

LAS VERTIENTES ÉTICAS DEL PODER POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Salvador Cárdenas Gutiérrez

Investigador honorario de la Escuela Libre de Derecho

sc_avellano@yahoo.com

Resumen

El conflicto, convivencia o entrelazamiento que puede haber entre ética y política ha sido interpretado de diversas maneras. En este trabajo, se ofrece la aportación que el Renacimiento hizo en este sentido a la historia de la filosofía política, y que se sostiene, más allá de que la Modernidad haya claudicado a la necesidad de la moral dentro de la política, ya que ella se concibe como un arte para cuya realización son imprescindibles las virtudes.

Palabras clave: ética, Maquiavelo, Modernidad, moral, política.

THE ETHICAL PATHWAYS OF POLITICAL POWER IN MODERN THOUGHT

Abstract

The conflict, coexistence or entanglement that may exist between ethics and politics has been interpreted in various ways. In this paper, we provide the contributions that the Renaissance made in this regard to the history of political philosophy, and argues that, beyond that Modernity has caved to the need of morality within the policy, it is conceived as an art, for which realization virtues are essential.

Keywords: Ethics, Machiavelli, Modernity, Morals, Politics

... porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que hace por lo que debería hacer, construye más bien su ruina que su salvación.

Nicolás Maquiavelo

1. Introducción

Es un lugar común afirmar que la ética y la política son incompatibles. También lo es atribuirle a Nicolás Maquiavelo la autoría de tal divorcio, como si acaso en su libro *El Príncipe* hubiera dado carta de naturaleza al ejercicio del poder sin límites. Incluso, en ocasiones, empleamos el adjetivo “maquiavélico” como sinónimo de realista o pragmático o bien como antónimo de idealista, normativista o eticista.

En todo caso este autor no es el único ni el principal a quien se puede atribuir la exclusión de la ética en la vida política. Si retrotraemos nuestra mirada un poco más lejos podemos encontrar los orígenes de esta separación, en primer lugar, en la obra de algunos pensadores medievales, quienes pusieron tan alto el baremo moral del gobierno civil, que lo volvieron irrealizable en la práctica. Me refiero especialmente a los autores del género literario conocido como “Espejos de príncipes” (*Specula principis*), por ejemplo, Santo Tomás, Egidio Romano, Juan García de Castrogeriz, Jacobo de Viterbo. También se debe a quienes más tarde pretendieron refutar a Maquiavelo a través de la propuesta de una preceptiva ética importada de universos normativos ajenos al de la política. Concretamente algunos intérpretes de la Escuela del Derecho Natural y de la Neoescolástica de los siglos XIX y XX, que redujeron el dique moral a un conjunto de enunciados generales y abstractos de carácter normativo en los que se establecían deberes generales de justicia y unos cuantos principios para promover el bien común y respetar la ley natural (piénsese, por ejemplo en Taparelli, Balmes, Donoso, Romen, Maritain, Messner, etcétera). Es tal el abstraccionismo de esta normativa que, junto al enunciado del supuesto principio “de derecho natural”, viene de inmediato la perplejidad absoluta sobre su posible aplicación en la realidad. Por eso la ética se ha visto reducida a discurso, a palabras, a buenas intenciones.

No obstante, hay que reconocer el valor que ha tenido esta moral normativa y meramente discursiva como escollera que al menos ha permitido que hasta ahora la ética del poder no haya desaparecido del todo del horizonte lingüístico de la ciencia política. Y eso ya es un avance en la lucha por su reivindicación.

Sin embargo, en el terreno de la acción, la ética sigue siendo inviable. Y es que la contingencia de la vida política no se deja atrapar tan fácilmente en los moldes rígidos de una normativa moralizante. La vida política es agitación, inestabilidad y variación constante. La antigua simbología latina la representaba a través de una imagen muy expresiva: aparecía en forma de una mujer con alas en los pies, caminando sobre chapines de cristal, encima de una rueda que gira sin parar en el vaivén de las olas del mar. Era la imagen de la “Ocasión”, es decir, del movimiento y del cambio constante de la vida (Patch, 1992: p.131-295). Por ello, afirmar que el gobernante ha de ser (debe ser) bueno, justo y respetuoso de la ley natural como lo suelen prescribir los libros de filosofía política heredados de la tradición escolástica y neoescolástica, puede significar poco en el momento de exigirle un comportamiento ético concreto en medio de la cambiante realidad. Para el hombre de poder la ocasión es el tiempo oportuno para la acción; su carácter efímero le impide detenerse en contemplaciones abstractas: *tempus oportunos actionis latinae appellatur Occasio*, decía Cicerón.

La dimensión ética del poder político, como veremos en las siguientes páginas, no es exógena a éste, no se construye en los libros de derecho natural ni se compone especulando o componiendo imágenes ideales y abstractas, sino que ha de encontrarse en la acción misma, o quizá debería de decir, en el “momento” mismo de la acción. Se trata de “descubrir” los principios éticos en la acción concreta o, como decía Cicerón, de “inventarlos”, en el sentido de desvelarlos. En otras palabras, esa dimensión se ha de encontrar en la acción o, de lo contrario, será inoperante.

El desconocimiento de este principio ha llevado a muchos, y no sin razón, a optar por el abandono de la ética, incluso en el nivel discursivo. La ética política construida al margen de la acción concreta se ve como un fardo de ideas irrealizables y, en última instancia, un

óbice para la voluntad de poder en el aquí y el ahora. Hemos visto triunfar de este modo una suerte de voluntarismo que rechaza toda consideración reflexiva sobre principios o normas. En este esquema, la voluntad humana libre es el factor primordial de toda acción política, y para conseguir este objetivo hay que desprenderse de todo “prejuicio” (racional) que estorbe a esa acción. Así los expresa, por ejemplo, Émile M. Ciorán cuando afirma: “nacimos para existir, no para conocer... el saber altera la economía del ser” (Ciorán, 1989: p.68).

En este mismo sentido es ya clásico aquel pasaje de *El Príncipe*, donde Maquiavelo sitúa la voluntad de poder por encima de cualquier consideración normativa ideal y a partir de la cual emprende un nuevo camino del quehacer político con perspectivas completamente nuevas para su época. Lo cito por su valor simbólico, pues si bien es cierto que, como he dicho, no considero a Maquiavelo el autor más importante de la economía moral de la política, sí me parece que expresa bien una “creencia” generalmente asumida hasta hoy. Éstas son las palabras con las que dedica su opúsculo a Lorenzo de Medicis:

Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente presentar la verdadera realidad de las cosas, que la simple imaginación de las mismas. Pues muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente, porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que hace por lo que debería hacer, construye más bien su ruina que su salvación, porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son (Maquiavelo, 1513: p.38).

“La verdadera realidad de las cosas” y “la simple imaginación de las mismas”; “cómo se vive” y “cómo se debe vivir”, son binomios que en el pensamiento maquiaveliano aparecen en las antípodas del ejercicio del poder, y pueden significar la diferencia entre la “ruina” o

la “salvación” del gobernante. A esta dualidad se debe lo que algunos han llamado el triunfo de la línea maquiavélica —práctica— sobre las pretensiones moralizantes. Sin embargo, considero que la ética política es posible y viable siempre que, en lugar de importarla de la estratósfera del derecho natural, se le descubra en la realidad misma. Dicho en otros términos, si se descubren sus principios a partir de una reflexión ética sobre la acción. O quizá podríamos decir desde una “teoría de la acción”.

Y es que la política, como he dicho, es antes que nada acción, praxis, determinación constante y directa de la voluntad. A partir de esta concepción de su naturaleza se le ha equiparado —al menos en Occidente— a un juego de fuerzas en el que concurren normalmente tres elementos esenciales: el azar o fortuna —“contingencia”, dicho en los términos de la filosofía clásica—, cálculo humano, entendido como estrategia, táctica de acción y prospección y, finalmente, acción.

Por eso los principios éticos han de descubrirse en la dimensión lúdica del poder, es decir: en ese juego que momento a momento se impone al que toma decisiones: un juego que en ocasiones —no lo niego— puede resultar peligroso, pues pueden llegar a entrar en él componentes morales muy delicados, como la vida y la libertad de las personas, pero al fin un juego en el que se ha de decidir tomando en cuenta las variaciones y cambios de la realidad, los factores de poder y equilibrio, las fuerzas ocultas a los ojos del gobernante como el acaso y la fortuna, las circunstancias temporales en que se mueve, etcétera. Se trata en suma de la virtud de la prudencia, olvidada y poco comprendida en la realidad.

2. El poder y el arte de gobierno

Antes de entrar de lleno al problema planteado, conviene recordar que el poder político es una potencia individual, una energía personal que se vale de medios materiales (Estado, instancias gubernamentales, legislación y monopolio de la fuerza represiva, capital simbólico) e inmateriales (recursos suasorios, imaginarios, ideologías)

para dominar y hacerse obedecer. Estos medios, como decía Louis Althusser, son “dispositivos”, es decir, instrumentos del poder pero no el poder mismo. El poder, insisto, es una cualidad del individuo.

A esta capacidad siempre la acompaña un “saber específico” al que se ha dado diversos nombres a lo largo de la historia: Arte de gobernar o *ars regnandi*, Razón de estado, *arcana imperii*, Ciencia política, etcétera. Incluso dentro de este saber, eminentemente práctico, podríamos situar esa disciplina alemana a la que se conoce como “Teoría General del Estado” (Senellart, 1989: p.39); pues aunque pueda resultar paradójico ya que el saber político es diverso a la especulación teórica, en los últimos años se ha puesto de manifiesto que esta “teoría”, supuestamente desinteresada de todo fin práctico, es más bien una descripción del funcionamiento efectivo de los resortes de ese gran dispositivo de poder llamado “Estado”.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la finalidad del “saber político” en cualquiera de sus vertientes es el correcto manejo de los “dispositivos” con que cuenta el gobernante, sean materiales o inmateriales, a fin de conseguir los tres fines que tradicionalmente se han asignado a todo arte de gobierno: adquisición, conservación y expansión del poder político. La característica esencial de ese saber es que opera sobre la contingencia.

3. *Arte de contingencias*

En efecto, el ámbito propio del poder político y del arte de ejercerlo es el de la contingencia a la que Maquiavelo llamó “fortuna”. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, define la fortuna en el capítulo XXIX, en que comentando la máxima de Tito “De tal suerte obedece la fortuna los ánimos cuando no quiere que resistan a sus ataques”, dice:

Los hombres que viven ordinariamente en la mayor prosperidad o en la mayor desventura, merecen menos de lo que se cree, alabanzas o censuras. La mayoría de las veces se les verá caer en la desgracia o ascender a la mayor fortuna,

impulsados por una fuerza superior a ellos, que procede del cielo y que les da o quita la ocasión de mostrar su virtud. Cuando la fortuna quiere que se realicen grandes cosas, elige un hombre de tanta inteligencia y de tanto valor, que comprende y obedezca la ocasión que le presenta. De igual manera, cuando quiere producir grandes ruinas, presenta, en primer término, hombres que ayuden a realizarlas, y si hubiera alguno capaz de impedir las, o lo mata, o le priva de los medios de ejecutar bien alguno (Maquiavelo, 1512-17: p.197).

Este arte se ejerce en medio de la eventualidad cotidiana, de los cambios que se suscitan en la vida de las sociedades; es una reacción ante el vaivén del acontecer, pero también es una acción preventiva. Así pues, en la historia del pensamiento político, especialmente a partir de Maquiavelo, ha sido considerado como un arte que atiende, a un mismo tiempo, a la irracionalidad del *fatum* y a la racionalidad de la *virtú*. Es acción reactiva ante la terrible “fatalidad” del suceso y a la vez prevención calculada: “Maquiavelo —señala Diesner a este respecto— se movía en la frontera de la superchería proveniente de la ignorancia aldeana [que creía en la fortuna y el azar] y una tendencia al conocimiento racional y calculado, típico de la burguesía citadina de su tiempo” (Diesner, 1993: p.81).

El arte de gobernar o ejercer el poder se mueve en el mismo terreno de la “prudencia”, esa virtud que, en el repertorio de virtudes occidentales, es la *áuriga virtus*, la conductora de las demás virtudes cardinales, pues es el hábito de tomar decisiones acertadas y correctas en cada momento de la vida, es decir, en medio de la contingencia.

La prudencia es la virtud de tomar decisiones en el aquí y el ahora. Es virtud porque implica —como todas las virtudes— un autodominio: en palabras de Platón, una *enkrateia* o autoposesión, producto del dominio de las facultades superiores (espirituales) intelectivas y volitivas sobre los apetitos tendenciales de la sensibilidad. En otros términos, la prudencia es el imperio racional sobre los sentimientos, donde la palabra “razón” no tiene sentido de cálculo

racional matemático sino moral, de sometimiento y dominio de la razón. De ahí la palabra “cordura” que significa sometimiento de la conducta a la “cuerda de la razón”. Según la doctrina de la prudencia, solo aquél que se domina a sí mismo domina a los demás, o, como decía el célebre Baltasar Gracián: “lo primero del mandar es mandarse”.

Como lo ha señalado Quentin Skinner, la virtud de la prudencia o *phrónesis* fue el centro de las reflexiones de la teoría política desde los antiguos filósofos griegos hasta los modernos barrocos (Skinner, 1985). A partir de la Ilustración del siglo XVIII y hasta nuestros días se dejó de pensar la política en términos de virtud y la *ratio* dejó de significar cordura, racionalidad del comportamiento, para significar racionalidad productiva, *facere*, es decir: un cálculo orientado a producir resultados materiales en la conducta; un hacer, en fin, que se rige por las reglas de la mecánica y no de la ética. Lo que importa a esta nueva técnica es aplicar “correctamente” los principios de la mecánica de los cuerpos: movimiento, tiempo, aceleración, fuerza. Fue así como surgió en el siglo XVII la idea de “Estado”. Éste se concibió originalmente como una máquina creada por el cálculo racional para domeñar la contingencia política aplicando unas reglas (técnicas) determinadas. Uno de los más importantes teóricos de este mecanicismo político fue Tomas Hobbes, quien concibe al Estado moderno surgido en su época como una suerte de máquina o autómeta:

La naturaleza está imitada de tal modo por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial... gracias al arte [o técnica] se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado... que no es sino un hombre artificial (Hobbes, 1651: p.3).

El Estado, surgido en la Europa barroca es concebido, en efecto, como una máquina. Para unos era “como un reloj mecánico”, para otros “un cuerpo orgánico”, y algunos lo asimilaban a un “barco” o a un “aparato musical” (Peil, 1983: p.489). En cualquier caso exige ser manejado con una técnica política, parecida a la que se requiere para el manejo de las máquinas (Cruz Prados, 1992: p.56).

4. *La ciencia política, una “ciencia moral”*

Pero no todo ha sido optimismo técnico y materialista. A partir del desarrollo de las primeras teorías del Estado de Maquiavelo y Hobbes, se desarrolló una doctrina ética aplicable a la política mecanicista. Surge así en España una disciplina que se llamó “Ciencia Política”.

Es una ciencia en la que interviene la racionalidad humana, tanto para calcular efectos de la acción, como para someter la acción misma a fines extrapolíticos o morales. Es la ciencia entendida a la vez como certeza y como sensatez, como precisión de movimientos pero también como libertad del juicio. En fin, como racionalidad calculadora y como racionalidad moral. Dicho de otra manera, de acuerdo con los principios aristotélicos la “ciencia política” o “prudencia de gobierno” tiene dos partes: una es la técnica, el *facere*, también llamada “arte de gobernar”; otra, la moral, el *agere*, consistente en ejercer el arte sin dejar de ver el fin ético. El verbo “ver” lo utilizo en sentido literal, pues prudencia es una palabra que viene de las voces latinas *procul* y *videre*: ver más allá. San Isidoro de Sevilla le llamaba *porro videre*. Por ello se le ha representado en la iconografía con el símbolo del ojo (la “mano con un ojo”, según Ripa y Alciato) para dar a entender que el gobernante ha de ver con los ojos de la inteligencia antes de dar una orden determinada (con la mano); para lo cual se requiere el dominio sobre los apetitos y pasiones que pueden llegar a enturbiarla. Por eso es virtud intelectual, porque vela por la libertad del intelecto para que éste pueda razonar y descubrir la verdad de los hechos.

En la historia del pensamiento político fueron los filósofos del Neostoicismo (especialmente Justo Lipsio), quienes, inspirados en Séneca, desarrollaron de modo extenso la teoría de la virtud de la prudencia entendida como ciencia política. Michel Senellart, por ejemplo, ha llamado a esta ciencia, “Teoría neoestoica del Estado” (1994: p. 110).

El centro del pensamiento neoestoico es la “constancia”, virtud consistente en mantener la mente tranquila (*tranquillitas animi*) frente a los cambios de la vida. La “constancia” lleva al desprecio que el gobernante debe tener por la opinión o parecer de los demás, la *opinio*

vulgaris. Si logra ignorar la opinión ajena conservará el dominio de sí o autarquía. Ésta le permitirá “ver más allá” de los sucesos contingentes, ver el fondo de las cuestiones que se le presentan en el diario acontecer, y no caer presa del parecer de los demás.

5. *El juego del poder*

Pero esta virtud no es un modo impertérrito de comportarse. Recuérdense que Séneca es el padre del estoicismo férreo pero también lo es de la tragedia en literatura; por ello supo descubrir en la virtud su sentido lúdico o actoral.¹

En efecto, con la virtud de la prudencia, el gobernante ejerce el autodomínio para no dejarse arredrar por el mundo exterior ni por la contingencia de la vida. Especialmente domina el miedo, que es la pasión que, como diría Hobbes, “nace como hermana gemela del hombre”. El miedo es un óbice para el intelecto, lo obnubila, impidiéndole “ver más allá” del acontecimiento que lo provoca. El dominio racional del miedo o, como hemos dicho en términos senequistas, la autarquía, mantiene despejado el intelecto. Por ello los romanos entendían la palabra discreción como sinónimo de prudencia: *discretio* proviene de *discernere*, que quiere decir discernir o distinguir la verdad en medio de los vaivenes, del cambio, del movimiento de la vida. Pero en ese dominio de sí (*virtus*) que el hombre encuentra la posibilidad de mantener el dominio sobre los demás. Y es que en un “campo lúdico” o de fuerzas en juego (competencias de partidos, negociaciones entre gobernantes, etc.), vence el rival o competidor que “vea” algo más que palabras y gestos, algo más que disposiciones externas de fuerzas o movimientos de piezas en un tablero. De ahí la necesidad de la autarquía o *tranquilitas animi*.

Desde luego, en esta forma de entender la ciencia política, juega un papel muy importante también la técnica o lo que Maquiavelo

¹ En este sentido, dice Walter Benjamin que la unión de la ética estoica y la tragedia (teatral) dio lugar a un nuevo *Trauerspiel*, un teatro en el que se buscaba *edificar* al público espectador. De ahí que la ciencia política también haya echado mano de la teatralidad de la virtud para aplicarla al juego del poder (Benjamin, 2007: pp.264-265).

llama *virtú*, es decir el virtuosismo de la correcta operación práctica. Dicho con otras palabras, la ciencia política no solo es bondad o autarquía, es factibilidad y pragmatismo o, en términos aristotélico-tomistas, *recta ratio agibilium* y *recta ratio factibilium*. El *agere* o agibilidad del acto garantiza la libertad intelectual para ver no solo los movimientos del tablero ajedrezado sino el tablero mismo, e incluso su entorno y hasta la historia de cada movimiento que sobre él se ha hecho. El *facere* o factibilidad del acto es la ejecución misma, realizada con flexibilidad, cautela y sagacidad, pero siempre en un ámbito local específico, es decir, enfocado en la acción misma y no necesariamente en el fin.

Pero como había dicho, la ciencia política cambió de significado con la Ilustración. A partir de entonces la palabra “ciencia” significa exactitud de medición y posibilidad de dominio sobre el futuro mediante la aplicación de “leyes” o a través del cálculo matemático. La ciencia política se convirtió así en una *ratio* moderna, una racionalidad equiparable a las matemáticas. Hobbes lo expresa con especial claridad cuando dice “filosofar es razonar y razonar es contar, sumar y restar” (Hobbes, 1651: I, IV). Dicho en otros términos, con la Ilustración, la ciencia política dejó de ser una ciencia moral o humana para convertirse en una rama de la sociología, en un cálculo de posibilidades de movimiento, en un intento de someter la “contingencia” al cálculo racional de la probabilidad (probabilismo, probabiliorismo). Se simularon escenarios para calcular matemáticamente la prospectiva. Se aplicaron a las sociedades leyes de movimiento, aceleración y cambio de la materia. Y a eso se le llamó “razón de Estado”. Una suerte de *lógos* implícito e inmanente en esa máquina social llamada Estado o Leviatán.

Pronto vinieron las críticas eticistas de la inhumana racionalidad política (tecnocracia). El problema es que, como había mencionado al inicio de este trabajo, en la mayoría de los casos, los principios morales de la política, se buscaron en una ética extraña a la contingencia, una deontología que tenía muy poco que ver con las necesidades prácticas de mover “piezas” en el tablero político o resortes en la máquina del Estado. Baste con recordar en este sentido el renacer del derecho natural católico en Italia, Alemania y España de finales

del siglo XIX y principios del XX. Se importó la ética desde la *Biblia*, desde los textos de moral legalista. El resultado, como ya se podrá advertir, fue el divorcio entre la ética política y el ejercicio del poder en el aquí y el ahora. Nadie habló de la *phrónesis*, prudencia o discreción. El discurso deóntico, cuando llega a aparecer en los textos de ciencia política moderna, se centra en el “deber moral” de respetar —así, pasivamente— la ley natural y si acaso promover el bien común con la realización de actos tendientes a la justicia; en suma, nada concreto y viable en el diario quehacer. Un deber alejado de las necesidades prácticas del aquí y el ahora, un deber, en fin, etéreo y abstracto, normativista y generalmente rígido, demasiado rígido, como dice Maquiavelo, “para andar por la vida entre hombres”.

Es así que hasta el día de hoy estamos viviendo de esa “ética exógena” que no encuentra lugar en el pensamiento y menos aún en la acción de nuestros políticos, como no sea de modo hipócrita o ingenuo. Por ello la ética, referida al poder, no pasa de ser un discurso aparente, parte de la “razón de Estado”, o una quimera defendida por ilusos.

En suma, si queremos seguir hablando de ética más allá de la hipocresía o la ingenuidad se hace necesario volver a leer los textos clásicos de Aristóteles, Platón y Séneca para recuperar para la ciencia política y para la ética, el estatuto epistemológico que tuvo en otro tiempo y que le corresponde como ciencia de contingencias. Así pues, no es necesario legislar ni buscar en la estratósfera de los deberes la ética para el ejercicio del poder. Pienso que si se descubre la superioridad y, ¿por qué no? hasta ventaja del ejercicio de la prudencia, se podría optar por la vía ética antes que por las estrecheces de la técnica del moderno arte de gobernar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENJAMIN, Walter. 2007. *El origen del Tauer Spiel alemán en Obras Completas, Libro I, v.I.* Madrid: Abada Editores. Edición española de J. Baraja, F. Duque y F. Guerrero.
- CIORÁN, E.M. 1989. *Historia y utopía*. Madrid: Tusquets. Prólogo y traducción de E. Seligson.
- COLONNA D'ISTRIA, Gérard y Frapet, Roland. 1980. *L'Art Politique chez Machiavel. Principes et Méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. 1992. *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA.
- DIESNER, Hans-Joachim. 1993. "Virtù, Fortuna und das Prinzip Hoffnung bei Machiavelli" en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-Historische Klasse*, n.5. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- HOBBS, Thomas. 1651. *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Traducción de M. Sánchez Sarto.
- MACHIARELLI, N. 1512-1517. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, a Zanobi Buon-delmonti et a Cosimo de Rucellai* en *Tutte le Opere di Nicolo Machiavello, cittadino et Segretario Fiorentino. Divise in V parti et di nuovo con somma accuratezza ristampante*.
- MACHIARELLI, N. 1513. *Il principe*. En *Tutte le Opere di Nicolo Machiavello, cittadino et Segretario Fiorentino. Divise in V parti et di nuovo con somma accuratezza ristampante*.
- PATCH, Howard Rollin. 1922. "The tradition of Goddess Fortuna. In Roman Literature and in the Transition Period. In Medieval Philosophy and Literature" en *Smith College Studie in Modern Languages*, Northampton, Mass., v. III (n.3-4), pp.131-295.
- PEIL, Dietmar. 1983. *Untersuchungen Zur Staats und Herrschaftsmetaphorik in Literarischen Zeugnissen von der Antike bis Zur Gegenwart*. München: Wilhelm Fink.
- SENELLART, Michel. 1989. *Les art de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil.
- SENELLART, Muchel. 1994. "Le stoicisme dans la constitution de la pensée politique. Les *Politiques* de Juste Lipse (1589)" en *Le Stoicisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, n.25, Presses Universitaires de Caen.
- SKINNER, Quentin. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. I. "El Renacimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.