



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
ISSN: 2389-9387  
Universidad del Valle

Volco, Agustín  
Maquiavelo, lector de la *Ciropedia*  
Praxis Filosófica, núm. 48, 2019, Enero-Julio, pp. 69-96  
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i48.7302

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209060552005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



## MAQUIAVELO, LECTOR DE LA *CIROPEDIA*

*Agustín Volco*

CONICET, Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina.

### *Resumen*

*El presente texto se propone un estudio sistemático de la lectura que Maquiavelo realiza de la Ciropedia. Siendo la de Maquiavelo una obra de ruptura, resulta especialmente relevante comprender su relación con el modelo de filosofía política clásica respecto del cual esta ruptura se efectúa. Este modelo, argumentaremos, es provisto en la obra maquiaveliana por la Ciropedia. Para ello, en contraste con la opinión establecida sobre el tema, sostendremos que el punto central de disputa entre ambos autores no debe ubicarse en la comprensión de la relación entre virtud y política, sino en la comunicación (moderada una, “temeraria y presuntuosa”, la otra) de una enseñanza acerca de la relación entre virtud y política cuya afinidad no ha sido suficientemente reconocida.*

**Palabras clave:** *virtud; fraude; acción; imitación; modernidad.*

**Recibido: 31 de octubre de 2017. Aprobado: 25 de marzo de 2018.**

## **Machiavelli, Reader of the *Cyropaedia***

### ***Abstract***

*This paper presents a systematic study of Machiavelli's reading of the Cyropaedia. Being Machiavelli's work a "depart[ure] from the orders of others", it's particularly important, we will argue, to understand the relation with the model of classical political philosophy that is attacked in his own books. This model is provided, we will claim, by the Cyropaedia.*

*To carry out this task, and in contrast with the established opinion on the subject, we will argue that the fundamental dispute among our two authors does not lie in the understanding of the relation between politics and virtue, but in the communication of a teaching regarding this relation (moderate in one case, "presumptuous" in the other) whose affinity has not been sufficiently recognized.*

**Keywords:** *Virtue; Fraud; Action; Imitation; Modernity.*

**Agustín Volco.** Doctor en Europa e Americhe: Costituzioni, Dottrine e Istituzioni Politiche por la Università di Bologna, Profesor Adjunto de Teoría Política y Social II en la Universidad de Buenos Aires e Investigador del CONICET (Argentina). Sus principales áreas de interés son la teoría política moderna y contemporánea, con especial interés, en la actualidad, en el lugar de Maquiavelo en la formación del republicanismo moderno y su contraste con el republicanismo clásico. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, y ha editado libros sobre temas de teoría política moderna.  
E-mail: avolco@sociales.uba.ar

# MAQUIAVELO, LECTOR DE LA *CIROPEDIA*

*Agustín Volco*

CONICET, Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina.

## I. Introducción

Pensar a Maquiavelo como lector de la *Ciropedia* supone abrir la pregunta de la relación de Maquiavelo con la filosofía política clásica. Pese a la importancia que el propio Maquiavelo le ha dado a Jenofonte (y a la *Ciropedia* en particular) en su obra<sup>1</sup>, la lectura maquiaveliana de Jenofonte no constituye un argumento especialmente frecuentado en la bibliografía maquiaveliana<sup>2</sup>. Esta ausencia resulta especialmente llamativa, puesto que la cuestión es reconocida implícitamente en su importancia prácticamente por todos los textos dedicados a Maquiavelo, en la medida en que sitúan a la obra del secretario florentino como iniciadora de la reflexión política

---

<sup>1</sup> Jenofonte es el filósofo político clásico más frecuentemente citado por Maquiavelo en toda su obra, y la *Ciropedia* el libro al que se hacen mayor cantidad de referencias.

<sup>2</sup> Como han señalado Newell y Rasmussen, los estudios basados en el trabajo sobre las fuentes de Maquiavelo (Pocock, Skinner, Gilbert, Viroli, o Parel) no hacen ninguna mención a Jenofonte. (Gilbert, 1965; Parel, 1992; Pocock, 2002; Skinner, 1987; Viroli, 1998). Claude Lefort, en su exhaustivo estudio de Maquiavelo no le atribuye mayor importancia, y cuando confronta a Maquiavelo con la filosofía política clásica refiere a la figura de Aristóteles. Cfr. Lefort, 2010, pp. 242–258. Tampoco las relecturas marxistas de Maquiavelo han enfatizado en la presencia de Jenofonte, cfr., por ejemplo, (Althusser, 2004; Althusser, 2008). Ciertamente la excepción más importante es la de Strauss, quien, no obstante, no ha dedicado ningún texto a tratar de manera sistemática la cuestión. Cfr. (Strauss, 1958; 1972; 2013) Otros textos recientes que se ocupan de la relación entre Maquiavelo y Jenofonte desde diferentes perspectivas incluyen (Hullung, 2014; Nadon, 2001; Newell, 2012; Rasmussen, 2009).

moderna, y, por ello, suponen que la suya es una obra de *ruptura* con la filosofía política clásica<sup>3</sup>.

Es el propio Maquiavelo el primero en atribuirse esta posición de fundador de una nueva forma de la reflexión política. Y al hacerlo, indica como figura con la que contrastar su propia ruptura, la de Jenofonte. Si en P, XV afirma su intención de “apartarse de los órdenes de los otros escritores”, de los “muchos que han escrito sobre el tema”, los párrafos precedentes nos muestran que el único escritor que ha sido nombrado entre esos muchos, es el de Jenofonte.

Si Maquiavelo es un innovador o un fundador, entonces, es forzoso que esta caracterización ponga de relieve la cuestión de su obra como crítica de aquellos ordenes que la preceden. Ahora bien, esta ruptura no es simplemente la apertura de un nuevo ámbito de reflexión que ignoraría sin más los modos precedentes para dar inicio a una modalidad de reflexión política “nueva” sin más, sino que se opera en ella una lectura y una crítica de la filosofía política clásica que resulta fundamental para comprender el conjunto de la empresa teórica maquiaveliana. Como intentaremos mostrar, si una primera impresión parece mostrarnos a Maquiavelo como un autor que abandona el conocimiento “imaginario” de la realidad política para abocarse a su *verità effettuale*, una lectura más detenida nos mostrará, por un lado, que el estatuto “realista” de la obra maquiaveliana debería ser

---

<sup>3</sup> En contraste con los estudios mencionados, la influencia de la obra de Jenofonte en el pensamiento y en los escritos de Maquiavelo sí ha sido documentado y establecido con evidencias históricas por una gran variedad de historiadores, fundamentalmente de la escuela italiana, entre los que podemos destacar a Bausi, Sasso, y Biasiori. *Machiavelli e gli antichi*, de Sasso, se ha convertido en una referencia en los estudios sobre el tema, mientras que Biasiori, se ha detenido especialmente en la reconstrucción de las fuentes textuales a través de las cuales Maquiavelo tomó contacto con la obra jenofónica. Referimos a estos autores, puesto que dentro de esta labor de largo alcance de reconstrucción de las fuentes clásicas en Maquiavelo y en su *milieu* intelectual, han destacado el lugar que la obra de Jenofonte ha tenido en ellas, especialmente Biasiori, quien reconstruye la recuperación de Jenofonte que tiene lugar en la península itálica en el renacimiento (Bausi, 1985; Biasiori, 2017; Sasso, 1987). Estos trabajos, de gran valor para la reconstrucción historiográfica de la influencia de Jenofonte en Maquiavelo, no se ocupan, empero, del problema que nos interesa aquí, esto es, el lugar que la obra de Jenofonte tiene en el tratamiento que Maquiavelo hace de su “ruptura” con los antiguos. Dicho de otro modo, que la obra de Jenofonte constituye, para nosotros, una pieza central para interpretar aquello que Maquiavelo llama “*nuovi ordini e modi*”, y no una más en un abanico de influencias de gran variedad. De hecho, aún un trabajo monumental y de gran extensión como el de Sasso no dedica más de 5 páginas a nuestro problema en el contexto general de un análisis de la relación de Maquiavelo con “los antiguos”, y se detiene fundamentalmente en el Hierón, mencionando a la *Ciropedia* solo en una nota a pie de página, en la que, sin embargo, sugiere que “*l’uso machiavelliano di Senofonte andrebbe, anch’esso, atentamente riconsiderato*”. (Sasso, 1993 p. 596).

puesto bajo examen, y por otro, que la filosofía política clásica tal como la comprende Maquiavelo, no es, de ninguna manera, una filosofía “utópica”, abocada a un conocimiento imaginario que la llevaría a perder de vista la verdad efectiva. Si este argumento se muestra consistente, la cuestión de la lectura maquiaveliana de la filosofía política clásica, y de su crítica (y por lo tanto, de su innovación y su carácter “fundacional”) debería ser pensado en términos distintos de los que suponen la oposición realismo-utopismo. Es en el horizonte de esta pregunta general que situamos nuestro interés por la lectura que Maquiavelo hace de la obra de Jenofonte, y especialmente de la obra que cita con más frecuencia, la *Ciropeia*.

## II. El actor, el espejo y el modelo: acción política e imitación

En el capítulo XIV de *El Príncipe* aparece la única mención explícita de Jenofonte del libro<sup>4</sup>, en el contexto de una discusión acerca de la conveniencia para un príncipe de “considerar las acciones de los hombres excelentes”<sup>5</sup>. Allí, Jenofonte parece presentarse como el autor clásico de los espejos para príncipes<sup>6</sup>:

Cualquiera que lea la vida de Ciro escrita por Jenofonte, reconocerá luego cuánta gloria le deparó a Escipión imitarla, y cuánto de la castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad de éste se ajustaba a las descritas por Jenofonte de aquél. Modos símiles a éstos debe observar el príncipe sabio<sup>7</sup>.

En este pasaje Maquiavelo nos presenta a tres personajes: Escipión, Ciro, y Jenofonte. El primero encarna al actor político al que el texto busca aconsejar o instruir, el segundo aparece como el modelo a ser imitado, como el hombre excelente cuyas virtudes y acciones debería imitar cualquier príncipe que aspira a la gloria, y el tercero, se presenta como el creador del modelo a ser imitado, quien describe las virtudes de ciertos hombres para que sean imitadas por otros<sup>8</sup>. Podemos notar también que aquello que hace

<sup>4</sup> Como veremos, también se refiere a él de manera indirecta, fundamentalmente a través de las referencias a Ciro.

<sup>5</sup> (P, XIV). Citamos los textos de Maquiavelo según el modelo convencional: *El Príncipe*, P, seguido del número de capítulo (P, XV), los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, D, seguido de libro y capítulo (D, I, VI). Citamos de las ediciones de Alianza de *El Príncipe* y Losada de los Discursos, teniendo la edición de Martelli como referencia, y explicitando cuando alguna traducción es modificada (Machiavelli, 1971; Maquiavelo, 1995, 2003).

<sup>6</sup> La lectura de la *Ciropeia* como el iniciador de la tradición de los “espejos para príncipes” es muy extensa Cfr. sobre la cuestión, (Due, 1989; Gray, 2011; Higgins, 1977, pp. 53-59)

<sup>7</sup> (P, XV), traducción modificada. Cfr. También (Newell, 2012).

<sup>8</sup> Más adelante (D, III, 20) se vuelve a insistir con la figura de Escipión, imitador de un Ciro creado por Jenofonte.

Escipión no es, en sentido estricto, imitar a *Ciro*, sino *las virtudes que Jenofonte describe en Ciro*<sup>9</sup>. Es decir, imitaba una creación de Jenofonte (De Alvarez, 1999).

Por otro lado, debe notarse que Maquiavelo no afirma, en sentido estricto, que Jenofonte recomienda al príncipe comportarse virtuosamente, sino que llama la atención sobre “*quanto quella imitazione gli fu di gloria*”, sin responder abiertamente *cuanto* efectivamente (si mucho, poco, o nada) aquella imitación de *Ciro* le acarreó gloria a Escipión. Maquiavelo no responde la cuestión en ese fragmento, pero cuando observamos la única referencia a las acciones de Escipión que aparece en *El Príncipe*, descubrimos que difícilmente podrían ser consideradas como un camino seguro para alcanzar la gloria política:

A Escipión, sus ejércitos en España se le rebelaron, y ello fue sólo a causa de su *excesiva piedad*, que dio a los soldados una licencia mayor que la conveniente a la disciplina militar. Lo cual hizo que Fabio Máximo lo recriminara en el senado, llamándolo corruptor de la milicia romana. (...). Y todo ello nació de su *naturaleza indulgente*, al punto de que alguien, queriéndolo excusar en el senado, dijo que había muchos hombres que sabían mejor no errar que corregir los errores. Esta naturaleza suya habría alterado con el tiempo la fama y la gloria de Escipión *si hubiera insistido con ella en el ejercicio del poder*, pero, actuando como actuaba, a las órdenes del senado, esta perniciosa inclinación no solo *quedó oculta*, sino que fue para su gloria<sup>10</sup>.

Podemos decir que a la luz de la descripción que Maquiavelo nos da de las acciones políticas de Escipión resulta evidente lo poco conveniente de seguir un curso de acción semejante. Imitar las virtudes convierte a Escipión en un hombre incapaz para el liderazgo político: indulgente, excesivamente piadoso, dotado de una naturaleza con inclinaciones perniciosas e inepto en la conducción del ejército.

Luego de sembrar dudas sobre la conveniencia de imitar a Escipión, Maquiavelo introduce la figura de Aníbal, un líder político caracterizado como cruel e inhumano. En el contraste entre ambos resulta claro el resultado de imitar solamente las virtudes (como hace Escipión), y el de practicarlas

<sup>9</sup> “[E]l príncipe [debe] leer historia, poniendo atención a las acciones de los hombres eminentes, (...). Y, sobre todo, hacer como ya hicieron ciertos grandes hombres: imitar a quien, antes que él, fue digno de alabanza y de gloria, teniendo siempre en la mente su temple y su modo de actuar; como se dice que hicieron Alejandro de Aquiles, César de Alejandro, Escipión de Ciro”. (P, XIV).

<sup>10</sup> (P, XVII). Traducción modificada. Negritas nuestras.

“junto con una inhumana crueldad” (como es el caso de Aníbal)<sup>11</sup>. Si Aníbal consigue ser “respetado y terrible”, y mantiene unida a la milicia sin sufrir “disenso alguno, ni contra ellos ni contra el príncipe, y tanto en la buena como en la mala fortuna”; Escipión, por el contrario, sufre la rebelión de sus ejércitos, a causa de “su excesiva clemencia”, que dio a los soldados “más licencia de la conveniente a la disciplina militar”. Por ello, afirma Maquiavelo por boca del senador Fabio Máximo, Escipión fue llamado “corruptor de la milicia romana”. La fama y la gloria de Escipión, de hecho, no se deben a “su naturaleza”, y las habría perdido “si hubiera insistido con ella en el ejercicio del poder”; fue el hecho de que actuaba a las órdenes del senado lo que ocultó esta “perniciosa inclinación” y preservó su gloria. Descubrimos entonces que si Escipión conquistó fama y gloria fue *a pesar* de haber imitado las virtudes de Ciro “descritas por Jenofonte”, no gracias a ello.

En suma, si en la figura de Aníbal la crueldad puede trocarse en virtud (mantener unida a la milicia, sin disensos, en la buena o mala fortuna), la clemencia de Escipión puede resultar “excesiva”, y dar lugar a la “licencia” y a la “corrupción”. Es esta la consideración que pretende introducir en este capítulo Maquiavelo, a la vez que profundiza su ataque a “los escritores poco considerados” que elogian a Aníbal, pero condenan la inhumana crueldad que es su causa. Ciertamente Maquiavelo no es un escritor “poco considerado”, y puede esperarse que algunas de sus enseñanzas sean accesibles para un lector que evite ser “poco considerado”.

Si en el final del capítulo XIV parece que la imitación del Ciro descripto por Jenofonte es un camino seguro para alcanzar la gloria a través del ejercicio de las virtudes morales, el capítulo XVII nos muestra que, en primer lugar, no era digno de tanta gloria (puesto que no actuaba por su propia iniciativa) y que la gloria que obtuvo se debió más a la fortuna que a su propia virtud. Valiéndonos esta primer aproximación, podemos revisar el sentido del llamado a la imitación. La recomendación de *imitar a Ciro* se revela engañosa: éste no es el camino para alcanzar la gloria mediante la *virtù*<sup>12</sup>. Y, fundamentalmente,

<sup>11</sup> Si Escipión imitaba al Ciro de Jenofonte, de Aníbal no se nos dice que imitara modelo alguno. En ese sentido, puede ser asociado con Maquiavelo, quien declaró dos capítulos atrás exactamente lo mismo, es decir, su intención de no seguir modelo alguno en su empresa (aunque no se atribuye, como lo hace con Aníbal, una “inhumana crueldad”).

<sup>12</sup> Por otro lado, en el capítulo anterior (P, XVII) se mencionó elogiosamente a Ciro, César y Alejandro, por una acción que difícilmente pueda calificarse de virtuosa, como gastar la riqueza de otros: “Y con lo que no es tuyo ni de tus súbditos, se puede ser generoso, como Ciro, Cesar y Alejandro, porque gastar aquello que es de los otros no te quita reputación, sino que la aumenta: solamente gastar lo tuyo te perjudica”. Esta referencia es relevante porque, al menos en el caso de Ciro, esta lección proviene del libro VIII de la *Ciropeidia*. Allí, una vez que se instruyó en la necesidad de hacer que todas las riquezas del reino tengan



quien imita a Ciro, o a Escipión, está imitando, en realidad, a quien crea la imagen a ser imitada, es decir, a “los escritores”<sup>13</sup>.

La figura de Escipión, entonces, revela algo central, aunque poco visible, de la cuestión de la imitación: él es el único actor político que parece beneficiarse de las enseñanzas de un pensador político. Puede pensarse que así como Escipión, para alcanzar la gloria, imita las virtudes de un Ciro creado por Jenofonte, el propio texto de *El Príncipe* procura suscitar en el aspirante a príncipe un deseo similar: Lorenzo de Medici (a quien fue dedicado el texto, o cualquier otro príncipe que lea el texto animado por el deseo de alcanzar la gloria) deberá imitar las virtudes de un líder político para alcanzar la gloria, y *El Príncipe* ofrece estos modelos (no solo Ciro, sino también Teseo, Rómulo y Moisés<sup>14</sup>). Lorenzo (o cualquier otro príncipe ambicioso), si desea la gloria, no imitará las virtudes de Ciro, sino las virtudes de un Ciro creado por Maquiavelo.

Maquiavelo no se atribuye a sí mismo la prudencia, sino temeridad<sup>15</sup> y presuntuosidad<sup>16</sup>. Su lugar (como el de Jenofonte) no es el del imitador, tampoco el del modelo a ser imitado, sino el de quien forja el modelo a imitar, que será imitado por los aspirantes a la gloria. Los hombres prudentes son quienes “deben elegir siempre los caminos recorridos por los grandes hombres e imitar a los que han sobresalido sobre los otros, a fin de alcanzar, si no su virtud, por lo menos un cierto aroma suyo”<sup>17</sup>, es decir, deben colocar la mira más alto, no para alcanzar con la flecha tanta altura, sino para, con la ayuda de “tan alta mira”<sup>18</sup>, alcanzar el blanco. Maquiavelo, Jenofonte, son quienes proveen el blanco al que los hombres pueden aspirar.

La cuestión de la imitación, central en la obra maquiaveliana, trae entonces el problema de la relación entre los grandes fundadores y los que escriben acerca de ellos<sup>19</sup>, es decir, pone en escena la cuestión de la relación del saber con el poder, o dicho de otro modo, de los hombres que aspiran a ejercer el poder y alcanzar la gloria con quienes los instruyen acerca de los

---

por causa a Ciro, se enseña a no acumular riquezas, y a compartirlas con los amigos. Cfr. *Ciropedia*, (VIII, 6.1-15).

<sup>13</sup> En el relato de Maquiavelo, es siempre Jenofonte el que “hace hacer” las cosas a Ciro. Maquiavelo afirma que Jenofonte “hace” usar a Ciro el fraude: “*gli fe occupare il suo regno*”; “*fegli ingannare, oltre a questo, Ciassare*”. (D, II, 13). Sobre este pasaje volveremos más abajo.

<sup>14</sup> (P, VI), y, especialmente, (P, XXVI).

<sup>15</sup> (P, XI).

<sup>16</sup> (P, XV).

<sup>17</sup> (P, VI).

<sup>18</sup> (P, VI).

<sup>19</sup> Sobre este tema, cfr. De Alvarez, 1999.

medios alcanzar aquello que ambicionan. ¿Es la imitación de las virtudes el mejor medio para ese fin? Esta cuestión hace emerger el problema de la naturaleza de los espejos para príncipes. Tanto *El príncipe* como la *Ciropedia* parecen aconsejar al aspirante al poder político una sabiduría específica: es preciso imitar las virtudes de Ciro. Pero ¿qué Ciro es presentado en un caso y en otro? Y en virtud de ello ¿qué tan seriamente puede tomarse ese consejo?

Si en la primera mención en el texto en el capítulo VI Ciro aparece sin más como la figura a ser imitada, como el fundador glorioso de nuevos órdenes y modos, en el capítulo XIV se revela que aquel gran fundador no es sino una creación de la pluma de Jenofonte. De las 4 veces que Ciro aparece en *El Príncipe*, en la primera (P, VI) y la última (P, XXVI) lo hace en un contexto en el que es ofrecido a un aspirante a la gloria como ejemplo a ser imitado; en la tercera (P, XVI), se lo elogia por saber gastar lo que no es propio para ganar reputación. Solo en la segunda mención (P, XIV) esta referencia es acompañada de la mención de su fuente, y son sugeridas las implicancias de esta imagen. La aparente imitación de Ciro es en realidad la verdadera imitación de Jenofonte; quien se vea encandilado por el aura del poder y la gloria de la imagen de Ciro quedará ciego a la fundación de un Jenofonte desprovisto de esos atractivos.

En *El Príncipe*, entonces, la figura de Ciro pone en segundo plano el lugar de Jenofonte, escritor desprovisto del atractivo y la fascinación del poder y la gloria de Ciro. Sin embargo, es Jenofonte, en última instancia, quien crea el modelo a ser imitado. El príncipe ambicioso, lejos de ocupar el lugar privilegiado del discurso de *El Príncipe*, que dejaría al consejero en la posición de servidor subordinado, se asemeja en realidad a las pequeñas aves de rapiña, que “a menudo actúan como ciertas pequeñas aves de rapiña que, en su enorme deseo de conseguir la presa, incitados por la naturaleza, no advierten que otro más grande está sobre ellas para matarlas”<sup>20</sup>.

### III. El Ciro de Jenofonte

Ahora bien, ¿qué podemos decir del Ciro presentado por Jenofonte en la *Ciropedia*? ¿Es esta una figura a ser imitada, un líder? La respuesta debe ser, por lo menos, matizada. Para dar una respuesta a esta cuestión nos detendremos brevemente en dos temas tratados en la *Ciropedia* que nos permitirán ganar claridad sobre la cuestión. En primer lugar, el modo en que la parábola de la vida de Ciro nos presenta un análisis de tres formas de gobierno, en segundo lugar, el análisis del final de la *Ciropedia* y la muerte de Ciro. De acuerdo con nuestra lectura, el relato de la *Ciropedia*

<sup>20</sup> (D, I, 40).

no es simplemente una versión ficcionalizada de la vida de Ciro (tendiente a mostrarlo como el gobernante ideal y poseedor de todas las virtudes del liderazgo político), sino que se trata de un texto que ilustra y presenta indirectamente un análisis y un juicio acerca de cada una de las formas de régimen<sup>21</sup>. Se trata, en síntesis, de un texto de filosofía política, en cuyo centro podemos encontrar las cuestiones del régimen político (y la mejor forma de régimen), el liderazgo, y la capacidad de la acción política de realizar el mejor régimen.

### III. 1. Las formas de régimen

A lo largo de su vida Ciro vive en tres regímenes diversos, la república aristocrática en la que nace, la tiranía que conoce al visitar en su niñez a su abuelo Astiages, gobernante tiránico de Medea, y por último, el imperio que él mismo crea y lidera en su vida adulta.

Respecto de la república aristocrática, podemos encontrar una caracterización positiva en los primeros relatos, en los que se hace ver que se trata de un régimen en el que la autoridad política se encuentran sujeta a los requerimientos de la ley y la justicia, y en este sentido, nos da la apariencia de ser un régimen legítimo. El principio fundamental por el que se rige el régimen persa es la virtud, y es en las escuelas de virtud donde se forma la clase dirigente. Se trata de un orden en el que la ley es justa, y el gobierno virtuoso, y en el que nadie se sitúa por encima de la ley, comenzando por el propio padre de Ciro.

Esto contrasta abiertamente con el orden de cosas que Ciro encuentra al visitar Medea, donde el poder está en manos de su abuelo Astiages, quien gobierna su tierra de manera tiránica. Allí se observa que sus acciones no se rigen ni por la virtud ni por un sentido de justicia comparable al existente en Persia. Astiages, por el contrario, incurre en todos los excesos, desde la comida y la bebida hasta el ejercicio de un poder carente de cualquier tipo de límites<sup>22</sup>. El contraste con la austeridad en la que fue educado Ciro en Persia no puede ser mayor: el principio de la virtud (y específicamente la virtud personal del gobernante, que depende de la instrucción recibida) resulta decisivo a la hora de distinguir un régimen de otro.

Sin embargo, contra lo que podríamos esperar de esta primera presentación, el retorno de Ciro a Persia ya como adulto no produce la continuidad de la república tal cual había sido descripta, sino que éste se

<sup>21</sup> Cfr. a favor de esta hipótesis (Gera, 1993; Nadon, 2001); y contra, (Due, 1989; Higgins, 1977; Reiser, 2000).

<sup>22</sup> *Ciropeia*, (I, 3.1-12). Citamos las obras de Jenofonte de acuerdo con el modelo convencional, nombre de la obra, seguido de número de libro, número de capítulo, y parágrafo.

embarca en una transformación fundamental del régimen, que revela a su vez sus limitaciones y sus aspectos menos virtuosos.

Dos elementos deben ponerse de relieve: en primer lugar, la división de clases. El acceso a las escuelas de virtud, si bien formalmente abierta a todos, se encuentra regulado por la capacidad de sustraerse de las obligaciones del trabajo<sup>23</sup>. La aristocracia, entendida como gobierno de los virtuosos, es en realidad en su base, una oligarquía. En segundo lugar, esta división produce una restricción intrínseca al régimen: sólo los aristócratas pueden formar parte del ejército (puesto que no se puede armar al pueblo y pretender excluirlo de la participación en el poder político). Al depender de las armas de los aristócratas, Persia se encuentra imposibilitada de expandirse territorialmente: no puede ser sino una pequeña república tanto en territorio como en población<sup>24</sup>.

Es este régimen el que es transformado por el propio Ciro, tanto en su estructura interna como en sus relaciones exteriores. Ciro decide armar a los comunes y distribuir los honores de manera igualitaria, de acuerdo con el mérito de cada uno. En este movimiento, destruye el fundamento de la forma de régimen aristocrática, y al mismo tiempo, posibilita, al expandir el ejército, la expansión imperial de su reino. Simultáneamente, al ser una acción emprendida por el propio Ciro la que expande el poder de los comunes, esto fortalece enormemente el poder del propio Ciro, al punto de situarlo por encima de la ley. Es en virtud de esta transformación producida por el propio Ciro, que respondía a las que eran percibidas como limitaciones estructurales de la república aristocrática, que Ciro forma un gran ejército liderado por su autoridad personal, y conquista un gran imperio.

Si vemos esta acción en su conjunto, podemos decir que se trata de un cambio de régimen: la república aristocrática se ha transformado en un imperio en el que se han reforzado simultáneamente, los componentes democrático y monárquico, por sobre el elemento aristocrático, y a la vez, se ha reforzado el elemento de la autoridad personal, por sobre la autoridad más estable de las leyes.

<sup>23</sup> *Ciropedia*, (I, 2.15): “todos los persas tienen el derecho de enviar a sus hijos a las escuelas públicas de justicia. Pero sólo los que pueden educar a sus hijos sin hacerles trabajar los envían allí, y los que no pueden no los envían”.

<sup>24</sup> Esta transformación del régimen centrada en la decisión de dar armas al pueblo será también fundamental en el análisis del propio Maquiavelo de las diferencias entre Esparta y Roma (D, I, 2-6), y será, de hecho, el argumento decisivo con el que Maquiavelo inclina su favor hacia Roma y la república popular. Podemos decir (y volveremos sobre esto) que si la *Ciropedia* presenta la posibilidad de una monarquía popular imperial, Maquiavelo se hace eco de esta enseñanza al pensar (a través del ejemplo de Roma) la posibilidad de una república popular imperial.

### III. 2. La muerte de Ciro

Pero ¿no podríamos decir que el régimen que funda el propio Ciro, fundado en sus extraordinarias virtudes, podría funcionar como modelo a ser imitado, y como formulación ideal del mejor régimen<sup>25</sup>? Y, subsidiariamente, ¿no se podría leer a la *Ciropedia* como un “espejo para príncipes” en el sentido de que instruye a quienes aspiren a la gloria mundana para que se guíen por el ejemplo de Ciro y del imperio que él ha fundado?

El episodio del final de su vida nos permite ganar claridad sobre el asunto.

El final de la *Ciropedia* no relata el momento de máximo esplendor de su reinado, sino el derrumbe y colapso de su imperio que acontece inmediatamente después de su muerte, a causa de las luchas intestinas entre sus hijos. Apenas muerto Ciro, “sus hijos se enemistaron, ciudades y pueblos hacían defección, y todo tornó a peor”. ¿Como se explica esa súbita y anticlimática caída en la discordia, si la *Ciropedia* ha de leerse como una celebración del gobierno exitoso a manos de un gobernante virtuoso y benevolente?<sup>26</sup> ¿Cómo comprender que un régimen que parece haber alcanzado la máxima gloria y esplendor, y que debería ser considerado como el modelo del mejor régimen político no pueda resolver el problema fundamental e ineludible para todo orden político de la sucesión, es decir, el de su permanencia en el tiempo<sup>27</sup>?

Asimismo, es preciso notar que el fracaso del imperio de Ciro no es accidental, sino que tiene por causa a sus propias acciones: la destrucción del sistema de la república persa, la el fortalecimiento de su autoridad personal, y la apertura del régimen a la ambición de los comunes.

El destino de la creación de Ciro en el final de la *Ciropedia*, entonces, debe afectar el juicio sobre el conjunto de su empresa. Ningún líder que se ofrezca como modelo a ser imitado puede resultar incapaz de resolver

<sup>25</sup> Afirma Jenofonte hacia el final de la *Ciropedia*: “Que el imperio de Ciro fue el más hermoso y el más grande de los de Asia, lo atestigua el propio imperio por sí mismo. A pesar de ser tan grande, era gobernado por una sola voluntad, la de Ciro, y él a sus súbditos los honraba y los cuidaba como a hijos, y los que estaban bajo su mando veneraban a Ciro como a su padre”. *Ciropedia*, (VIII, 8.1).

<sup>26</sup> En su estudio introductorio su traducción de la *Ciropedia*, W Miller, afirma que el final del libro “ataca la perfecta unidad de la obra, y recomendando no leerlo”, traducción nuestra. (Miller, 1914).

<sup>27</sup> Cfr. el final del consejo de Ciro: “los padres han sido amigos para sus hijos y también los hermanos amigos para los hermanos; pero ya algunos de ellos realizaron también acciones propias de enemigos entre sí. Así pues, vuestra decisión sería correcta si eligierais la conducta que vosotros comprobéis que les ha aprovechado. Quizá ya sean suficientes estas recomendaciones”. Pero ¿cuál es la conducta que les provecha; ser leales o traicionar? La conclusión del discurso parece llamativamente ambigua al respecto. *Ciropedia*, (VIII, 7.24).

algo tan elemental como su propia sucesión, menos aún fracasar a la hora de hacer valer su autoridad a causa de la desobediencia de sus propios hijos<sup>28</sup>, por no mencionar que el cuidado de sus súbditos queda seriamente comprometido por la fragilidad del régimen que lega a sus sucesores al momento de morir. En este sentido, el final de la *Ciropedia* funciona como una potente calificación de aquellos aspectos más atractivos del liderazgo de Ciro que fueron presentados anteriormente.

En suma, este relato de la *Ciropedia* no nos provee (como se ha sostenido) la imagen ficcionalizada de un líder perfecto, portador de todas las virtudes necesarias para el liderazgo político, sino que, por el contrario, nos presenta de manera algo ambigua e indirecta frente a la cuestión de la necesaria limitación de todas las formas de régimen, es decir, nos presenta la cuestión de la extrema dificultad de realizar por medios políticos la mejor forma de régimen.

En este sentido, la imagen de Ciro, pese a tener los elementos de brillo, fama, gloria y poder, es también presentada con caracteres menos seductores: difícilmente pueda decirse que el régimen por él creado sea el mejor régimen cuando éste no logra sobrevivir un brevísimo lapso de tiempo después de su muerte, y es claramente incapaz de asegurar la sucesión y la duración en el tiempo.

Podemos establecer entonces un punto de coincidencia entre Jenofonte y Maquiavelo en la consideración de la insuficiencia de la virtud moral, y la importancia de los “ejemplos” a ser imitados como principio que guía la acción de los políticos. Sin embargo, la figura de Escipión (un romano) tal como es descrita por Maquiavelo, y el contrapunto que ofrece en la figura de Aníbal (enemigo de los romanos) nos permite establecer una diferencia fundamental con la visión jenofónica. A los ojos de Escipión y de líderes como él, el Ciro de Jenofonte resulta “demasiado virtuoso”: el brillo de su gloria los ciega frente a las repetidas transgresiones a la virtud que, para alcanzar la gloria, Jenofonte le ha hecho cometer. Es decir, que, de acuerdo con Maquiavelo, a un lector “poco considerado” como Escipión, se le escapa, gracias a la “excesiva prudencia” de Jenofonte, la enseñanza que sostiene la necesidad para un líder político de situarse más allá del constreñimiento que impone la práctica de las virtudes para alcanzar la gloria.

Maquiavelo, entonces, entiende que, si bien Jenofonte comprende aquello que se encuentra más allá de la moral, los políticos a quienes Ciro sirve de ejemplo (como Escipión), no lo comprenden, y eso acarrea un peligro serio que debe ser subsanado. Una política dirigida por quienes creen en la

<sup>28</sup> *Ciropedia*, (VIII, 8.1-2).

coincidencia de virtud moral y éxito político permanece desarmada frente a quienes conocen una *verità effettuale* menos agradable: las práctica de las virtudes morales es insuficiente y puede convertirse en “corrupción” (como muestra Escipión) si no es asistida, o incluso suplantada, por una inhumana “crueldad” que puede resultar, en sus efectos, virtuosa.

El recorrido esbozado hasta aquí de las imágenes de Ciro que son ofrecidas tanto por Jenofonte como Maquiavelo nos fuerzan, en una lectura atenta, a reconsiderar el lugar que ocupa Ciro en la obra de cada uno de ellos. En ambos casos, encontramos una imagen ambigua. Maquiavelo lo incluye en la serie de “grandes fundadores” junto con Rómulo, Teseo y Moisés, aunque, como vimos en el caso de Escipión, la imitación de sus virtudes no parece ser muy recomendable ni virtuosa. Por otro lado, en el caso de Jenofonte, el propio Ciro no parece ser de manera unívoca un modelo a ser imitado. En ambos casos, entonces, bajo la apariencia de un “espejo para príncipes”, un texto aparentemente orientado a instruir al aspirante al poder en las virtudes como guía para la acción política, se presenta una enseñanza distinta, que resulta en alguna medida, engañosa, o fraudulenta.

En este punto podemos identificar una afinidad entre Maquiavelo y Jenofonte inesperada respecto de la figura de Ciro y su lugar como modelo de liderazgo. En ambos casos, la primera impresión que parece indicar que la imitación de las virtudes conduce al éxito político es desmentida por otros fragmentos de la obra que revelan, indirectamente, una relación más compleja. Maquiavelo sugiere, mediante la figura de Escipión, que la imitación de las virtudes no es un camino seguro a la gloria ni al poder. Jenofonte, asimismo, sugiere también mediante el final de la *Ciropedia* que la fundación realizada por Ciro adolecía de defectos fundamentales que su muerte pone de manifiesto.

Sin embargo, esta afinidad no debe hacernos perder de vista que, para Maquiavelo, su obra es una obra de ruptura: pocas líneas después de la referencia a la autoridad de Jenofonte, Maquiavelo declara su intención de “apartarse [...] de los principios de los otros”, es decir, de quienes “han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente”<sup>29</sup>.

Aquella aparente cita de autoridad de P, XIV es inmediatamente desmentida con una declaración de ruptura de una radicalidad inédita. Maquiavelo parece situar a Jenofonte en el lugar de la autoridad acerca de la enseñanza política (entendida como enseñanza necesidad de la imitación de las virtudes de los “hombres excelentes” para alcanzar la gloria) para

---

<sup>29</sup> (P, XV).

inmediatamente declarar un desafío explícito a esa autoridad. El intenso y abrupto contraste entre la aparente reverencia e imitación de la enseñanza y autoridad de Jenofonte y la inmediata (y explícitamente presuntuosa) declaración de ruptura sorprende al lector, y lo constriñe a un esfuerzo de clarificación.

Luego de recurrir a la autoridad de Jenofonte para convencer al lector de que el verdadero fundador no es el imitador, ni quien es imitado, sino quien se atreve a “discutir y regular el gobierno de los príncipes”, Maquiavelo revelará su propia intención de fundar un nuevo orden. Si damos crédito a la palabra de Maquiavelo, entonces la imitación de Ciro no será la del Ciro jenofónico, sino la del Ciro maquiaveliano. Pero más importante aún, las virtudes que servirán como modelo para la acción política serán profundamente transformadas. Esto supone repensar el lugar del fraude, el engaño y la fuerza en la vida política, y su relación con la virtud política<sup>30</sup>. Para tratar esta cuestión deberemos ocuparnos de las referencias a la *Ciropedia* y a Ciro en los Discursos.

#### IV. Astucia, fraude y engaño

En D, II 13 encontramos la única referencia a Jenofonte en la que es presentado como un “maestro del engaño” y no como un “moralista” que enseña las virtudes de la castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad. Sostiene Maquiavelo en el encabezado del capítulo que “se pasa de pequeña a gran fortuna, más bien por la astucia que por la fuerza”. Esto es modificado luego en el cuerpo del texto, donde se afirma que el fraude es el *fundamento* del ascenso. Pero una vez hecha esta afirmación, se nos dice que esto ya fue demostrado por un antiguo: Jenofonte.

Demuestra Jenofonte en la Vida de Ciro la necesidad de engañar, puesto que la primera expedición de éste contra el rey de Armenia es un tejido de fraudes, y con engaños y con la fuerza se apoderó de su reino. Lo que deduce Jenofonte de estos hechos es que un príncipe deseoso de realizar acciones memorables necesita aprender a engañar. También narra cómo engañó de varios modos a Ciaxares, rey de los medos, su tío materno, asegurando que, sin estos fraudes, no hubiese podido Ciro llegar a tanta grandeza<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tanto Ciro como Moisés (modelos de virtud política centrales de la enseñanza clásica) serán profundamente transformados por el texto maquiaveliano. Para Ciro, cfr. infra, respecto de Moisés, cfr. (D, III, 30).

<sup>31</sup> Esta observación de Maquiavelo no es evidente por sí misma. Aún recientemente, en un ensayo sobre la caballerosidad y la amistad en Jenofonte J. Reisert señala que Ciro consiguió mantener la amistad de Ciaxares: “He [Ciro] secures the friendship of neutral foreigners such



¿Es realmente Jenofonte un maestro del engaño<sup>32</sup>? Al confrontar con la *Ciropedia*, constatamos que no es Jenofonte quien dice en primera persona que el fraude es necesario, ni tampoco Ciro. Quien hace esa afirmación es su padre, y en un contexto y en una escena que, como veremos, no pone en duda la moralidad en la que la enseñanza inmoral se inscribe.

Son varios los fragmentos de la *Ciropedia* de los que Maquiavelo extrae esta caracterización<sup>33</sup> de Jenofonte como maestro del fraude. De ellos, el más significativo para nuestra reconstrucción nos parece el diálogo entre Ciro y su padre en el final del primer libro de la *Ciropedia*, en la medida en que es uno de los pocos fragmentos en los que la instrucción acerca de cómo ser un buen gobernante no obtiene por respuesta el consuetudinario catálogo de virtudes, sino que, por el contrario, apunta en la dirección de la *transgresión de los principios de la virtud*<sup>34</sup>. Allí, frente a una pregunta de Ciro sobre los medios para lograr la obediencia voluntaria de los súbditos, el padre responde que “quien lo pretenda, debe ser conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido y superior en todo a sus enemigos”<sup>35</sup>. La réplica de Ciro no se hace esperar: esta enseñanza contradice todo lo que le fue enseñado en su infancia. El padre, a su vez, le hace ver a Ciro que ya conoce las artes cuya mención le produce escándalo: “¿no sabes que aprendisteis muchas malicias?”, pregunta. Ciro se niega a reconocerlo.

¿Para qué aprendíais a tirar al arco, a disparar la lanza, a cazar jabalíes engañándolos con redes y fosas, y a ciervos con cepos y cuerdas? [...] os enseñábamos a tirar a un blanco, para que en ese momento no dañarais a los amigos, pero para que, si alguna vez se producía una guerra, pudierais apuntar a hombres también. Y os educábamos en el arte del engaño y de la ventaja fraudulenta no en el caso de los hombres, sino de animales, y no

---

as Tigranes the armenian prince, of former enemies [...] and even preserves the friendship of his uncle Cyaxares”. (Reisert, 2000, p. 25)

<sup>32</sup> El comentario de Guicciardini sobre este capítulo nos permite contrastar cuan desconcertante y alejada del saber convencional acerca de la enseñanza jenofónica pudo resultar esta afirmación: “Non ho ora fresca la memoria di Zenofonte, ma credo che instruisca Ciro di prudenzia, di industria, di simulazione o dissimulazione giuste, non di fraude”. (Guicciardini, 1857, p. 66)

<sup>33</sup> *Ciropedia*, (I, 6.27-34), respecto de la necesidad de engañar, acerca de la expedición a Armenia (II, 4.12-17), y sobre el engaño a su propio tío (II, 4, 23).

<sup>34</sup> Ciertamente el propio Maquiavelo no fue indiferente a esta enseñanza, más allá de que, como veremos, la articula en su propia comprensión general de los asuntos políticos de un modo radicalmente distinto al de Jenofonte.

<sup>35</sup> *Ciropedia*. (I, 6.27).

para dañar a vuestros amigos en estos ejercicios, sino para que, si alguna vez se producía una guerra, no estuvierais desentrenados al respecto<sup>36</sup>.

El eje de la revelación del padre a Ciro es que la educación que había recibido para cazar animales resulta ser válida respecto de los hombres<sup>37</sup>: lo que aprendió sobre la caza resulta válido para la guerra, y, más importante aún, el verdadero sentido de una educación en las artes de la caza resulta ser, en realidad, una preparación para la guerra. Este recurso al desplazamiento como forma de hacer afirmaciones en un campo que resultan válidas y aplicables en otro será recurrente a lo largo de la *Ciropedia*<sup>38</sup>.

Por otro lado, Ciro demanda una explicación de esta duplicidad en la enseñanza:

Así que padre, dijo Ciro, si es útil conocer ambas conductas: beneficiar y perjudicar a los hombres, se nos debían haber enseñado también ambas en el caso de los hombres.

Se dice, hijo mío, dijo Cambises, que en tiempos de nuestros antepasados hubo una vez un maestro de niños que, efectivamente, les enseñaba la justicia, como tú pides, enseñándoles a no mentir y mentir, a no engañar y a engañar, a calumniar y a no calumniar, a no ganar por medios fraudulentos y a ganar por medios fraudulentos<sup>39</sup>. [...] A partir de estas acciones, se

85

<sup>36</sup> *Ciropedia*. (I, 6.29).

<sup>37</sup> La última mención de Jenofonte en los Discursos refiere exactamente a esta cuestión de la relación entre la caza y la guerra, y, fundamentalmente, al hecho de que lo aprendido en un terreno puede ser útil en otro: “Refiere Jenofonte en la vida de Ciro que, estando éste por atacar al rey de Armenia, hablaba con los que le seguían de la próxima batalla, y les decía que iba a ser como una de las cacerías que con frecuencia habían hecho juntos. [...] Cítase este ejemplo a fin de demostrar cuánto la caza, según Jenofonte, se parece a la guerra; por lo cual es para los grandes hombres ejercicio sano y necesario, y el mejor y más cómodo para adquirir el conocimiento de los terrenos, porque les obliga a saber detalladamente la comarca donde se ejercitan, y, bien familiarizados con ella, con facilidad conocen otras regiones, porque todas en conjunto y en detalle tienen alguna semejanza, y la práctica adquirida en una sirve para las demás”, (D, III 39).

<sup>38</sup> Como podemos ver a la luz del episodio expedición militar de Ciro a Armenia (Cfr. II, 4.12-32), Ciro ha comprendido lo que su padre quiso transmitirle. Esta se hace con la excusa de una “cacería” que, en realidad, es una movilización oculta para la guerra: “Amigos, el rey armenio antes era aliado y vasallo de Cíaxares, pero ahora que se ha dado cuenta de que los enemigos avanzan contra nosotros, nos desprecia y ni nos envía el ejército ni paga el tributo. A éste es a quien ahora venimos a cazar”, (II, 4.22).

<sup>39</sup> Es probable que sea Sócrates quien enseñaba la conveniencia de alternar entre medios fraudulentos y no fraudulentos. Cfr. *Memorabilia*, (III, 1.6) en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates: Económico; Banquete; Apología de Sócrates*, cit., “[E]l general debe ser capaz de preparar el equipo necesario para la guerra, y las provisiones de los soldados, debe ser ingenioso, eficaz, diligente, sufrido, sagaz, amable y rudo, sencillo y astuto, cauto y falaz,

gestó un decreto, en vigor todavía en nuestros días, por el que simplemente se enseñara a los niños, como nosotros enseñamos a los criados a que en su comportamiento con nosotros digan la verdad, no engañen, no roben ni saquen ganancia por medios fraudulentos. [...] Y cuando llegaban a la edad que tú tienes ahora ya parecía libre de peligro enseñarles normas contra los enemigos<sup>40</sup>.

¿Es entonces Jenofonte un maestro de las ventajas políticas de la transgresión de la virtud? ¿Puede considerárselo en este sentido un antecedente de Maquiavelo y un autor con el que el florentino se encuentra en deuda más que aquél con quien pretende confrontar?

La respuesta debe ser matizada. Como hemos dicho previamente, Maquiavelo se acerca y se separa de Jenofonte a lo largo de su propia obra, aunque no en los modos en que lo indica la comprensión convencional de uno y otro. Por un lado, efectivamente existe una dimensión de la enseñanza política de Jenofonte parece equivalente a la maquiaveliana. Sin embargo, el modo en que Jenofonte da cuenta de la posibilidad de que, políticamente, el vicio sea preferible a la virtud resulta mucho más moderado que el

86

Maquiavelo, quien declara esto de manera mucho más enfática y explícita. Debemos notar que, en Jenofonte, si en primer lugar se sugiere que el aprendizaje del engaño sólo se debe aplicar a los enemigos, luego se admite que “es justo también engañar a los amigos” mientras se tuviera como objetivo “el bien”<sup>41</sup>. Y esto en un contexto en el que Ciro pide que se le enseñe una doctrina corruptora inspirado en el deseo de ser más virtuoso. El lector, llegado a ese punto, también se ve inclinado a considerar que es preciso aprender esta doctrina, aunque siempre dentro de una presentación y un contexto que no pone en duda los principios de la moralidad, aún cuando se dicen cosas que efectivamente socavan los principios de la moralidad.

El carácter corruptor de la enseñanza (el hecho de que promueve el fraude y el engaño, y en muchos casos la conveniencia de transgredir las convenciones acerca de las virtudes morales) es entonces un aspecto constitutivo de la misma. Sin embargo, tal como enseña el papá de Ciro,

---

pródigo y rapaz, liberal y codicioso, experto en defensa y en ataque, y otras muchas cualidades, naturales y aprendidas, que hay que tener para dirigir bien un ejército”.

<sup>40</sup> *Ciropedia* (I, VI.31).

<sup>41</sup> Esta enseñanza es muy similar a la que el propio Sócrates imparte en *Memorabilia* por lo que es muy posible que el hombre que “se cuenta” que enseñaba “a no mentir y a no mentir, a no engañar y a engañar”, etc., sea una referencia a Sócrates Cfr. *Memorabilia*, (III, 1.6; IV, II, 11.17). De hecho, uno de los motivos de la condena a Sócrates tal como Jenofonte la relata en su Apología es precisamente el de corromper a los jóvenes. No es extraño que una enseñanza de este tipo pueda ser considerada corruptora, es decir, contraria a la virtud.

esta enseñanza debe ser comunicada de manera cuidadosa y sólo a quienes estén preparados para recibirla. En contraste con esta prudencia, Maquiavelo declara de manera mucho más escandalosa y provocadora su ruptura con un pensamiento político consistente en la enseñanza de un catálogo de virtudes al gobernante.

No podemos decir, entonces, que la diferencia central entre la enseñanza maquiaveliana y la de Jenofonte se encuentre ni en el uso del fraude en la enseñanza, ni en la conciencia del carácter corruptor de sus propias doctrinas, sino en el objetivo que persiguen uno y otro al comunicar su propia enseñanza corruptora de manera fraudulenta. El punto en el que Maquiavelo se diferencia de todas las expresiones de Jenofonte es en la orientación de estas acciones: si Jenofonte atribuye incluso a Sócrates acciones fraudulentas, éstas siempre se orientan a un bien; en Maquiavelo podemos reconocer la gloria como objetivo del fraude.

Llegados a este punto del argumento podemos reconocer una afinidad insospechada entre Maquiavelo y Jenofonte: ambos reconocen un rol fundamental en su propia comprensión de lo político al hecho de que la transgresión de las virtudes morales puede ser, en ocasiones, aquello que el saber acerca de lo político indicaría. Y la diferencia entre ambos, entonces no se deja reconocer en la división entre realismo y utopismo sino que se presenta como una diferencia en la disposición a comunicar abiertamente esta enseñanza.

Sin embargo, esta diferencia en el juicio acerca de cuán posible es comunicar abiertamente una enseñanza corruptora y enemiga de la moralidad pública, no es menor; supone, como veremos, una diferencia fundamental acerca de la posibilidad de realización efectiva del mejor régimen político y respecto de su comprensión de la relación del saber con el poder.

La cita de D, II, 13 nos muestra entonces la única ocasión en la que Maquiavelo asigna a Jenofonte una enseñanza política que hace del engaño y del fraude un instrumento no sólo aceptable en ciertas ocasiones, sino *necesario* para llegar a alcanzar la grandeza. Si tomamos en serio esta afirmación e intentamos interpretarla, no podemos ya sostener, en primer lugar, que Jenofonte sea un maestro de virtud, y en segundo lugar, que Maquiavelo haya leído a Jenofonte como un maestro de virtud. Ambas cosas son relevantes. Si bien no hemos hecho un recorrido sistemático por la obra de Jenofonte, hemos procurado mostrar cómo en el tratamiento que hace de la figura de Ciro, la enseñanza acerca de las virtudes morales del príncipe y la condena de la tiranía conviven con un tratamiento menos explícito del carácter condicional de esta enseñanza: podemos recordar que la *Ciropedia*

nos muestra un líder capaz de usar el terror con sus súbditos<sup>42</sup> y de aprender de su abuelo el arte de la tiranía<sup>43</sup> y aplicarlo en cierta medida en su propio ejercicio del poder.

Si esta observación es correcta, abre entonces la cuestión de la relación de Maquiavelo con “los otros escritores” (aquellos de los que se aparta en P, XV) es decir, con la filosofía política clásica en términos que ya no pueden ser simplemente los de una oposición entre un discurso “realista” volcado a la *verità effettuale*, que se opone a un pensamiento político que ignoraría la realidad en nombre de “repúblicas o principados que nadie vio nunca”.

Maquiavelo muestra en este fragmento que él no comprende a la filosofía política clásica simplemente como un discurso utópico; y que en la obra de Jenofonte él reconoció un saber acerca de la “necesidad del fraude” y de las limitaciones que la moral convencional encarnada por los valores del republicanismo clásico impone a las más grandes realizaciones políticas<sup>44</sup>. Sin embargo, Maquiavelo rechaza aún esta enseñanza luego de reconocer que en ella se admite (si bien no de manera explícita) la necesidad del fraude y el engaño y las limitaciones que la virtud moral impone a la política.

88

## V. El acuerdo y el disenso de Maquiavelo con Jenofonte

En D, III, 20-22 Maquiavelo volverá a tratar la cuestión de los modelos de liderazgo y la conveniencia la imitación. Allí va presentando antinomias entre diferentes figuras históricas: primero Escipión es contrapuesto a Aníbal (D, III, 20-21, donde se repite el motivo de P, XVII); luego, se opone la figura de Manlio a la de Valerio (D, III, 22). En ambos casos se hace intervenir la opinión de Jenofonte como una fuente de autoridad para decidir cuál de estas formas es preferible, o más digna de elogio.

En D, III, 20 se menciona el prestigio obtenido por Escipión gracias a su castidad, y la amistad que en España le hizo ganar esta fama. De allí se extrae una regla general: “La historia demuestra también cuánto desean los pueblos estas virtudes en los grandes hombres, y cuánto las alaban los escritores, tanto los que narran la vida de los príncipes, como los que les preceptúan la manera de vivir”. Luego se hace intervenir a Jenofonte, quien

<sup>42</sup> *Ciropedia*, (I, 1.4).

<sup>43</sup> *Ciropedia*. (I, 3.1-18).

<sup>44</sup> De hecho, esta aceptación del fraude excede el ámbito de lo político. Tanto en la *Ciropedia* como en *Memorabilia* podemos encontrar fragmentos en los que aún la enseñanza filosófica reconoce la necesidad del fraude. Cfr. *Ciropedia* (I, 6.27-34), *Memorabilia*, (IV, 2.11-17), *Memorabilia*, (III, 1.6).

se esfuerza mucho<sup>45</sup> en demostrar cuántos honores, cuántas victorias, cuánta buena fama le acarrearón a Ciro el ser humano y afable, sin dar nunca ejemplo alguno de soberbia, de crueldad, de lujuria, o de algún otro vicio que manchara la vida de los hombres.

Después de haber dicho que Jenofonte era un maestro del fraude, Maquiavelo vuelve a mostrar a Jenofonte como un maestro de virtud.

Sin embargo, Maquiavelo no deja que se afirme la imagen del buen príncipe: luego de presentar (en una imagen que podríamos llamar fraudulenta) a este Ciro descripto por Jenofonte como un compendio de virtudes, abruptamente se presenta a Aníbal, de quien se afirma que con una conducta opuesta a la de Ciro alcanzó “gran fama y grandes victorias”<sup>46</sup>. En suma, la oposición entre Escipión y Aníbal es una oposición neta entre “humanidad y piedad”, por un lado, y “crueldad, violencia, rapiña y toda clase de actos desleales”<sup>47</sup>, por el otro. Ambos caminos, se nos recuerda, producen los mismos efectos. Jenofonte ha sido asociado aquí a la alternativa “virtuosa”, la de Escipión, a quien se opone la figura de Aníbal, igualmente eficaz.

En el capítulo siguiente, se nos presenta una alternativa diversa, no ya entre virtud y vicio, sino entre dos “modos distintos, (...) ambos dignos de elogio”, y que lograron “igual gloria”. Se trata de Manlio y Valerio, el primero caracterizado por la “dureza” y el segundo por la “humanidad”, según se afirma en el encabezado. La descripción posterior asocia a Manlio con una virtud “extraordinaria”, y a Valerio con la observancia de las cosas habituales y ordinarias<sup>48</sup>. En este punto, plantea la cuestión de

cual de estos modos de proceder es más digno de elogio, y creo que ello es algo discutible, porque los escritores alaban ambos modos. Sin embargo, los que escriben cómo debe gobernarse un príncipe, se inclinan más por Va-

<sup>45</sup> ¿Por qué Jenofonte debe “esforzarse mucho” para hacer el elogio de Ciro?

<sup>46</sup> Es decir, lo mismo que Ciro, salvo los honores. La fama de crueldad de Aníbal parece no ser impedimento para las victorias ni para la gloria, pero sí para el honor.

<sup>47</sup> (D, III, 21). Maquiavelo, con una ironía que raras veces lo abandona, afirma unas líneas más adelante que “de la exaltación de ambos ya hemos hablado”. ¿Qué clase de exaltación es la que le corresponde a Aníbal, de quien sólo se dijo que era cruel, rapaz, violento y desleal?

<sup>48</sup> Esta presentación puede ser asociada a la que se hace entre los caps. II a VI de *El Príncipe* de los principados hereditarios y nuevos. Si en un principio parece que el principado hereditario, al reposar en la costumbre resulta más seguro, al llegar al tratamiento del principado nuevo, descubrimos que en éste se encuentra mucha más virtud y seguridad que en el primero.

lerio que por Manlio, y Jenofonte, ya citado por mí, al dar varios ejemplos de la humanidad de Ciro, se acerca a lo que Tito Livio dice de Valerio<sup>49</sup>.

90 Es decir, la elección es difícil y existen buenos argumentos de ambos lados. Sin embargo, Jenofonte y Tito Livio quedan del lado de Valerio. Maquiavelo no toma partido abiertamente, pero después de comenzar presentando una aparente equivalencia que se veía inclinada a favor de Valerio (Manlio en su severidad había matado a su propio hijo, Valerio “trataba con modales y actitudes humanas y llenas de familiar confianza”<sup>50</sup>), a medida que avanza la descripción el aparente equilibrio se va inclinando a favor de Manlio. Estando Jenofonte y Tito Livio como soportes de la preferencia por Valerio, y nadie explícitamente defendiendo la posición de Manlio, comprendemos que la disputa es entre Maquiavelo y “los escritores” representados por Jenofonte y Tito Livio. Luego de afirmar nuevamente que “sería difícil juzgar”, Maquiavelo afirma que “por no dejar indeciso este aspecto, digo que, para un ciudadano que vive bajo las leyes de una república, creo que es menos peligroso y más laudable el proceder de Manlio, porque él aparece totalmente a favor del bien público, y no toca para nada la ambición privada”. La severa devoción que Manlio muestra por el bien común hace que no haya sospecha de que sus acciones busquen un bien privado. Por el contrario, la humanidad de Valerio muestra su peligrosidad cuando “la particular benevolencia con los soldados”, al producir una autoridad prolongada, amenaza con producir “malos efectos contra la libertad”.

Ahora bien, si el proceder de Manlio es el preferible para una república (y aquí los argumentos a favor de esta opción son defendidos en primera persona por Maquiavelo), la opción por Valerio se asocia con el principado, y con la opinión de Jenofonte:

si tenemos que considerar a un príncipe, como lo hace Jenofonte, nos inclinaremos totalmente por Valerio, y dejaremos de lado a Manlio, porque un príncipe debe buscar obediencia y amor en sus soldados y en sus súbditos. Y logrará la obediencia observando las leyes y siendo virtuoso, y el amor con la afabilidad, la humanidad, la piedad y otras cosas que había en Valerio y que, según Jenofonte, había también en Ciro<sup>51</sup>.

La conclusión de Maquiavelo mantiene la forma del equilibrio entre Valerio y Manlio; sin embargo, las dotes de Valerio terminan asociadas al

<sup>49</sup> (D, III, 22).

<sup>50</sup> (D, III, 22).

<sup>51</sup> (D, III, 22).

peligro de la tiranía<sup>52</sup>, mientras el proceder de Manlio, “es perjudicial en un príncipe, y útil en un ciudadano, y especialmente para la patria”. Es preciso notar que a la tiranía se llega por un apego perjudicial a la virtud (como el profesado por Valerio), mientras que la república y la libertad sobreviven y se fortalecen mediante acciones como las de Mario, inhumanas y crueles en extremo. La virtud engendra tiranía, la crueldad, si es inspirada por el amor a la república, engendra libertad.

Podemos decir entonces que la disputa entre Manlio y Valerio es, de manera indirecta, la disputa entre Maquiavelo y Jenofonte, o, más bien, una disputa sobre lo que podríamos llamar “la cualidad del modelo a ser imitado”: si de un lado (en Valerio) encontramos la imitación de Jenofonte (y ésta supone reposar en lo ordinario, lo habitual, y abre el camino de la tiranía), del otro encontramos, en Manlio, la imitación de Maquiavelo. Esta misma disputa se va a presentar, de otra manera, en la misma figura de Ciro: “imitar a Ciro” significa cosas muy distintas si se lee la *Ciropedia* (e incluso dependiendo de cómo se la lea) o si se leen las referencias a Ciro en *El Príncipe* y los *Discursos*.

## VI. Conclusión

A esta altura podemos reconocer que Maquiavelo presenta al menos dos imágenes divergentes de Jenofonte: el maestro de virtud y el maestro de la necesidad del fraude y la transgresión de la virtud. La referencia a estas dos imágenes sin embargo no es una simple contradicción.

Por un lado, entonces, aparece la referencia a la imagen de Ciro como un compendio de todas las virtudes necesarias para el liderazgo político. En estos casos, hemos notado, la referencia de Maquiavelo no deja de notar que ésa es la imagen que el propio Jenofonte hace de Ciro, que ése es el modo en que Jenofonte llama a que Ciro sea imitado. Por otro lado, como hemos notado también, esa no es *toda* la enseñanza que puede desprenderse de Jenofonte. Maquiavelo parece perfectamente consciente de esta duplicidad, y la replica al presentar de manera doble la propia enseñanza de Jenofonte.

Maquiavelo entonces, resulta claro a esta altura, no considera a Jenofonte un maestro del deber ser que solo se ocupa de príncipes imaginarios, aunque comprende que esta imagen forme parte de su enseñanza, y por qué lo hace: enseñar indiscriminadamente “a no engañar y a engañar, a no mentir y a mentir” pone bajo amenaza la vida en común. La enseñanza de que es posible

<sup>52</sup> “Las dotes de Valerio, buenas en un príncipe, son perniciosas en un ciudadano, perniciosas para la patria y para él; para aquélla, porque preparan el camino a la tiranía; y para él, porque la sospecha de sus intenciones obliga a los demás ciudadanos a provenirse en contra de él y en su perjuicio”. (D, III, 22).



(y en ocasiones incluso necesario) imponerse por medios fraudulentos tanto con los amigos como con los enemigos erosiona la convivencia civil. Es precisamente respecto de los peligros de comunicar esta enseñanza de manera más o menos abierta, es decir, del peligro que implica para la vida política la admisión del fraude y el engaño como medios de acción política eficaces y virtuosos, que se puede identificar la diferencia entre Maquiavelo y Jenofonte. Es por eso que si bien ambos reconocen que la transgresión de las virtudes morales puede ser en ocasiones la acción política más exitosa, difieren fundamentalmente en la modalidad de su expresión.

Ahora bien, si admitimos esta explicación de la imagen de Jenofonte que Maquiavelo brinda en su obra, no podemos sostener la idea de que Jenofonte es, para Maquiavelo, simplemente un maestro de virtudes. Y por lo tanto, el propio Maquiavelo no puede comprender su propia innovación simplemente como una crítica a una enseñanza de la virtud en nombre de una enseñanza que comprende las ventajas políticas de la transgresión de las prescripciones de la virtud. Por el contrario, podemos afirmar que mucho de lo que Maquiavelo sostiene como su propia enseñanza está en deuda con los escritos de Jenofonte. En este sentido, es posible afirmar que en la lectura maquiaveliana no toda la filosofía política clásica es simplemente enseñanza de las virtudes morales. Hay, junto con esta afirmación de la virtud moral, una comprensión de aquello que se encuentra más allá de la moralidad y de sus posibilidades y efectos políticos. Es decir, de acuerdo con Maquiavelo, la enseñanza de Jenofonte reconoce, tanto como la suya, la insuficiencia de la moralidad como rector de las acciones humanas y políticas, la necesidad de actuar de manera inmoral en ciertas ocasiones para obtener éxito político, la necesidad de saber actuar de acuerdo con las virtudes clásicas y también en contra de las virtudes clásicas.

Ahora bien, si ambos critican la moralidad tradicional, es igualmente relevante el hecho de que uno lo hace más abiertamente, mientras que el otro lo hace de manera encubierta. Jenofonte acepta el carácter “finito” y “perecedero” de todas las formas políticas, aún la más alta, y realiza una crítica sobria y prudente de los fundamentos del orden político y las posibilidades de realización del mejor régimen. Maquiavelo, por el contrario, hace un llamado mucho más “temerario y presuntuoso” a la “conquista de la fortuna”. La diferencia en la reflexión acerca de las posibilidades de lo político, y la latitud abierta a la acción del hombre se encuentran en la base de la diferencia en el alcance de la crítica de uno y otro.

Esta contraposición nos pone frente a la cuestión de la posibilidad de la actualización de la mejor forma de régimen. La diferencia entre Maquiavelo y Jenofonte en este punto radica en que Jenofonte parece reconocer los

límites de la república clásica (como Maquiavelo), pero no ofrece una alternativa superadora: si Ciro pudo aprender a combinar las ventajas de la virtud del republicanismo clásico con las del gobierno absoluto, y expandir extraordinariamente los límites de su acción política, su muerte muestra también la fragilidad de esa construcción. El imperio popular imperial de Ciro termina en un colapso por implosión e incapacidad de asegurar la sucesión (es decir, la duración del régimen más allá de la vida individual de Ciro)<sup>53</sup>.

Frente a este régimen que Jenofonte presenta en la figura de Ciro, es posible oponer el que el propio Maquiavelo presenta en sus escritos, lo que podríamos llamar la “república popular/imperial” maquiaveliana, que no es ni la Roma “histórica”, ni la Roma de Tito Livio, ni la Roma admirada por los humanistas cívicos. Esta república cuyo modelo ha sido forjado por Maquiavelo bajo la imagen de la Roma republicana parece imponerse en el texto de Maquiavelo al mismo tiempo como el mejor régimen y como un régimen realizable. En contraste, el final de la *Ciropedia* revela que aún el gobierno de Ciro muestra sus limitaciones. En ese sentido, la *Ciropedia* se cierra con un juicio mucho más sobrio acerca de las posibilidades de la acción política, y, por ende, más “moderado” o conservador, que *El Príncipe*, o los *Discursos*.

Por último, esta diferencia respecto de la forma de régimen es correlativa con una diferencia entre ambos autores respecto de la manera en que uno y otro conciben la relación entre saber y poder político. La perspectiva maquiaveliana supone una crítica de lo que podríamos llamar el “excesivo éxito” de Jenofonte en ocultar la enseñanza inmoral y contener sus peligros, al punto de hacerla impotente más allá del campo del pensamiento. Jenofonte reconoce que la grandeza y la gloria de Ciro no se deben estrictamente a su apego a la virtud, y que de hecho habría sido imposible sin el recurso a acciones no virtuosas. Sin embargo, este reconocimiento es paralelo al de los límites de la acción regida por una sabiduría política que examina tanto las posibilidades de la acción virtuosa como las de la acción contraria a la virtud. La grandeza de Ciro ilustra las posibilidades de una acción política por momentos contraria a la virtud moral; el derrumbe de su imperio pone de manifiesto sus límites.

En este sentido, la enseñanza de Maquiavelo, aún reconocidas las muchas deudas que lo ligan a su predecesor, supone una corrección fundamental de su enseñanza: la república popular imperial cuyo modelo nos es provisto sólo por la obra de Maquiavelo supone una evaluación de

<sup>53</sup> *Ciropedia*, (VIII, 8.1-27).

los peligros y las posibilidades de una comprensión de lo político desligada de las nociones clásicas de virtud radicalmente diversa de la jenofónica. Es en este aspecto que se produce la verdadera ruptura de Maquiavelo con “los otros escritores”. La república popular imperial maquiaveliana encarna una promesa de libertad popular, gloria y grandeza cuyo fundamento es una comprensión de los asuntos políticos radicalmente desligada de las distinciones morales fundamentales. Pero a diferencia del modelo jenofónico, no tenemos en la obra de Maquiavelo, junto con la sugerencia de sus posibilidades, una advertencia respecto de sus peligros. Esto supone a su vez una diferencia fundamental respecto de la relación entre acción política y pensamiento político.

La moderación de Jenofonte supone un juicio mucho más prudente también sobre la capacidad del pensamiento político de ligarse a la acción política: aún si la exploración de las posibilidades inscriptas en una investigación acerca de la moralidad y la inmoralidad nos revela la posibilidad del “más grande imperio”, la necesaria prudencia a la hora de comunicar esta enseñanza hace que el pensamiento mismo se conciba como menos capaz de informar una acción política, y, más profundamente, supone un escepticismo mucho mayor respecto de la posibilidad de realización del mejor régimen.

Por el contrario, la enseñanza de Maquiavelo parece mucho más dispuesta a informar con el pensamiento la acción, de utilizar el vicio para realizar la virtud, y por lo tanto, de servir para la realización de la grandeza política. Es decir, el pensamiento político de Maquiavelo asume que puede ligarse a la acción política, a través de la inmoderación, para la realización de la mejor forma de régimen: la república popular imperial.

Frente al escepticismo de Jenofonte respecto de la posibilidad de la filosofía de servir a la realización del mejor régimen, Maquiavelo considera que el pensamiento político puede vincularse decididamente a la acción, y dirigir una política en el mundo emancipada de las limitaciones de la moralidad clásica. E identifica en esta acción política mucho más una esperanza a ser fundada que una amenaza a ser considerada y cuidadosamente contenida.

### Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, España: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, España: Akal.
- Bausi, F. (1985). *I “Discorsi” di Niccolò Machiavelli: genesi e strutture*. Florencia, Italia: Sansoni.
- Biasiori, L. (2017). *Nello scrittoio di Machiavelli: Il Principe e la Ciropedia di Senofonte*. Roma, Italia: Carocci editore.

- De Alvarez, L. P. S. (1999). *The Machiavellian enterprise: a commentary on The Prince*. Dekalb, EUA: Northern Illinois University Press.
- Due, B. (1989). *The Cyropaedia: Xenophon's aims and methods*. Aarhus, Dinamarca: Aarhus Universitetsforlag.
- Gera, D. L. (1993). *Xenophon's Cyropaedia: style, genre, and literary technique*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Gilbert, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*. Princeton, EUA: Princeton University Press.
- Gray, V. J. (2011). *Xenophon's Mirror of Princes. Reading the Reflections*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Guicciardini, F. (1857). *Opere inedite: Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio. Ricordi politici e civili. Discorsi politici*. Florencia, Italia: Barbèra, Bianchi e comp.
- Higgins, W. E. (1977). *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*. New York, EUA: State University of New York Press.
- Hullung, M. (2014). *Citizen Machiavelli*. New Jersey, EUA: Transaction Publishers.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates: Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. Madrid, España: Gredos.
- Jenofonte. (2006). *Ciropedia*. Madrid, España: Gredos.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo: Lecturas de lo político*. Madrid, España: Trotta.
- Machiavelli, N. (1971). *Tutte le opere*. Florencia, Italia: Sansoni.
- Machiavelli, N. [DJ] (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Roma, Italia: Salerno editrice.
- Machiavelli, N. [PJ] (2006). *Il principe*. Roma, Italia: Salerno.
- Maquiavelo, N. (1995). *El principe*. Madrid, España: Alianza.
- Maquiavelo, N. (2003). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Miller, W. (1914). *Xenophon: Cyropaedia, with an English translation by Walter Miller. Loeb Classical Library*. Cambridge, Inglaterra: Harvard University Press.
- Nadon, C. (2001). *Xenophon's prince: Republic and empire in the Cyropaedia*. Oakland, EUA: University of California Press.
- Newell, W. R. (2012). Machiavelli and Xenophon's cyrus: searching for the Modern conceptions of Monarchy. En L. Mitchell y C. Melville (Eds.), *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds* (pp. 129 - 149). Países Bajos: Brill.
- Parel, A. J. (1992). *The Machiavellian Cosmos*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico*. Madrid, España: Tecnos.
- Rasmussen, P. J. (2009). *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham, EUA: Lexington Books.
- Reisert, J. (2000). Xenophon on gentlemanliness and friendship. En S. Krause y M. McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield* (pp. 23-41). Plymouth, Inglaterra: Lexington books.
- Sasso, G. (1987). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Milán, Italia: Ricciardi.

- Sasso, G. (1993). *Niccolò Machiavelli*. Bologna, Italia: Il Mulino.
- Skinner, Q. (1987). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, EUA: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1972). *Xenophon's Socrates*. Ithaca, EUA: Cornell University Press.
- Strauss, L. (2013). *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago, EUA: University of Chicago Press.
- Viroli, M. (1998). *Machiavelli*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.