

LA AMBICIÓN EN LAS FILOSOFÍAS MORALES Y POLÍTICAS DE PLATÓN Y MAQUIAVELO

Luis Ramos-Alarcón Marcín

Universidad Autónoma de la Ciudad de México y Co-
legio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Las filosofías moral y política de Platón y Maquiavelo coinciden en entender la ambición como pasión dañina tanto para el individuo como para el Estado. Empero, enfrentan de distintas maneras esta pasión como problema moral y civil. Entendida como el deseo de honores y reconocimientos que muestren superioridad sobre los demás, la ambición nos permite entablar un diálogo entre estas dos filosofías morales y políticas a través de su respectiva respuesta a las siguientes cuestiones: 1º) la naturaleza humana y la ambición como problema moral, 2º) la analogía entre individuo y Estado civil, 3º) la ambición como problema político (civil), y 4º) la solución política como una solución moral.

Palabras clave: Ambición, Pasiones, Filosofía moral, Filosofía política, Platón, Maquiavelo

Ramos-Alarcón, Luis: «La ambición en las filosofías morales y políticas de Platón y Maquiavelo». En Laura Benítez, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez (coords.), Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones. México, UNAM-DGAPA-Torres Asociados, 2016, pp. 197-228. ISBN: 978-607-02-7797-9.

INTRODUCCIÓN

Las filosofías morales y políticas de Platón y Maquiavelo identifican en los seres humanos un deseo de honores y reconocimientos para ser superior a los demás. Platón llama a esta pasión *philotimia* (literal: amor al honor) y *philonikia* (literal: amor por la victoria), mientras que Maquiavelo lo llama *ambizione*. Para estos autores, se trata de una pasión dañina tanto para el individuo como para el Estado, pues trae consigo problemas morales y políticos, entre los siguientes: es un deseo desmedido por honores, fama, riquezas y poder; es un deseo distinto a la avaricia, pues no es la sola acumulación, sino también la competición contra los demás; es un deseo que antepone el propio interés sobre el de los demás; y, en fin, es un deseo que puede conducir a la lucha por oprimirse unos a los otros, sobre todo si consideramos que no puede ser satisfecho plenamente.

A continuación entablaré un diálogo entre estas dos teorías morales y políticas a través de su respectiva respuesta a las siguientes cuestiones:

- 1° la naturaleza humana y la ambición como problema moral,
- 2° la analogía entre individuo y Estado civil,
- 3° la ambición como problema político (civil), y
- 4° la solución política como una solución moral.

Para ello, en el primer apartado haré una breve introducción al problema de la justicia y su utilidad con que abre *La República* de Platón, describiré la discusión sobre naturaleza y ley para Trasímaco y

Glaucón. En el segundo apartado apuntaré la solución que propone Platón. Me centraré en el concepto de ambición en el Libro VIII de *la República* de Platón a través del análisis del hombre timocrático y de los términos *philotimia* (amor al honor) y *philonikia* (literal: amor por la victoria). Este último se refiere a la competencia contra otros por el predominio, el renombre y los honores.

En el tercer apartado trataré la concepción maquiaveliana de la ambición, sus consecuencias y dos soluciones políticas, en *El Príncipe*, los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y en su opúsculo sobre la "Ambición". Las soluciones consisten en el encauzamiento de esta condición humana en búsqueda de poder: en el príncipe para el caso de la Monarquía, así como en el pueblo en el caso de la república.

Cabe decir que no haré un recorrido histórico de la ambición; ni buscaré las influencias o antecedentes entre los distintos autores; tampoco consideraré las teorías políticas de los autores como críticas a sus respectivos contextos políticos.

LA DISCUSIÓN SOBRE NATURALEZA Y LEY PARA TRASÍMACO Y GLAUCÓN

Podemos entender la reflexión política en la Grecia clásica en el contraste entre los conceptos de *nomos* y *physis*, esto es, entre la «ley» como costumbre o hábito regulado por consenso y decisión y la «naturaleza» como lo que crece, se nutre y desarrolla por una sola vía. El contraste se halla entre lo que cambia en

función de los intereses humanos y lo que permanece como disposición para hacer un solo tipo de tarea.

La *República* de Platón hace dos preguntas: qué es la justicia (*Dikaiosynê*, lo correcto) y cuál es su beneficio o utilidad. Para Platón, la relevancia de establecer lo primero da cuenta de lo segundo, pues comprender qué sea la justicia nos permitirá “[...] determinar el modo de vida que cada uno de nosotros podría llevar para vivir una vida más provechosa” (*Rep.* I, 344e).

Antes de presentar la respuesta socrática, la *República* presenta la posición de Calicles —aquella que entiende la justicia como el derecho del más fuerte¹— a través de dos respuestas en voz de Trasímaco y de Glaucón. Trasímaco da la primera respuesta por medio de dos tesis:

¹ Leemos en el *Gorgias* que Calicles considera que el derecho de cada cual se basa en una ley de la naturaleza que observamos tanto en el reino animal como en el humano, a saber, que el fuerte tiene más fuerza que el débil y, con base en esta ley, afirma el derecho del más fuerte sobre el más débil, de modo que es justo que el poderoso domine al débil y tenga más cosas que él. Calicles afirma que: “[...] la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más” (Platón: *Gorgias*, 483c-d). La posición de Calicles estaría acorde con la moral griega: la *andreía* como virtud. Asimismo, pone la posesión de bienes como el resultado de la fuerza o el poder.

Para las referencias a *La República*, pongo el número de libro en romano y luego de coma la paginación.

- 1) la ley es el mandamiento de quienes detentan el poder, y
- 2) el modo de vida del injusto vale más que el modo de vida del justo (*Rep.* I, 347e).

El punto de partida del análisis de Trasímaco es la relación entre ciudadanos y cada tipo de gobierno que podemos ver. Por ejemplo, vemos que hay distintos tipos de Estados (democracias, tiranías, etc.) y, en cada uno de éstos, el gobierno impone a los ciudadanos ciertas leyes que convienen a ese tipo de gobierno². Concluye entonces que, para cualquier Estado, lo correcto o “[...] lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (*Rep.* I, 338c); es decir, lo justo o lo correcto es el interés del particular gobierno de cada Estado o la imposición del poderoso³. Esta postura pone el criterio para identificar la justicia en las

² Para Trasímaco (ca. 459-400 a.n.e.), “[...] cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás” (*Rep.* I, 338d-e). Luego, “[...] en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte” (*Rep.* I, 339e). A partir del supuesto de que los hombres no cometen injusticias por miedo a sufrirlas, Trasímaco (ca. 459-400 a.n.e.) sostiene más adelante: “[...] la injusticia, con sólo que sea llevada a cierto grado de desarrollo, es más fuerte, más propia de un espíritu libre, más señorial que la justicia; de suerte que [...] la justicia resulta ser el interés del más fuerte, y la injusticia, por su parte, lleva consigo su provecho e interés” (*Rep.* I, I, 344c).

³ Según García Gual (“Los sofistas y Sócrates”, pp. 60-61), la justicia para Trasímaco es una trampa del poderoso en un mundo abandonado por los dioses.

relaciones de poder de los individuos que viven dentro de cada Estado civil, pero deja fuera la pregunta por una justicia al interior de cada individuo; es decir, no se considera si es posible el desarrollo de la naturaleza de cada individuo.

Por su parte, la segunda respuesta es dada por Glaucón, quien también busca el concepto de justicia en las relaciones entre los individuos, mas no al interior de cada uno de ellos. Así, Glaucón parte de considerar que “[...] cometer la injusticia es un bien conforme a la naturaleza, y el sufrirla, un mal, y que el mal de padecer la injusticia excede al bien de cometerla” (*Rep.* II, 358e). Aquí viene a cuento el relato del anillo de Giges: si los individuos tuvieran la posibilidad de pasar inadvertidos frente a los demás cuando lo quisieran, entonces actuarían en su propio beneficio y no por el bien de los demás (*Rep.* II, 359c-360d). A partir de estos principios, Glaucón cree que todos aquellos que sufrieron injusticias y fueron incapaces de evitarlas por medios naturales, “[...] juzgaron que les sería útil entenderse todos entre sí para no cometer ni sufrir injusticias; y de allí tuvieron principio las leyes y convenciones que establecieron entre sí, y los preceptos de la ley fueron llamados legalidad y justicia” (*Rep.* II, 359a). Para Glaucón, la ley no es un bien en sí mismo, sino una convención entre individuos débiles que evitan sufrir el mayor mal (sufrir injusticias), así como evitar que los individuos fuertes disfruten del mayor bien (cometer injusticias). El verdadero hombre nunca haría trato alguno para no cometer injusticias o evitar sufrirlas. De esta manera, sólo pactan hombres débiles incapaces de realizar su naturaleza. Según esta postura, los individuos sólo son justos y siguen las normas

sociales para obtener ventaja sobre los demás o para evitar ser castigados por ellos (*Rep.* II, 359c-360d: relato del anillo de Giges).

Aunque la discusión sobre la justicia y la injusticia en Trasímaco y Glaucón no comprende directamente la ambición, implica la búsqueda de sobrevivencia y de poder. Basta dar una pequeña vuelta de tuerca para que ésta sea una búsqueda por honores, en cuanto éstos aseguran la sobrevivencia y la superioridad. En tal caso, tanto Trasímaco como Glaucón aceptarían que la ambición sería buscada por el más fuerte y sería parte de su conjunto de injusticias. En el caso de Glaucón, consideraría que el Estado de los débiles prohibiría la ambición, pues sería una pasión de los fuertes.

LA AMBICIÓN EN EL INDIVIDUO Y EN EL ESTADO CIVIL SEGÚN PLATÓN

En *La República*, Platón buscará la justicia al articular el interior de cada individuo (como armonía entre las partes del alma) y el interior de cada Estado civil (las relaciones entre los individuos en el Estado civil). Para ello, debe demostrar que hay una naturaleza humana que sirve como criterio superior a las posturas convencionalistas de Trasímaco y Glaucón: para Platón, en cada individuo hay una naturaleza que debe ser desarrollada, de modo que su óptimo desarrollo será el criterio para las relaciones entre individuos al interior del Estado⁴. Frente a las anteriores posturas conven-

⁴ Platón dirá en voz de Sócrates que, en caso de que la justicia sea el interés del más fuerte, entonces el interés del más fuerte es el bien de los más débiles, pues cuida de ellos y desa-

cionalistas, Platón afirma en la *República* una realidad moral inmutable que busca identificar *physis* y *nomos* al defender la tesis socrática de que es mejor sufrir una injusticia que cometerla⁵.

Encontramos la concepción platónica de la naturaleza humana en su descripción del alma humana. Para este filósofo, el alma es inmortal (*Rep.* X, 611b-c: mito de Glauco) y tiene tres partes: la racional, la irascible o fogosa, y la irracional o apetitiva (*Rep.* IV, 436b-441c)⁶. El alma es deseante, pero cada una de sus partes tiene un distinto objeto de deseo y, de cada una ellas, se sigue una forma de actuar o clase de placer en la persona (*Rep.* IV, 436a-b). Para el ateniense se trata del deseo de aprender; del deseo de honores y del deseo de placeres relativos a la alimentación, la procreación, etc. Dadas las distintas partes y sus relativos deseos y placeres, una misma persona suele tener distintos deseos o impulsos (impulsos positivos como

rolla una ciencia y un arte para ellos (*Rep.* II, 342d). Pero esta respuesta supone que cada individuo tiene una naturaleza que debe ser desarrollada, sea por ellos mismos, sea por el gobierno del Estado. Desde esta postura, la aristocracia se presenta como la mejor forma de gobierno, pues es la forma de gobierno de filósofos, es decir en el pensamiento platónico, de quienes saben cómo desarrollar la naturaleza de las personas. Pero desde la postura de Calicles, Trasímaco y Glaucón, cabe la pregunta de por qué la naturaleza de cada ciudadano debe ser desarrollada. En el siguiente apartado veremos esta pregunta formulada por Maquiavelo.

⁵ Esta tesis es el eje de la *Apología de Sócrates* y del *Critón*.

⁶ Sobre los argumentos platónicos en la distinción de las tres partes del alma, ver: Vargas: "Tres partes del alma en *La República*". A continuación sigo de cerca su descripción.

atracción, o impulsos negativos como repulsión o rechazo) hacia un mismo objeto.

La virtud o "[...] la excelencia es algo como la salud, la belleza y la buena disposición del ánimo; mientras que el malogro es como una enfermedad, fealdad y flaqueza" (*Rep.* IV, 444d-e). A cada parte del alma le corresponde una virtud: la prudencia para la parte racional; la fortaleza para la parte irascible, y la templanza para la parte apetitiva.

La naturaleza introduce diferentes capacidades o disposiciones en los individuos y hace a unos aptos para ciertas tareas y a otros aptos para otras⁷. Considera que el arte (*techné*) tiene por fin natural indagar el interés de un sujeto y procurarle ese bien de la manera más perfecta posible (*Rep.* I, 341d). El conocimiento sensible (*episthémē*) busca el perfeccionamiento por medio del arte (*techné*), por lo que mira por el interés del más débil y no por el interés del más fuerte (*Rep.* I, 342c-d). Esto nos permite reconocer tres clases de hombres según la parte del alma que más actúe sobre las demás y predomine: el filósofo para la parte racional; el ambicioso para la fogosa, y el negociante (amante de lucro) para la apetitiva (*Rep.* IX, 580d-581b).

Platón plantea que el Estado civil es necesario en cuanto los individuos no son capaces de abastecerse solos (*Rep.* II, 369b). Un buen Estado es sabio, valiente, moderado y justo (*Rep.* IV, 427e), de modo que es-

⁷ Platón sostiene que: "[...] no hemos nacido, cada uno de nosotros, con las mismas disposiciones, y [...] es la naturaleza la que introduce las diferencias, al hacer a uno apto para una obra, y al otro para otra" (II, 370a-b). A partir de estas diferencias, cada uno debe aprovechar su disposición y su tiempo para dedicarse al mejor trabajo en beneficio de la comunidad (II, 369e, 370b-c).

tas cuatro virtudes son coextensivas con la excelencia del Estado⁸.

A partir de la analogía entre el Estado civil y la persona⁹, a las tres clases de hombres corresponden tres clases de ciudadanos: los filósofos como guardianes gobernantes; los fogosos como auxiliares; y los negociantes (amantes de lucro) como labradores y artesanos (*Rep.* III, 414d: mito de las clases). Dice el ateniense que:

[...] la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía. [...] Por consiguiente, la injusticia es eso. A la inversa, convingamos en que la realización de la propia labor por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado —al contrario de lo antes descrito—, es la justicia, que convierte en justo al Estado. [*Rep.* IV, 434b-c]

Ante el problema por encontrar el bien para el estado justo, Platón revisa los distintos tipos de bienes

⁸ Vargas, "Tres partes del alma en *La República*", p. 37.

⁹ A partir de la analogía entre el Estado civil y la persona (por ejemplo: II, 368d-369a; IV, 435a-e), Platón estudia primero al estado y luego pasa a la persona: "Si queréis, indagaremos primero como es ella [la justicia] en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño" (II, 368d-369a). Empero, Vargas ("Tres partes del alma en *La República*", p. 39) muestra que será a la inversa: "[...] la división tripartita de la ciudad *copia* la estructura del alma platónica".

buscados por estos individuos¹⁰. La justicia (*diké*) es la virtud (*arethé*) del alma (*psyque*) producto del desarrollo adecuado de la naturaleza de cada individuo¹¹ (*Rep.* IV, 433a-b, 443d). La justicia es la excelencia o virtud (*areté*) humana y quienes son perjudicados se volverán injustos (*Rep.* I, 335c). La justicia del alma es una armonía parecida a la salud (*Rep.* IV, 444d-e). En el Estado civil, este desarrollo coincide con el desarrollo de la naturaleza de los demás asociados, al grado de que no hay sociedad en relaciones injustas (*Rep.* IV, 349b-350d).

Para Platón, el principal objetivo del gobernante es la educación moral de los ciudadanos. Por su parte, el filósofo desarrolla su naturaleza racional, sale de la caverna de las apariencias y conoce las ideas de bien y de justicia, fundamentos de toda relación social armoniosa (*Rep.* VI, 485a y ss). El filósofo es el que mayor experiencia tiene con las tres clases de placeres, por lo que su modo de vida es el más agradable y su guía es la que da mayor equilibrio al Estado (*Rep.* IX, 581c-583a). Por el contrario, la injusticia es el desequilibrio y desorden de las tres clases de individuos o de las tres partes del alma (*Rep.* IV, 434b-c, 444a-b); es decir, el funcionamiento errático sea de clases de individuos o de partes del alma. Platón sostiene en voz de Sócrates que "[...] los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas ni a los honores. No quieren, en efecto, ser llamados mercenarios por

¹⁰ Platón sostiene que: "[...] todos apetecen cosas buenas; por lo tanto, si la sed es un apetito, ha de serlo respecto de algo bueno, sea bebida u otra cosa, e igualmente en los demás casos" (IV, 438a).

¹¹ Ver Strauss, «Platón», pp. 68ss.

exigir abiertamente un salario para gobernar, ni ser llamados ladrones por apoderarse de riquezas ocultamente, por sí mismos, desde el gobierno. Y tampoco por causa de los honores, pues no aman los honores” (*Rep.* II, 347b). En este sentido, los filósofos serán los mejores gobernantes: son capaces de volver a la caverna y guiar a los otros seres humanos a salir de ella y desarrollar sus respectivas naturalezas.

Para Platón, hay cinco tipos de regímenes (*Rep.* VIII, 544c-d: *politeíai*): la aristocracia, la timocracia o timarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Éstos no corresponden enteramente a las trilogías de partes del alma, virtudes, hombres o clases, sino que se explican por medio de la relación de poder entre las clases de ciudadanos. De los cinco tipos de regímenes políticos, la aristocracia es el régimen correcto para el estado justo o la mejor *polis*, sociedad o Estado civil, pues desarrolla la particular naturaleza de cada ser humano. Este desarrollo beneficia a toda la sociedad pues *physis* y *nomos* no se oponen sino que se complementan en cuanto la sociedad soluciona el problema de que ningún individuo puede bastarse a sí mismo para cultivar, cocinar, vestir, etc. (*Rep.* II, 369b¹²), sino que disfrutará de más comodidades conforme trabaje mejor en una sola empresa, a saber, aquella para la cual está naturalmente mejor dispuesto. En voz de Sócrates critica las cuatro formas de Estado derivados de la aristocracia porque no hacen lo que es en verdad bueno para los ciudadanos, sino que se concentran en construir el poder económico, militar e imperial de la ciudad; a adaptarse a los deseos de los ciudadanos, en

¹² La primera necesidad que identifica Platón es la provisión de alimentos, la habitación es la segunda y el vestido la tercera.

lugar de transformarlos¹³. En cuanto considera que no hay sociedad en relaciones injustas, Platón ve a los sofistas como retóricos sin ética. Desde esta lectura, una tradición ha considerado que la reflexión filosófica debe superar posiciones como las de aquellos sofistas y, en lugar de quedarse con el dato de lo que sucede, se debía pensar antes lo que debería de suceder para llevarlo a cabo.

Por su parte, la timocracia es la primera deformación de la aristocracia y así se siguen los estados deficientes e injustos. El individuo timocrático es el “[...] amante del triunfo y del honor, conforme a la constitución espartana [...]” (*Rep.* VIII, 545a). El régimen político “basado en el amor al honor” (*Rep.* VIII, 545b: *philotimia*) o timocracia¹⁴, deriva de la aristocracia por la disensión entre quienes detentan el poder (*Rep.* VIII, 545c-d). Platón recurre a un relato (*Rep.* VIII, 546a: discurso nupcial o número nupcial¹⁵) para

¹³ Como sostiene Hall (*Plato*, p. 58), ésta es una crítica a los gobernantes de Atenas, pues esta actitud conducirá a su destrucción física y moral.

¹⁴ En la discusión de *La República* la parte fogosa queda un tanto relegada; al grado de que pareciera que sólo hay una dualidad en el alma entre las partes racional e irracional. Empero, está presente.

¹⁵ El relato considera que todo lo generado es corruptible por un desajuste entre los ciclos de fecundidad e infecundidad en todos los seres, incluyendo a los seres humanos. Mientras los gobernantes filósofos mantengan el orden de los ciclos de fecundidad según el número geométrico total, los seres humanos nacerán favorecidos por la naturaleza y la fortuna. Pero cuando desconozcan ese número, los nacimientos ya no serán favorecidos y esto traerá corrupción en los mismos filósofos, que dejarán de atender primero a la música, luego a la gimnasia, etc. Cabe decir que el relato no indica por qué aquellos primeros filósofos

explicar cómo se dio por primera vez en un pasado imaginario esta pérdida de la relación armónica entre los gobernantes, los auxiliares y los labradores y artesanos. Aquí el relato nos interesa en cuanto que explica la discordia a través de una omisión en los guardianes filósofos del estado aristocrático: dejan de ser inflexibles al discriminar las clases de hombres (*Rep.* VIII, 546d-547a: las razas de Hesiodo: oro, plata, bronce y hierro) y esto conlleva a dar prioridad a la gimnasia y descuidar la música, de modo que sigue una discordia entre los hombres por gobernar. Entonces:

Una vez suscitada la discordia, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la adquisición de tierra y casas de oro y plata, mientras las razas de oro y plata, que no eran por naturaleza pobres sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. Pero tras hacerse violencia y luchar entre sí, arribaron a un compromiso por el cual, apropiándose tierra y casas, se las repartieron, y, a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron, teniéndolos por dependientes y sirvientes, ocupándose ellos mismos de la guerra y de la vigilancia de aquéllos. [*Rep.* VIII, 547b-c]

Esta descripción del estado timocrático (estado intermedio entre la aristocracia y la oligarquía) muestra que este Estado deja de tener hombres sabios para las funciones gubernamentales y, más bien, la mayoría son “[...] fogosos y más simples, por naturaleza aptos

gobernantes desconocerán el número geométrico total en los nacimientos. Sobre este relato y sus interpretaciones, ver el comentario de Eggers Lan en su traducción, pp. 382-83, n. 6.

para la guerra antes que para la paz [...]” (*Rep.* VIII, 547e). Los ciudadanos de este estado dan más importancia a los engaños y las estratagemas, al grado de que pasan “[...] siempre el tiempo guerreando [...]” (*Rep.* VIII, 548a). Si bien los distintos tipos de hombres están muy mezclados, “[...] lo más manifiesto en él es una sola cosa, debida a la prevaencia de la fogosidad: el deseo de imponerse y ser venerado” (*Rep.* VIII, 548c).

En cuanto al hombre timocrático, Platón sostiene que:

Ha de ser más obstinado y algo más ajeno a las Musas, aunque las ame y también gustará oír conversaciones, pero de ningún modo será un retórico. Semejante hombre será feroz con los esclavos, por no sentirse superior a ellos, como el que ha sido suficientemente educado; gentil con los hombres libres y muy sumiso con los gobernantes, amará el poder y los honores, no basando su pretensión de mando en su elocuencia ni en nada de tal índole, sino en las acciones guerreras y en las cosas relativas a éstas; gustará de la gimnasia y de la caza. [...] Y desdeñará las riquezas mientras sea joven, pero cuanto más edad tenga mejor les dará la bienvenida, por participar de la naturaleza del codicioso y no estar incontaminado respecto de la excelencia, a raíz de faltarle el mejor guardián. [*Rep.* VIII, 548e-549b]

La ambición es una pasión para la razón¹⁶. Más adelante dice: “[...] y en razón de no ser mal hombre

¹⁶ Cabe decir que los griegos utilizaron el término *pathos* y los latinos *passio* para referirse a los sufrimientos o padecimientos del alma, que a su vez suelen identificar con las acciones

por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones, llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores” (*Rep.* VIII, 550b). A diferencia de Trasímaco y Glaucón, Platón da un lugar relevante a la ambición.

LA AMBICIÓN EN LA NATURALEZA HUMANA SEGÚN MAQUIAVELO

Comencemos con las intenciones y metodología de la obra de Maquiavelo. En el capítulo 15 de *El Príncipe* reconoce que su obra se aparta de los criterios de quienes han escrito sobre la conducta de un príncipe con sus súbditos y amigos. Dice el florentino:

[...] como mi intención es escribir algo útil para quien lo entiende, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad efectual de las cosas que de la imaginación de ellas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni conocido en la realidad, porque de cómo se vive a cómo se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería de hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en

del cuerpo. Ver Lercher, *Les mots de la philosophie*, pp. 284-285. Según este autor, *Passio* es la traducción latina de *Pathos*; *Passio* es el participio pasivo de *Pati-* (sufrir, aguantar, admitir, tolerar, permitir) y *-or* (acción).

todo lo que hace tiene que arruinarse, entre tantos que no son buenos. [P 15, 181]¹⁷

El florentino centra las intenciones de su trabajo en ofrecer reglas de comportamiento para príncipes, súbditos y ciudadanos. Podemos comprender tales reglas como enunciados que relacionan dos situaciones por medio de una causalidad eficiente (Si A entonces B). Por tanto, el criterio de verdad sobre la relación estará garantizado por su efectividad (“verdad efectual”, “andare drieto alla verità effettuale della cosa”, ed. Sansoni, 280) en la vida política, es decir, por su capacidad de explicar y prever que, una vez dada la primera situación (A), luego se dará la segunda (B). Esta verdad efectual es acorde con la historia política. Cabe decir que en *El Príncipe*, los *Discursos de la primera década de Tito Livio* y la *Historia de Florencia*, Maquiavelo fundamenta sus máximas en las experiencias históricas porque podemos imitar las acciones de otras personas porque los seres humanos seguimos las mismas reglas. Si vemos que las acciones humanas cotidianas no siguen la moral cristiana, entonces serán imaginaciones las repúblicas pensadas con ciudadanos moralmente rectos. La verdad efectual nos muestra que el político debe actuar dentro de las pautas de vida cotidiana y común de las personas, no dentro de

¹⁷ Para citar la obra de Maquiavelo, “D” indica los *Discursos de Tito Livio*, seguido del número de libro, luego del número de capítulo y, por último, la paginación en la traducción de Alianza. “P” indica *El Príncipe*, seguido del número de capítulo y, por último, la paginación en la traducción de la UACM. “H” indica la *Historia de Florencia*, seguido del número de libro, luego del número de capítulo y, por último, la paginación en la traducción de Alianza.

pautas de morales ajenas a esa vida cotidiana y común. La moral cristiana será una pauta ajena a esta vida en cuanto no vemos que sea seguida por los políticos. Según Maquiavelo, no tiene caso idear repúblicas y principados que no han existido históricamente, pues se trata de Estados que sólo existen en la imaginación de quienes conciben a los seres humanos como deberían de ser, es decir, como moralmente buenos y no como acostumbran ser. Aunque Maquiavelo no lo expone explícitamente, podríamos incluir la aristocracia platónica como una de las repúblicas imaginadas según el florentino.

En caso de ser así, ¿qué verdades efectuales podemos saber acerca de los seres humanos según Maquiavelo? Se trata de aquello que la experiencia muestra que hallamos en todas las ciudades y en todos los seres humanos. Esto sucede con la ambición, tema al que Maquiavelo dedicará uno de sus *Capítulos*¹⁸, pues la considera causa de la infelicidad humana, dado que arrastra a la decadencia, la degeneración y el desorden civil. Escrito en 1509, cuatro años antes de la probable redacción de *El Príncipe* y de los *Discursos de la primera década de Tito Livio*, el “Capítulo sobre la ambición” pregunta: “¿Qué región o qué ciudad no lo alberga?, / ¿Qué burgo, qué tugurio? / A todas partes

¹⁸ Maquiavelo dedica a un amigo una serie de cartas tituladas “*I Capitoli*”, redactadas probablemente a finales de 1509. Cf. la nota introductoria de Miguel Ángel Granada al “Capítulo de la Ambición”, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 221-222. *I Capitoli* está compuesto por cuatro temas: la fortuna, la ingratitud, la ambición y la ocasión.

/ la Ambición y la Avaricia llegan”¹⁹. Con pesimismo, el florentino sostiene que la ambición y la avaricia son males que se encuentran en todas las ciudades. En el contexto del “Capítulo sobre la ambición”, dice que esto se debe a que estos males son dos furias que habría enviado Dios a los hombres “[...] para privarnos de paz y darnos guerra, / para toda quietud robarnos y todo bien [...]”²⁰. Así como Zeus y los dioses del Olimpo enviaron a Pandora como castigo para los hombres por disfrutar el fuego, Maquiavelo sostiene en su “Capítulo sobre la ambición” que Dios mismo nos habría enviado la ambición y la avaricia para que no descansáramos.

Más adelante sostiene que de la ambición:

[...] nace que uno baja y otro sube, / de aquí proviene sin ley o pacto / el variar de todo mortal estado. [...] Cada uno estima, cada uno más espera / ascender, oprimiendo ora a aquél ora éste, / que por virtud propia cualquiera. / A cada uno el bien ajeno siempre es molesto / y por eso siempre, con afán y pena, / al mal de otro está vigilante y atento. / A ello instinto natural nos lleva / por movimiento propio y propia pasión, / si ley o mayor fuerza no nos frena.²¹

La ambición explica los cambios de fortuna de las personas pues, mientras no haya una ley o fuerza que detenga el instinto natural de los seres humanos, la ambición los moverá a oprimirse unos a otros, ya

¹⁹ Maquiavelo, *Antología*, “Capítulo de la Ambición”, vv. 10-12, p. 224.

²⁰ *Ibidem*, vv. 26-30.

²¹ *Ibidem*, vv. 64-81, p. 225.

que no permite que soporten el bien ajeno y los motiva a querer el mal ajeno.

Por su parte, los *Discursos* argumentan de modo distinto sobre los orígenes de la ambición. Ya no es Dios quien envía la ambición a los seres humanos, sino que ésta es producto de la naturaleza humana. Este argumento supone que, para el secretario florentino, los seres humanos de todos los tiempos y lugares siguen las mismas reglas. El argumento se basa en una analogía entre la naturaleza y los seres humanos: así como sucede con los elementos y los cielos —dice el florentino—, los movimientos, el orden y las potencias de los seres humanos no varían²². En otros términos: «[...] los hombres [...] nacen, viven y mueren siempre con un mismo orden» (D 1.11²³). Cuando estudiamos el orden de los seres humanos, encontramos que hay dos poderes asimétricos en cada ser humano: el poder de desearlo todo y la capacidad de conseguirlo deseado. Sostiene que “[...] la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo

²² Esto lo encontramos, por ejemplo, cuando en los *Discursos de la primera década de Tito Livio* (1513) anima a los lectores para que imiten las acciones excelentes de otros, por muy difíciles que parezcan: “[...] muchos lectores [de la historia de los antiguos] se complacen al escuchar aquella variedad de sucesos que contiene, sin pensar de ningún modo imitarlos, juzgando la imitación no ya difícil, sino imposible, como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran variado sus movimientos [*moto*], su orden [*ordine*] y sus potencias [*potenza*] desde los tiempos antiguos” (*Discursos*, Prólogo, pp. 28-29; ed. Sansoni, p. 76).

²³ Cambio la traducción de Alianza para ser fiel al original: “[...] gli uomini [...] nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine” (Ed. Sansoni, p.95).

todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción” (D 1.37, 126-127²⁴). Dentro del primer poder encontramos el deseo de los seres humanos de su propia preservación, un deseo que se enfrenta asimétricamente con sus respectivas capacidades de conseguirlo. Mientras que el poder de desearlo todo no tiene límites, la capacidad de conseguirlo encuentra muchos límites, desde condiciones externas (que Maquiavelo identificará con la fortuna) a condiciones internas (que el florentino entenderá como *virtú* o virtud). Las condiciones externas son el contexto en el que se lleva a cabo la acción individual para la preservación; por ejemplo, se trata de las costumbres o de las leyes en el Estado civil.

Para comprender la perspectiva naturalista sobre el problema de la ambición, aquí nos interesa apuntar las consecuencias de la asimetría de los poderes que hemos mencionado, a saber, el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. A partir de éstos, sostiene Maquiavelo que: “Dice una antigua sentencia que los hombres suelen lamentarse del mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos. Porque los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona, por

²⁴ Fuera de esta referencia general a la naturaleza, el florentino no da mayores explicaciones del origen de los dos poderes asimétricos en los seres humanos. En cambio, filósofos como Descartes y Spinoza buscarán hacerlo, ya sea en facultades, para el primero, o en la diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas, para el segundo.

altos que hayan llegado” (D 1.37, 126). Una antigua sentencia enuncia las consecuencias de la asimetría de los poderes de desear y de conseguir: el combate entre las personas, ya sea por necesidad o por ambición. La ambición es el deseo desmedido, un deseo que no se detiene por lo que se consigue efectivamente. Esta tendencia a la ambición por desear más de lo que se consigue, traerá efectos negativos sobre las personas y los estados civiles. Continúa Maquiavelo: “De aquí se originan los cambios de fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una provincia y a la exaltación de otra” (D 1.37, 127)²⁵.

En lugar de imaginar las sociedades, Maquiavelo propone su “verdad efectual”, a saber, que las sociedades históricas se construyen sobre la manera en que viven los seres humanos para preservarse, como el combate por necesidad o por ambición. Esta construcción no comprende la “profesión de bueno”, por ejemplo, actitudes como la misericordia y el perdón en sí mismos, sin considerar sus consecuencias para la preservación. Esto se debe a que el problema de la vida política para Maquiavelo radica en que la acción individual debe ser evaluada en función de la preservación individual y colectiva, no de un criterio trascendente a éstas. Es decir, el principal criterio en política radica en el beneficio de la acción para el propio

²⁵ En este sentido, sostiene en *El Príncipe* que: «[...] los hombres de buen grado mudan de señor creyendo mejorar» (P 3). O bien, en la *Historia de Florencia*, leemos que los nobles quieren mandar y el pueblo no quiere obedecer (H 3.1), conflicto que, para Maquiavelo, es la fuente de los males de las ciudades.

actor, aunque este beneficio debe ser evaluado tanto a corto plazo (beneficio directo), como a largo plazo (beneficio indirecto, por ejemplo, la vida en sociedad para disfrutar de distintos bienes). Esto excluye del ámbito político aquellos principios morales extra-políticos, por ejemplo ciertas máximas platónicas (que la justicia es desarrollar las capacidades de los demás y que es mejor sufrir una injusticia que cometerla) y máximas cristianas (por ejemplo, ser bueno sin mirar el beneficiario ni las consecuencias para el agente). El estado aristocrático platónico sería para Maquiavelo una república imaginaria, mas no así el estado timocrático, aunque por distintas razones a las platónicas. De ahí su famosa recomendación: “[...] un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según necesidad» (P 15, 181).

En el contexto de las relaciones entre individuos, el florentino considera que la enfermedad de un pueblo es una vida sin leyes o conductas constantes, en donde cada individuo actúe según le plazca; es decir, una vida licenciosa y desordenada (D 1.58, 146-147). Sin leyes no habrá unidad ni felicidad (D 1.58). El florentino considera que las variaciones de conducta en pueblos y reyes no provienen de la diversidad de sus respectivas naturalezas, pues todos los seres humanos tienen una misma naturaleza. Más bien, las variaciones surgirán de tener más o menos respeto por las leyes bajo las cuales viven (D 1.58). Los seres humanos sólo son buenos por necesidad y únicamente la ley puede conducirlos a actuar como buenos (D 1.3). Cuando la multitud no sigue buenas leyes, la naturaleza del pueblo es variable y cambia fácilmente de opinión.

La ambición profundiza estos problemas tanto al interior del Estado como entre los individuos. Si la ambición es natural en los seres humanos y genera muchos males, ¿qué propone Maquiavelo frente a ella? El “Capítulo sobre la ambición” ya nos daba la solución: decía que la ambición dañaba la vida de los seres humanos mientras no hubiera una ley o fuerza mayor que frene este instinto natural. En este mismo texto leemos que: “Si de otros aprender alguien se digna, / cómo se debe la ambición usarla, / el mal ejemplo de ellos nos lo enseña: / pues que el hombre de sí no puede echarla, / debe el juicio y el intelecto sano / con orden y fiereza acompañarla”.²⁶ No podemos eliminar la ambición, dada su condición natural. Empero, quienes estén abiertos a comprender las verdades efectuales que enseña la historia política, deben aprender a utilizar la ambición. La historia política nos muestra ejemplos del mal uso de la ambición, en cuanto no fue dirigida por el sano intelecto y juicio con orden y fuerza. Éstos son los medios para poder guiar la ambición.

Asimismo leemos que: “Cuando una región vive salvaje / por su naturaleza y luego por accidente / con buenas leyes se ve instruida y ordenada, / de ambición contra extranjera gente / usa el furor, que entre sí misma usarlo / ni las leyes ni el rey se lo consiente; / por eso el mal propio casi siempre cesa / mas suele, sí, turbar el redil ajeno / donde ese su furor le enseña ha puesto”.²⁷ Sin importar si se debe a la naturaleza humana o a las circunstancias, la condición salvaje en que se encuentren los seres humanos puede ser cambiada

²⁶ Maquiavelo, *Antología*, “Capítulo de la Ambición”, vv. 160-165, p. 227.

²⁷ *Ibidem*, vv. 94-102, p. 226.

por medio de buenas leyes. Por ejemplo, las leyes y el mismo rey pueden guiar la tendencia natural por la ambición de los súbditos en contra de los extranjeros, en lugar de ser utilizada en contra del reino o nación propios. En ese caso, cesa el daño causado por la ambición dentro del Estado y funciona, más bien, como motor para trabajar en su beneficio en cuanto arrebatara el poder de la nación extranjera. Mientras que Francia ha podido realizar este buen uso de la ambición, dice Maquiavelo, Italia ha sido incapaz de hacerlo y, más bien, se ha dañado a sí misma.²⁸ En particular, Maquiavelo consideraría que en 1509 la ambición de Venecia por adueñarse de tierras fue causa de su propia caída al no ser guiada según un orden en beneficio del Estado veneciano, sino de manera desordenada (“Vileza y Mal Orden”²⁹). En cambio, Francia pone el alto final a esa expansión territorial veneciana por medio del orden legal francés que dirige las ambiciones de sus capitanes y señores en beneficio del reino.

En los *Discursos* encontramos razones de por qué las buenas leyes modifican la condición salvaje de los seres humanos y sus pueblos. Según el florentino, la disciplina y el orden es lo único que asegura la unión, seguridad y felicidad de un país, por lo que el

²⁸ El texto sostiene: “Esto ha al rey de Francia muchas veces arrastrado; / esto, del rey Alfonso y Ludovico / y de San Marco ha deshecho el Estado. / No sólo lo que es bueno tiene su enemigo, / sino lo que parece serlo, y así siempre estuvo / el mundo hecho, antiguo y moderno. / [...] Mas si quisieras saber la causa / de por qué una gente impera y la otra llora / reinando en todas partes Ambición / y por qué Francia victoriosa queda, / o por qué a Italia toda / un mar de afanes tempestuoso rompa, / [...]”. *Ibidem*, vv. 67-85, p. 225.

²⁹ *Ibidem*, v. 121, p. 226.

pueblo debe obedecer a una república o a un príncipe (D 1.12). Cuando la multitud sigue buenas leyes no comete injusticias, es pacífica, prudente, agradecida y vivirá mejor que bajo un rey querido por sabio (D 1.58, 177-178). Al menos en este contexto, los valores morales de bien y de mal se definen a partir del seguimiento o rechazo de las leyes civiles. Para que una república se conserve, debe organizar sensatamente las garantías jurídico-políticas que impidan el predominio de unos sobre otros (D 1.5, 44-45). Así como los príncipes, las repúblicas también deben aprender a engañar si es necesario (D 2.13, 231).

Sin embargo, la obediencia no es cosa fácil; menos si consideramos la tendencia natural a la ambición. Para el florentino, la naturaleza del pueblo es variable y es fácil persuadirlos de algo, pero es difícil mantenerlos en esa persuasión (P 6). Los hombres son de una natural incredulidad y sólo se convencen de que algo nuevo es bueno hasta que se los demuestra la experiencia (P 6, 314-315). En este sentido, quien legisla debe considerar que las opiniones de las personas son causa de sus acciones (P 17). Por ello, el legislador de una república debe suponer que los hombres son ambiciosos.

El florentino sostiene que mientras la enfermedad del pueblo se cura con la elocuencia de un hombre honrado y respetable, por el contrario, la maldad de un príncipe sólo se corrige con la fuerza: con hierro y no con palabras. Maquiavelo sostuvo que todos los seres humanos seguimos reglas o patrones (D 1.11, 84) y casi siempre caminamos por las vías abiertas por otros hombres (P 6). Las personas sensatas que imitan esos modelos, aunque sepan que nunca llegarán a igualarlos, al menos se les parecerán en algo (P 6, 95)

y es muy recomendable intentarlo. Con ello, seguir las leyes y obedecer a un orador no son soluciones excluyentes: aquí entra la utilidad cívica de la religión (D 1.11, 68-69) y del trabajo. En cuanto a la religión, nos dice que la religión pagana hace a las personas más libres que la religión cristiana como ha sido interpretada (D 2.2, 198-199).

Se le pone límites a la ambición a través de la virtud (*virtú*), que es un saber práctico que encauza la ambición a través de la búsqueda de honores o gloria de los demás. Con ello, los actos políticos apegados a la ley no sólo son guardados en la memoria, sino también imitados. A partir de la necesidad que tienen los seres humanos de mantener su seguridad por medio del poder, todo el arte de la política radica en usar ese poder para conservar la seguridad (D 1.1); por ejemplo, por medio del trabajo³⁰. Así, se propone una moral civil que encauza pasiones como la ambición a través de premios y castigos públicos.

CONCLUSIÓN

1. Según Platón, en el ámbito del ser humano, la ambición se trata del control de la parte fogosa o irascible del alma sobre las partes racional y apetitiva. En

³⁰ Por ejemplo, el florentino considera que: “[...] ya que los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder, es necesario huir de [la] [...] esterilidad de la tierra y asentarse en lugares muy fértiles, donde, pudiendo ensancharse, gracias al ubérrimo terreno, puedan también defenderse de los asaltantes, y someter a cualquiera que se oponga a su grandeza” (D 1.1, 31-32).

cambio, para Maquiavelo se trata de una condición de todos los seres humanos, en cuanto buscan aumentar su poder.

2. En el ámbito político, para Platón la ambición es la primera deformación de la mejor forma de gobierno, la aristocracia. Por el contrario, Maquiavelo propone medios para aceptar y conducir la ambición en beneficio del Estado civil.

3. Platón y Maquiavelo comparten la tarea de diseñar un buen Estado civil, aunque difieren en su definición: para Platón se trata de un Estado justo en cuanto gobernado por el filósofo; mientras que para Maquiavelo se trata de uno poderoso y ordenado.

4. Estos autores buscan hacer teorías políticas a partir de principios afincados en una naturaleza humana. Pero para Platón esto significa recurrir a su teoría de las tres partes del alma, misma que por analogía lleva al plano político en tipos de hombres y ciudadanos. En Maquiavelo no hay partes del alma y, a su vez, las diferencias entre las personas no se explicarán por la imposición de una parte del alma sobre las otras. Para Maquiavelo, se trata de la historia de las acciones humanas, sea a través de la historia romana según Tito Livio, sea través de la historia reciente de los Estados italianos.

5. Empero, la crítica platónica al realismo de Calicles, Trasímaco y Glaucón, es aplicable a Maquiavelo: de la sola inducción de las experiencias políticas e históricas, ¿qué validez tendrán los principios que saquemos? Es más, ¿que no haya existido un estado justo como el aristocrático es argumento suficiente para excluirlo como mera imaginación?

6. Difiere la metodología seguida por Platón y Maquiavelo al postular qué sea la verdad: para Platón la aristocracia es el estado más verdadero, aunque no esté presente; de modo que su intelección permite estudiar sus deformaciones y derivaciones, así como criticar posturas que niegan la posibilidad de mejorar moralmente a los ciudadanos. Por su parte, Maquiavelo parte del estado actual de las actitudes de los ciudadanos, para luego considerar que sólo mejorarán por medio de la ley; de modo que critica a quienes idean repúblicas que no han existido históricamente.

7. En los dos autores encontramos el argumento de la vinculación entre el Estado y sus miembros: un Estado civil es la suma de las acciones y comportamientos de sus miembros.

8. Otra diferencia entre la modernidad y la antigüedad es la posición de trabajar la teoría política a partir de los hombres *hic et nunc*, no de la selección de uno solo de ellos (el filósofo). Así, Maquiavelo apela a la experiencia por medio de la historia de los antiguos (P Pref: “[...] el conocimiento de los hombres grandes, adquirido con una larga experiencia de las cosas modernas y una lección de las antiguas”, p. 53). En cambio, a partir de su teoría de las tres partes del alma, Platón apela al filósofo como el modelo del ser humano sobre el cual debe diseñarse el mejor estado, la aristocracia.

9. Sobre la naturaleza humana, como hilo conductor entre los autores: Para Platón hay diferencias innatas en los seres humanos, a pesar de que todos tenemos un mismo origen. Para Maquiavelo, unos quieren ordenar y a otros no les gusta que le ordenen; esta diferencia es debida a la cuna.

REFERENCIAS

- Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, trad. C. Longhini, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.
- Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, 3a. reimp., trad. Rodrigo Ruza, FCE, México, 2005.
- Duff, Alexander S., "Republicanism and the Problem of Ambition: The Critique of Cicero in Machiavelli's Discourses", *The Journal of Politics*, Vol. 73, No. 4, October 2011, pp. 980-992.
- García Gual, Carlos, "Los sofistas y Sócrates", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 1, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 35-79.
- Hall, Robert W., *Plato*, Routledge, Londres, Nueva York, 1981 (Col. Political Thinkers, vol. IX).
- Lercher, Alain, *Les mots de la philosophie*, Belin, París, 1985.
- Lewis, V. Bradley, "Politeia kai Nomoi: On the Coherence of Plato's Political Philosophy", *Polity*, Vol. 31, No. 2 (Winter, 1998), pp. 331-349.
- Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. M. Martelli, Sansoni, Florencia, 1971.
- Major, Rafael, "A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients", *Political Research Quarterly*, Vol. 60, No. 2 (Jun., 2007), pp. 171-179.
- Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Maquiavelo, Nicolás, *Antología*, ed. Miguel Ángel Granada, Península, Barcelona, 1987.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; 4a. reimp., trad. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 2009.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, trad. S. Mastrángelo, UACM, México, 2008.
- Pappas, Nickolas, *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Republic*, Routledge, Londres, Nueva York, 1995.
- Patapan, Haig, "'I Capitoli': Machiavelli's New Theogony", *The Review of Politics*, Vol. 65, No. 2 (Spring, 2003), pp. 185-207.
- Pettigrove, Glen, "Ambitions", *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, 2007, pp. 53-68.
- Plato, *Republic*, 6a. reimp., trad. Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres, 1978 (Col. Loeb Classical Library, vols. V-VI).
- Platón: *República*, trad. C. Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1986 (Col. Diálogos, vol. IV).
- Price, Russell, "The Theme of Gloria in Machiavelli", *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 4, Studies in the Renaissance Issue (Winter, 1977), pp. 588-631.
- Schettino, Humberto, "Política e imperium en Maquiavelo y Spinoza", *Diánoia*, XLVII, 48 (Mayo 2002), pp. 37-66.
- Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, trad. Manuel Benavides, Alianza, Madrid, 1991.
- Strauss, Leo: "Nicolás Maquiavelo", en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993, pp. 286-304.
- Strauss, Leo: "Platón", en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993, pp. 43-95.
- Vargas, Alberto, "Tres partes del alma en *La República*", *Diánoia*, XXXVII, 37 (1991), pp. 37-47.
- Viroli, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford UP, Oxford, 1999.

Werner, Eric, "Machiavel et Platon", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1973), pp. 295-311.