y uno de mis libros vendió más de 100 mil ejemplares. Lo menciono, no para fanfarronear, sino para cuestionar la supuesta distinción entre la historia académica, que es lo único que intento producir, y la historia popular, que se supone es el único tipo de historia que alcanza un público amplio.

Usted es considerado como uno de los representantes más destacados de la llamada “Escuela de Cambridge”, al mismo tiempo, expresó dudas sobre su existencia, en el sentido formal del término. ¿Existe alguna justificación, ya sea institucional o metodológica, que sostenga el concepto de esta “Escuela”?

Si hay alguna forma de justificar la noción de esta escuela, solamente puede existir en el ámbito de la metodología. Yo diría que hay una idea básica que está asociada con cierto número de los académicos quienes en algún momento trabajaron en la Universidad de Cambridge, y que podría interpretarse como una característica distintiva de una “Escuela de Cambridge”. La idea es que la filosofía no es una materia que pueda definirse de acuerdo con su enfoque en ciertas preguntas que se considera delimitan la filosofía, y a las cuales diferentes filósofos proponen diferentes respuestas. Más bien, la filosofía debe considerarse como una materia en la que las preguntas, así como las respuestas, cambian incesantemente, y donde el objetivo es determinar qué preguntas específicas eran de interés durante diferentes periodos en la historia de la filosofía. Cuando piensas en personas de la generación pasada, cuyos nombres eran asociados con la “Escuela de Cambridge”, definitivamente adoptaban este enfoque. Hay dos nombres en especial, que ya mencioné: Peter Laslett y John Pocock. No hay ninguna duda que algunas personas de mi generación —siendo el más importante John Dunn— recogieron y pro-

movieron estas ideas con argumentos similares que, a mi parecer, eran muy acertados.

Sin embargo, no todo el mundo en Cambridge estuvo de acuerdo con nosotros, e incluso algunos de los que sí estuvieron de acuerdo se daban a sus tareas sin mucho reflexionar. John Pocock siempre se preocupó muchísimo por la metodología, mientras que Peter Laslett no. Él echaba para adelante sus proyectos, más o menos dentro de la tónica que ya describí, pero no creo que en ningún momento haya creado una teoría al respecto, ni era una persona interesada en las cuestiones metahistóricas o filosóficas —al menos en las obras que publicó— de la misma manera que manifiestamente sí lo eran John Pocock y después John Dunn. Además, estos enfoques que estoy describiendo realmente no pueden emplearse para aislar algo que podríamos llamar la “Escuela de Cambridge”. En primer lugar, el filósofo dentro de la tradición angloparlante que más se asociaría con los principios en cuestión sería Robin George Collingwood, quien después de todo era catedrático en filosofía en la Universidad de Oxford, no de Cambridge. Más aun, el mismo Collingwood fue fuertemente influido por una escuela idealista de filosofía, que tenía sus raíces principalmente en Italia. Claramente su héroe era Benedetto Croce. Si existe tal cosa como una “Escuela de Cambridge”, no está constituida sólo por personas de esa universidad.

Al hablar en retrospectiva sobre su vida académica, y sobre el movimiento que nos acaba de describir, hizo hincapié en que su principal preocupación durante la década de 1960 era desafiar otros modos ahistóricos o reduccionistas de investigación histórica. Tomando en cuenta los debates que fueron propiciados por sus estudios, tanto los históricos como los teóricos o metodológicos, ¿cuáles considera que son hoy los retos más importantes que enfrenta esta forma de pensamiento histórico?

Existen varios retos para esta forma de pensamiento y son graves, pero no creo que sean intelectualmente serios. Hay tres retos a los cuales se enfrenta a menudo cualquier persona que practica la historia intelectual. El primero, que es especialmente prevalente en Estados Unidos, sostiene que este tipo de pensamiento histórico es inaceptablemente

elitista porque estudia textos particulares con un alto grado de complejidad, que no se han estudiado por muchos y que se han comprendido mal. Este argumento se presenta como si fuera democrático; nos dicen que debemos estar estudiando la vida y las actitudes de las personas comunes y corrientes en el pasado. Es innegable que bajo ese estandarte se han publicado algunas obras muy importantes de historia social durante la pasada generación, pero también existe el riesgo de que seamos demasiado condescendientes. En mi experiencia, muchos estudiantes realmente disfrutaban el reto de las ideas filosóficas difíciles, y sentirían que les estuviéramos haciendo de menos si les dijéramos que el interés que tienen es simplemente elitista. Opino que debemos tener cuidado de no desanimar a las personas que quieren estudiar conceptos filosóficos con argumentos falaces sobre su supuesta falta de importancia, porque nunca fueron importantes para la gran mayoría de las personas. Si analizas bien esa visión, llegas a la conclusión de que las filosofías sólo pueden ser importantes si son populares, pero seguramente nadie cree eso.

El segundo reto que enfrentan las personas que escriben esta clase de historia proviene de la crítica cultural posmoderna. Nos informan a menudo que este tipo de estudio histórico simplemente no es realizable. Constituye un error intelectual, dicen, suponer que es posible redescubrir las preguntas que la gente se hacía en el pasado o las intenciones en las que se fundamentan sus obras. En lo personal, pienso que esta crítica dice algo muy interesante y me es de mucho beneficio. Si alguien llegara a suponer que los significados que nosotros atribuimos a los textos que estudiamos son los mismos que concebían sus autores, eso, por supuesto, sería un terrible error. Existen muchos significados dentro de los textos que sus autores no tenían intención de plasmar, pero que a pesar de ello siguen siendo significados de esos textos. Por eso, sin duda, debemos enfocarnos en los textos mismos, más que en sus intenciones, e indudablemente debemos gozar las ambigüedades que, como principal logro, nos hace notar la crítica cultural posmoderna.

No obstante, corremos el peligro de cometer un grave error, y sin duda habrá críticos culturales posmodernos que lo habrán hecho. El error es suponer que el argumento anterior vuelve ilegítima cualquier discusión de la intencionalidad. Cuando estudias el tipo de historia que yo estudio, las preguntas sobre la intencionalidad que te interesan no se tratan de

cómo la intención se relaciona con el significado. Más bien son preguntas sobre la intención con que ciertos argumentos se hicieron, es decir, las intenciones que se incorporan en los textos. Ahora bien, muchas veces se responde que éstas son imposibles de recuperar pues las intenciones son entidades mentales. Existen solamente al interior de las cabezas de las personas, ¿y cómo esperas meterte en la cabeza de algún autor que murió hace mucho tiempo? Pero eso es un gran error. Las intenciones de este tipo no están en la cabeza de nadie; están en la arena pública. La forma de decodificar las intenciones con las cuales se escribe un texto —las intenciones incorporadas en el texto— es comparándolo con otros y analizando el papel que juega cada uno, es decir, qué tipo de intervención constituiría.

La tercera crítica con la que se encuentra uno es, creo, lamentable, pero mis estudiantes la enfrentan mucho en los departamentos de historia. Se argumenta que la historia intelectual abarca solamente el estudio de los textos, y por lo tanto no es historia real. La historia real, dicen, se interesa en las personas, las instituciones y las formas que tienen de interactuar unas con otras. Nos encontramos con esta crítica todo el tiempo, pero a mí no me parece intelectualmente interesante en lo más mínimo como argumento. Lo único que hace es reimponer un concepto tradicional de lo que cuenta como historia y luego aprovechar esa concepción con el único fin de excluir la historia intelectual. No es un argumento, simplemente es la expresión de un prejuicio.

Usted ha insistido en el valor de trazar genealogías de conceptos para el estudio de la historia del pensamiento político. Además, en uno de sus últimos ensayos presentó un estudio genealógico del Estado moderno, en el que analiza problemas como el de la soberanía y representación política.⁶ Quisiéramos enfocarnos ahora en estas cuestiones, pero antes de cambiar de tema nos gustaría hacerle una pregunta más general: ¿Por qué las genealogías? ¿Cuáles son las ventajas de un “enfoque genealógico” hacia la historia?

⁶ Skinner, 2011.

El concepto de genealogía que empleé en algunas de mis investigaciones actuales es bastante general y sencillo. Nunca fue mi intención dar a entender que existe una relación particularmente estrecha entre éste y el concepto de genealogía como lo entienden Nietzsche y sus seguidores, como Foucault. He perdido interés en la discusión —en la que participaron con mucho ánimo algunos críticos míos— que trata de establecer si mi análisis se adhiere a la filosofía de Foucault o constituye una mala interpretación de ella; o si retoma el pensamiento de Nietzsche o lo malinterpreta.

Lo único que quiero decir sobre la genealogía es que, cuando nos enfrentamos a los intentos de proponer definiciones de conceptos altamente generales y normativos —como libertad o Estado— es de mucha utilidad recordar algo que Nietzsche ciertamente enfatizó: los conceptos que tienen mucha historia y que llevan mucho tiempo inmersos en debates ideológicos forzosamente eluden las definiciones. Si durante su historia fueron muy controversiales, es imposible que tengan definiciones neutras porque siempre existirá el debate alrededor de ellas. Esto me parece una observación muy perspicaz, y sin duda muy ilustrativa de la filosofía de Nietzsche. El efecto de aceptarla, como yo la acepto, es el simple abandono de cualquier intento de escribir grandes narrativas de nuestros conceptos clave; nos vemos obligados a conceder que muchas veces solamente podemos escribir genealogías en las que se demuestran los diferentes usos ideológicos de los conceptos que nos interesan.

Retomando este principio, de que los conceptos solo tienen historia, nos gustaría acercarnos al tema del Estado moderno, ¿de qué manera podemos comenzar a contar la historia del Estado moderno tomando en cuenta los usos predominantes y marginales del concepto “Estado” en nuestro discurso político actual?

Esta pregunta sigue la anterior muy oportuna y naturalmente, y tienen toda la razón cuando dicen que el uso predominante del término “Estado” margina los entendimientos normativos tradicionales de la palabra. Es muy notorio que en el discurso político actual, al menos en el periodismo angloparlante, hablamos mucho del Estado, pero usamos la frase simplemente para referirnos a las instituciones y a los aparatos de go-

bierno. El Estado se ha vuelto meramente un sinónimo de gobierno y esto representa, a mi forma de ver las cosas, una tremenda pérdida.

Me preguntan de qué manera podemos contar la historia de esta desgracia. Yo quisiera recalcar nada más tres puntos. En primer lugar, el concepto se formuló originalmente para distinguir entre los jefes de Estado y las masas populares. En su texto clásico *The King's Two Bodies* (1957),⁷ Ernst H. Kantorowicz planteó la noción de que cualquier monarca tiene un cuerpo natural, pero también un cuerpo ficticio en su calidad de jefe de Estado. El vocabulario del Estado en el discurso europeo occidental nació como una forma de hablar de esa relación entre cabeza y cuerpo. En segundo lugar, esa visión fue desafiada por el argumento radical que sostenía que el cuerpo del pueblo no necesita cabeza. El cuerpo popular es considerado en sí como el portador del poder soberano. Supongo que el mayor defensor de esta tradición es Rousseau en *El contrato social*. Mientras tanto, en tercer lugar, la misma visión de Estado fue cuestionada en lo que a mí todavía me parece la interpretación más interesante del Estado en la Europa Occidental. Esta concepción surgió del derecho público durante el siglo XVII, y tuvo como principales defensores a Hobbes y a Pufendorf; se desarrolló dentro de la tradición del derecho público que va desde Pufendorf hasta Vattel y eventualmente a Hegel. Esta tradición distingue el Estado tanto del pueblo, los gobernados, como de los soberanos, los gobernantes. Asevera que el Estado es una persona aparte, una persona ficticia —aunque en el caso de Hegel es una persona real— que debe ser representada por quien gobierna. El mérito de esta forma de ver el Estado, que he intentando resucitar en mis publicaciones recientes, es brindar las herramientas para hablar de la legitimidad de las acciones gubernamentales. Desde este paradigma, la acción gubernamental solamente es legítima cuando sirve para promover el interés del Estado, es decir, el interés del pueblo como un todo.

Dentro de la teoría política contemporánea hay un debate sobre la desaparición de la soberanía y del Estado. Algunos

⁷ Hay traducción al español titulada *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1985).

académicos afirman que, en virtud del crecimiento de las organizaciones internacionales y de las entidades multinacionales, el Estado moderno ha perdido su capacidad de tomar decisiones soberanas; otros divisan variedades más “cosmopolitas” o “radicales” de democracia que no se centran en el Estado-nación como principal ruedo político. ¿El Estado soberano moderno se encuentra actualmente en una fase de decadencia? ¿Qué teoría de la soberanía debemos adoptar, dados los debates en curso?

Si me preguntan si el Estado-nación moderno está en declive, la respuesta obvia sería que sin duda parece ser el caso. Como mencionan, las organizaciones internacionales ahora tienen prioridad sobre los estados soberanos. Estamos muy familiarizados con esta situación en Europa, donde tenemos el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en Estrasburgo y la Corte Internacional de Justicia de La Haya. Las jurisdicciones de ambas cortes prevalecen sobre las jurisdicciones de los Estados-nación individuales; estos últimos deben acatar los fallos de aquellas instituciones. Simultáneamente, como bien indican, las organizaciones internacionales reclaman su primacía sobre los Estados-nación. Es más, algunas compañías multinacionales han demostrado que gozan de una posición desde la que pueden desafiar a los Estados-nación, sobre todo en los países en desarrollo. Allí vemos que las empresas multinacionales a veces fijan las condiciones de inversión y de empleo, y tienen el poder de amenazar con el retiro de su inversión de los Estados locales con la correspondiente eliminación de fuentes de empleo, si sus demandas no son satisfechas, aun cuando esas demandas son contrarias a las prioridades de los Estados. En conclusión, sí, parecería que el Estado se encuentra en una fase de decadencia.

No obstante, quisiera expresar al menos dos argumentos que contradicen este punto de vista. Recientemente, se ha demostrado que la muerte del Estado es una idea un tanto exagerada. Digo “recientemente” porque en 2007, cuando surgió la crisis crediticia en Estados Unidos, cuando los bancos dejaron de prestarse dinero y, un año después, cuando el sistema capitalista estadounidense llegó al borde del colapso, ¿quién asumió la responsabilidad de actuar como prestamista de último recurso, aún bajo el régimen conservador de George W. Bush? El Estado. Lo mismo pasó en

varios países europeos. Fue el caso del Reino Unido, que de hecho fue el primero de los Estados occidentales endeudados en insistir que la única forma de sortear el colapso del sistema bancario era nacionalizar la banca. Obviamente los estadounidenses no hablaron directamente del Estado, y los británicos no dijeron de forma abierta que estaban nacionalizando los bancos, pero en efecto eso es lo que sucedió. De pronto pudimos ver la realidad detrás de las muchas ridiculeces que se han comentado sobre la naturaleza global de todo y el fin de los Estados-nación. Los Estados siguen imprimiendo el dinero, aplicando los tratados, haciendo las guerras, encarcelando a sus ciudadanos y recaudando los impuestos. Más allá de los Estados, no existe otra institución en el mundo que haga todas estas cosas. Si conocieras una persona sin ciudadanía y sin pasaporte, y le dijeras que el Estado ya no existe, esa persona seguramente tendría algunas opiniones fuertes al respecto.

También quisiera comentar que es un gran error suponer que el fin de la soberanía de los Estados, en el sentido tradicional de que éstos podían hacer dentro de sus fronteras lo que les daba la gana, es lo mismo que la deconstrucción del Estado. Cuando Foucault dijo, en su famosa entrevista de 1980, que en la teoría política debemos aprender a “cortarle la cabeza al rey”, es decir, dejar de debatir sobre la soberanía, él entiende que está deconstruyendo el concepto del Estado.⁸ Sin embargo, si consideras el concepto de Estado que intento expresar, es decir, que se erige con el nombre de una persona ficticia representada por el gobierno para el bien común del pueblo, es evidente que en ese caso las acciones de los Estados son simplemente las acciones legítimas de los gobiernos. El rango de las acciones que los gobiernos pueden tomar con esos propósitos en mente sin duda se ve restringido, pero de todas formas cuando esas acciones se llevan a cabo, son las acciones del Estado. Por esto, no tiene mucho sentido hablar de la muerte del Estado.

Cambiando de enfoque hacia los temas políticos de hoy, hemos visto disturbios sociales y movimientos sociopolíticos en muchas partes del mundo occidental (Grecia, España, Reino Unido, Estados Unidos, México), los cuales, a pesar

⁸ La entrevista puede ser consultada en Lotringer, 1984.

de las grandes diferencias de contexto, parecen tener un elemento en común: la percepción general de que los gobernadores y los políticos no representan a los ciudadanos. Usted exploró el problema de la representación política en sus estudios sobre la libertad, Hobbes y el Estado moderno. ¿Qué opina acerca de las formas en que el problema de la representación política se negocia hoy en día, y qué relevancia cobra el estudio del pensamiento político de la modernidad y de la modernidad temprana dentro de este contexto?

Estoy de acuerdo por completo en que actualmente la gente no se siente representada de forma adecuada. Esto es sin lugar a duda el caso en mi país y me parece que la percepción es bastante generalizada. Tenemos un ejemplo muy obvio en estos momentos que es, como mencionan, el caso de Grecia. Allí vemos manifestaciones a gran escala en las calles, donde participan personas que sienten que la clase política perdió su legitimidad. En el caso del Reino Unido, yo veo que existe una conexión entre esta percepción de pérdida de legitimidad y el hecho de que los sistemas modernos de gobierno representativo en Europa retomaron dos formas tradicionales de pensar en la representación, pero han relegado otros elementos, quizá debemos traer de nuevo a discusión. Éste es otro caso en que la historia y la teoría política son lo mismo.

Una de las tradiciones que invocamos de manera implícita en el debate político actual sostiene que cuando hablamos de representación, simplemente queremos decir el contar con el derecho, mediante sistemas de autorización, de hablar y de actuar en representación de otras personas. Si me das tu voto, yo seré tu representante. Existen dos dificultades aquí. La primera radica en que el grado de buena representación que se obtiene mediante el proceso electoral depende del sistema de votación que tienes. Hay una conexión aquí con un aspecto tradicional del concepto de la representación que nosotros hemos perdido: la noción de la representación como la ilustración o el retrato, es decir, no sólo el otorgarle a alguien un derecho sino el ofrecer una *representación* de esa persona. Esta imagen permite comprender que un buen sistema de gobierno representativo sería aquel donde son visibles todas nuestras opiniones, igualmente representadas. El resultado práctico de reintroducir esta imagen

sería obligarnos a reconsiderar nuestros sistemas de votación, y a preguntarnos hasta qué punto producen un retrato reconocible de las opiniones de la gente. En este país tenemos un sistema de escrutinio uninominal mayoritario que denominamos “*first past the post*”;⁹ con el gobierno de Margaret Thatcher en la década de 1980, este sistema produjo cambios asombrosos en el ámbito social, pero con el voto a favor de menos de 40% del electorado. Pienses lo que pienses de la revolución social que tuvo lugar, este caso no puede considerarse como un ejemplo de la representación democrática. Por lo menos en este país debemos buscar la forma de instituir un sistema más justo de representación si queremos contarnos entre los países democráticos del mundo.

La otra tradición que a menudo invocamos se asocia en particular con Edmund Burke; según él, cuando autorizamos a un representante —es decir, votamos por él— le asignamos el derecho de tomar sus propias decisiones sobre lo que más nos conviene.¹⁰ Esto elimina por completo una concepción opuesta sobre lo que significa la representación de una persona por otra, y la teoría política de Burke se diseñó precisamente con ese fin. De acuerdo con esta concepción opuesta, nombramos a nuestros representantes no para que ellos determinen lo que es mejor para nosotros, sino para que les podamos decir lo que pensamos nos conviene más. No puedo evitar concluir que las personas se sentirían mejor representadas si a ese concepto tradicional le concediéramos un lugar más sobresaliente dentro de nuestros procesos políticos.

Ciertamente, en años recientes ha existido la tendencia de darle más relevancia a esta tradición; lo vemos en particular en el caso de la importancia que cobraron recientemente las declaraciones de manifiestos electorales, donde los partidos políticos intentan atraer el apoyo del electorado haciendo promesas sobre las políticas que se consideran populares y las que intentarían implementar si fueran elegidos. Considero que algo más acorde con estos principios mejoraría la percepción de representación de la gente.

⁹ Sistema que otorga la victoria al candidato que tiene mayor número de votos, sin importar que tenga o no la mayoría absoluta. Es un sistema similar al que tenemos en México.

¹⁰ La idea fue expuesta por Burke, entre otros lugares, en su discurso pronunciado en Bristol en 1774, publicado posteriormente en 1854.

El problema, en este momento, reside en que el pueblo no tiene los medios de exigirle el cumplimiento de sus promesas a su gobierno. Recientemente, en mi país se dio un ejemplo muy evidente cuando se tomó la decisión de retirar aún más el financiamiento estatal de las universidades, lo cual contradice descaradamente una de las promesas principales que hizo uno de los partidos en nuestro gobierno de coalición durante las elecciones.

Permítanme un comentario final sobre las ideas tradicionales de representación y su pertinencia. Incluso antes de la democracia en la Gran Bretaña, siempre se le concedía al pueblo el derecho de presentar ante sus gobernantes una protesta formal en caso de tener alguna queja. Ahora, bajo el sistema democrático, las mismas personas que deben presentar las protestas de este tipo en representación del pueblo son, nada más y nada menos, los integrantes del órgano soberano por excelencia dentro del Estado. Nuestros gobiernos tal vez deben prestar más atención a este aspecto crucial de la democracia, y deben comprender que solamente se les puede pedir a las personas cierto grado de tolerancia para las políticas que les son impuestas en lugar de ser escogidas.

Otro fenómeno político reciente de gran importancia es lo que se ha llamado en el mundo occidental la “Primavera Árabe”, es decir, los sucesos que han tenido (y tienen) lugar en países como Túnez, Egipto, Libia, Yemen y Siria. Lo que estamos viendo en nuestras pantallas y en nuestros periódicos es un número creciente de personas que demandan un nuevo orden político más democrático, haciéndose visibles en los espacios públicos mediante el uso de nuevos medios de comunicación. Tenemos dos preguntas al respecto. ¿Qué opina de la forma en que fueron recibidos estos acontecimientos en el mundo occidental, especialmente en cuanto al “vocabulario” que se ha empleado para describirlos? ¿Estos sucesos ofrecen elementos para comprender de nuevas maneras la cuestión de la representación política?¹¹

¹¹ De julio de 2011, que fue realizada esta entrevista, a la fecha se han producido diversos cambios en la escena política y social de los países involucrados en la llamada “Primavera

Me gusta mucho su pregunta sobre el vocabulario usado para describir estos hechos. Después de ver la prensa y la televisión en mi país, me impacta sobremanera lo que a mi parecer es una gran confusión sobre la forma en cómo hablamos de lo sucedido. Algunos de los medios hablan de rebeldes; por ejemplo, muy a menudo describen la ciudad de Bengasi como una ciudad controlada por los rebeldes. Esto me parece desatinado, porque si decimos que estas personas son rebeldes, entonces le estamos concediendo un grado de legitimidad al régimen de Gadafi. Algunos que reconocen la complejidad del tema hablan de guerra civil. Por ejemplo, nos están diciendo ahora que lo que está pasando en Yemen es quizás una guerra civil. Pero tradicionalmente cuando hablamos de guerra civil hay por lo menos la implicación de que en ambos lados del conflicto pueden existir intereses legítimos. Me parece que no contamos con un vocabulario adecuado para describir lo que está sucediendo, y admiro mucho la intervención valiente del presidente Obama, quien dijo que la mejor posición que podemos adoptar frente a estos alzamientos es considerarlos movimientos democráticos que, como tales, merecen nuestro apoyo.

A pesar de lo anterior, me parece que surgen graves problemas para la llamada “comunidad internacional” sobre el tipo de apoyo que debemos estar brindando a la “Primavera Árabe”. En mi opinión, pasó algo desastroso en la teoría política durante la década de 1990, que se debió en parte a la influencia ejercida por los neoconservadores en Estados Unidos. Ellos empezaron a perseguir la idea, a grandes rasgos, de que en todo el mundo debería imponerse la democracia donde fuese posible. Esta noción sostuvo, y hasta cierto punto legitimó, la invasión de Iraq que emprendió Bush en 2003. Al mismo tiempo, y de forma preocupante, se suscitó una interpretación más liberal de este impulso hacia la democracia —lo que en la teoría de las relaciones internacionales de la década de 1990 se conoció como “intervencionismo liberal”—. Aquí se recurrió al concepto radical de un derecho humano universal para desafiar la soberanía de los gobiernos supuestamente despóticos. Aquí ya entra-

Árabe”. Estos cambios, evidentemente, no aparecen reflejados en el texto, no obstante, consideramos que las reflexiones realizadas por Skinner siguen siendo de gran relevancia y vigencia.

mos en terreno peligroso, porque ¿quién decide cuáles son los gobernantes déspotas? A veces la respuesta será obvia, pero aun cuando crees que puedes identificar los casos indiscutibles siempre existirá un doble estándar. Supongamos que identificas al gobierno de China o de Estados Unidos como régimen opresor; aunque fuera cierto, no creo que nadie invadiría ninguno de esos dos países en particular.

Durante este año [2011] hemos sido testigos de esta doble moral. Frente a la posibilidad de una verdadera masacre en Bengasi, los poderes de La Organización del Tratado Atlántico Norte (OTAN) decidieron tomar acción en lo que supongo debe llamarse un ejemplo del intervencionismo liberal. Sin embargo, no hubo ninguna decisión de intervenir en Bahréin. Uno no puede evitar pensar que, en este último caso, de haberlo hecho se hubieran molestado muchísimo los sauditas, y ningún país quiere que le suspendan el abastecimiento de petróleo. Tampoco parecería que habrá intervención en Siria, aunque al parecer el potencial de genocidio en ese país es igualmente o incluso más grave que en Libia. El doble estándar ha sido tan evidente que yo sospecho que terminará desacreditando por completo la noción del intervencionismo liberal, lo cual de alguna manera puede ser algo positivo.

También preguntaron si estos levantamientos ofrecen nuevas maneras de interpretar la representación. Uno de los puntos obvios que debemos comentar es que el problema, sobre todo en Libia, fue la falta de instituciones representativas. El régimen allí gira totalmente en torno a la persona de Gadafi, según entiendo, y no cuenta con ningún *corps intermédiaire* que hubiera podido reconocer Montesquieu. Es simplemente una autocracia sin instituciones representativas. Éstas tendrían que construirse, lo cual será una tarea muy importante dentro de la constitución de una nueva nación. Mientras tanto, hemos recordado un punto muy antiguo pero emocionante: si crees en la democracia, entonces crees que la soberanía pertenece al pueblo. Lo que estamos viendo en la “Primavera Árabe” es la valentía increíble de los ciudadanos que quieren recuperar su poder soberano.

Quisiéramos concluir esta entrevista haciendo referencia a una de sus contribuciones más originales en la teoría política, es decir, su análisis de la libertad. Una de las críticas más

importantes que ha dirigido hacia el liberalismo es el concepto empobrecido que éste tiene de la libertad, en especial si lo comparamos con la forma en que la interpreta la tradición neorromana o republicana. Usted ha sostenido que en la tradición liberal, los ciudadanos se consideran libres mientras no sufren interferencias injustas o innecesarias en la búsqueda de sus objetivos. En contraste, la tradición republicana sostiene que los hombres y las mujeres solamente son libres cuando viven en ausencia de dependencia, es decir, cuando los ciudadanos no están sometidos a ningún poder arbitrario o discrecional. ¿Cree que los problemas que hemos comentado en relación con la soberanía y la representación política tienen algún vínculo con este concepto empobrecido de la libertad sostenido por el liberalismo? ¿De qué manera nos ayudaría una teoría republicana de la libertad para afrontar estos problemas?

Yo creo que la teoría republicana sí puede ayudar. De ser así, sería por una implicación de esta teoría que ustedes han explicado, sobre la que quisiera decir algo. Cuando los estudiantes de la tradición republicana contrastan la libertad no con la interferencia sino con la dependencia de la voluntad de otras personas, uno de los puntos importantes sobre el estado de la dependencia que quieren traer a colación es la tendencia inevitable que tiene de generar la autocensura. Si tú vives enteramente a la merced de otra persona, si vives bajo un régimen de poder arbitrario que te hace depender por completo de las personas que ejercen ese poder, entonces existirán muchas cosas que no te atreverás a decir o a hacer. La razón de esto no es que sabes qué te pasará si las haces o las dices; más bien es que no sabes qué te puede pasar. Puede ser que no te pase nada; por otro lado, cuando el poder es arbitrario, también puede ser que arriesgues todo si hablas o actúas de acuerdo con tu conciencia. Como consecuencia, resulta casi imposible hablar o actuar según tus convicciones. Ésta es una de las maneras en que los gobiernos despóticos y tiránicos oprimen a los pueblos —con este miedo muy particular que crea la dependencia—. Eso es lo que opinaría el republicano sobre los regímenes sociales y políticos que estamos analizando.

Ahora bien, si todo lo anterior es cierto, me parece que hay tres niveles en los que la teoría republicana puede aportar algo de valor. El primero es el nivel social. Esta teoría nos recuerda que tenemos mucho menos libertad de lo que podríamos pensar si adoptamos la interpretación liberal de la libertad como la ausencia de la interferencia. Consideren, por ejemplo, los grados de falta de libertad que se generan desde la visión republicana debido al simple fenómeno, muy generalizado en los países capitalistas de Occidente en años recientes, de la eliminación de los sindicatos en las economías y en las fuerzas de trabajo. Si no tienes poder de negociación colectiva, cuando te enfrentas a tus patrones tendrás una posición de mucho más dependencia y, por lo tanto, de falta de libertad, de lo que tendrías si fuera el caso contrario.

Otro ejemplo en el ámbito social donde la teoría nos recuerda algo valioso sobre la falta de libertad surge de algo que apenas hemos empezado a comprender, al menos en los países de Europa Occidental: los niveles alarmantes de violencia doméstica que existen en nuestras sociedades. Aquí estamos hablando de personas sumamente vulnerables, a las que les da demasiado miedo denunciar las condiciones en que viven. De nuevo, su falta de libertad es producto de la dependencia y tenemos que buscar los mecanismos para liberar a estas personas vulnerables.

Un tercer ejemplo, de mucho interés actualmente, en especial en Irlanda, lo constituyen los hechos de hace una generación —pero que aún están dentro de la memoria de la gente— en el marco de la relación entre la Iglesia católica y las comunidades. Nos hemos enterado de que fueron tolerados niveles horribles de abuso infantil porque las personas no se atrevían a oponerse públicamente a la Iglesia. Nadie hubiera creído las historias por el prestigio de la Iglesia y por esto se mantuvo una especie de silencio pactado alrededor del tema. La libertad fue perjudicada, pero no como consecuencia de un acto de interferencia, sino debido a un régimen de deferencia y de miedo. Lo que quiero decir con todo esto es que en el nivel social, la teoría tiene muchos argumentos en su favor.

En el nivel político, que es el segundo nivel que quisiera mencionar, está claro que la concepción republicana de la libertad tiene algo que decirnos acerca de la creación de instituciones. Si no tienes libertad por-

que estás a la merced de otra persona, solamente podrás sentirte libre como ciudadano si de alguna forma reconoces que las leyes reflejan tu voluntad. De no ser el caso, estas leyes deben forzosamente ser el reflejo de la voluntad de alguien más —alguna clase política o gobernante—. Pero si sólo reflejan la voluntad de esa clase, tú como persona permaneces dependiente de su voluntad y eso te quita tu libertad. El vínculo entre la libertad y la igualdad se enfatiza mucho más en la filosofía republicana, y esto ejerce una presión considerable para el diseño de instituciones que permiten que se escuche la voz de las personas en igualdad de condiciones como parte del proceso legislativo.

Finalmente, me permito unas cuantas palabras sobre la libertad republicana en el nivel internacional. La demanda moral clave de la teoría republicana es que busquemos minimizar, y de ser posible evitar, las relaciones de dominio y dependencia, para fomentar la libertad. Sin embargo, si pensamos en las relaciones internacionales en estos momentos, especialmente las relaciones entre los países desarrollados y en vías de desarrollo, vemos que son en su mayoría relaciones de esta naturaleza. La demanda moral que hace la teoría de la libertad que a mí me interesa sería para que la comunidad internacional minimice estas relaciones de dominio y dependencia y busque un mundo más equitativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Burke, Edmund (1854), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. I, Londres, Henry G. Bohn.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theory*, Princeton, Princeton University Press. [Traducción al español (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial.]
- Lotringer, Sylvère (ed.) (1984), *Foucault Live (Interviews 1966-1984)*, Nueva York, Semiotext(e).
- Lovejoy, Arthur (1938), "The historiography of ideas", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 78, núm. 4, marzo, pp. 529-543.
- Lovejoy, Arthur (1936), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard, Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair C. (1966), *A Short History on Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Nueva York, Macmillan.

- Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press. [Traducción al español (1999), *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.]
- Skinner, Quentin (2011), "The sovereign state: A genealogy", en Hent Kalmo y Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, pp. 26-46.
- Skinner, Quentin (2002), "Meaning and understanding in the history of ideas", en *Vision of Politics*, vol. 1: *Regarding Method*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2002, pp. 57-89.
- Skinner, Quentin (1968), "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, pp. 3-53. [Traducción al español (2000), "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 4, pp. 149-191.]

D. R. © Francisco Quijano, México D.F., enero-junio, 2013.

D. R. © Georgios Giannakopoulos, México D.F., enero-junio, 2013.

D. R. © Traducción de Alistair McCreadie, México D.F., enero-junio, 2013.