
LA POLÍTICA COMO IN-MORALIDAD EN MAQUIAVELO

Angel J. Cappelletti

Platón subordinaba la ética a la política, en cuanto consideraba a la segunda como arquetipo de la primera, pero por eso mismo atribuía al Estado ideal una función esencialmente ética: la de realizar la justicia. Su adversario Trasímaco difería de él respecto al concepto mismo de la justicia, pero no negaba que el gobierno del más fuerte fuera un gobierno justo. Para él, la fuerza equivale a la moralidad, y un Estado ético será aquél que se organice en provecho del más fuerte. Hay en Trasímaco, como en otros sofistas, una reducción de la moral a la política de la agresión y de la prepotencia, pero no una antítesis conceptual y de principio entre moral y política. Este es el paso que da Maquiavelo a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna. Era preciso que transcurriera más de un milenio de Imperio cristiano para que alguien pudiera decir en Occidente que Estado y moralidad no sólo son términos diversos, de tal modo que el Estado ha de reconocerse en principio como algo a-moral (o sea, ajeno a toda ética, como los entes de la naturaleza, astros, plantas o bestias) sino también como algo contrario a ella y, por tanto, como algo in-moral, en cuanto no puede lograr sus fines propios sin transgredir los más elementales principios éticos y sin conculcar los más altos valores morales, como la justicia y la libertad.

La política, en cuanto arte de conquistar, conservar y acrecentar el poder en el Estado, aparece así como la antítesis de la ética, cosa que hubiera escandalizado a Platón y a Aristóteles y que ni siquiera sofistas como Trasímaco, Calicles o Critias hubieran admitido de modo directo. De la tesis de Maquiavelo puede deducirse que, si por "política" se entendiera la resistencia a la conquista, conservación y acrecentamiento del poder estatal, ella coincidiría en alguna medida con la ética. Pero, en ese caso, la política se convertiría en "anti-política", y la más alta afirmación de la moral se identificaría con ella¹. Maquiavelo parece

1 Luce Fabbrì, "Volver de Marx a Maquiavelo", *Relaciones*, Montevideo, No. 28, septiembre de 1986.

haber intuido esta consecuencia y aun, tal vez, simpatizado con la idea de la política como antipolítica, en alguna recóndita mansión de su espíritu, pero evidentemente su interés se centra, a través de toda su obra, en la política como “arte de conquistar el poder”. La política es, por tanto, el arte del príncipe o gobernante en cuanto tal. Y el príncipe, en cuanto conquistador y dueño del poder, en cuanto encarnación del Estado, está por principio (y no por accidente) exento de toda norma moral. Lo importante es que tenga las condiciones naturales como para asegurar la conquista y posesión del poder, que sea astuto como la zorra, fuerte como el león (*Príncipe* 8). La virtud que estoicos, aristotélicos y cristianos interpretaban como hábito o disposición permanente para obrar moralmente, se torna aptitud para la conquista y acrecentamiento del poder, lo cual implica, ante todo, astucia y fuerza, capacidad de engaño y de violencia, es decir, disposición permanente para obrar in-moralmente. Sin ambages ni hipocresías dice Maquiavelo que el príncipe que quiere conservar el poder “debe comprender bien que no le es posible observar, en todo, lo que hace mirar como virtuosos a los hombres; supuesto que a menudo, para conservar el orden de un Estado, está en la precisión de obrar contra su fe, contra las virtudes de humanidad y caridad y aun contra su religión” (*Príncipe*, C. 18).

Para Maquiavelo la razón suprema no es sino la razón de Estado. El Estado (que identifica con el príncipe o gobernante) constituye un fin último, un fin en sí, no sólo independiente sino también opuesto al orden moral y a los valores éticos, y situado, de hecho, por encima de ellos, como instancia absoluta. “Dove si delibera al tutto della salvezza della patria non vi debbe cadere alcuna considerazione né di ingiusto, né di pietoso, né di crudele, né di laudabile, né di ignominioso, anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che gli salvi la vita e mantegnale la libertá” (*Discorsi* III 41).

El Bien supremo no es ya la virtud, la felicidad, la perfección de la propia naturaleza, el placer o cualquiera de las metas que los moralistas propusieron al hombre, sino la fuerza y el poder del Estado y de su personificación, el príncipe.

El Bien del Estado no se subordina al Bien del individuo o de la persona humana en ningún caso, y su fin se sitúa absolutamente por encima de todos los fines particulares, por más elevados o sublimes que se consideren. Y, puesto que el interés del Estado se identifica con el del gobernante, Maquiavelo parece coincidir con Trasímaco, para quien lo justo es lo que conviene al más fuerte. Sin embargo, no afirma exactamente esto sino que, por encima de lo justo (es decir, de la moral), está el poder del Estado y del gobernante, es decir, la política la cual por su propia esencia es algo distinto y contrario a la moral o, en otros términos, algo in-moral. No es difícil comprender por qué Barthélemy de Saint Hillaire lo llama “génie appliqué a la scleratesse”.

Entre los antiguos hindúes la política (Artha çastra) era un arte, ubicada en el mismo nivel epistemológico que el "ars amandi" (*Kamaçastra*). No tenía nada que ver con las disciplinas y los sistemas filosóficos (*darçanas*) pero, lejos de situarse por encima de éstos, ocupaban un lugar inferior y un "estatus" desacralizado. Con Maquiavelo, la política no sólo se ubica en un plano diferente a la moral y se opone a ella como arte de la in-moralidad sino que también se considera superior a la misma. Tal superioridad se infiere del conjunto de los juicios de valor que Maquiavelo formula en *El Príncipe* y en los *Discursos sobre la primera "Década" De Tito Livio*. No se trata, en efecto, como quiere Bacon en su *De dignitate et augmentis scientiarum*, de una mera y simple descripción de lo que los hombres suelen hacer, sin referencia a lo que deben hacer (*quid homines facere soleant, non quid debeant*), sino de una inversión de la tabla de valores, por la cual la justicia y las virtudes morales aparecen como inferiores a la fuerza y el poder políticos. La política comporta, para Maquiavelo, una zona axiológica que es, por tanto: 1) contraria a la moral, 2) superior a ella. Como la moral, se refiere la política al deber ser; implica obligación y sanción; se desarrolla en un complejo de normas. Pero el deber ser no está dictado en ella por la justicia y la virtud sino por el poder y el dominio; más aún, supone una negación de la justicia y la virtud, que se traduce en un concepto enteramente nuevo de la "virtú", como poder por el cual un individuo o grupo obra eficientemente en un contexto cívico. Tal concepto nos retrotrae al significado originario de "virtus", que forma parte del "ethos" de la clase militar y política dominante². La obligación se funda, a su vez, en la necesidad de poner los medios adecuados para conquistar y conservar el poder; la sanción no puede consistir sino en el fracaso y en la derrota. Las normas se reducen a las reglas de un arte o de una técnica que, aunque postulan cierta validez universal, están históricamente condicionadas. De hecho, la política es, para Maquiavelo, un cuerpo de reglas para el gobierno. Cree que la mejor manera para arruinar un Estado es contravenir tales reglas; está convencido de que todo resulta fácil cuando se siguen las reglas adecuadas³.

En 1502 César Borgia emprende la conquista de ciertos territorios de Italia central que habían pertenecido al papado. Se vale para ello de una eficaz combinación de astucia y violencia, cuyo punto culminante es la matanza de Senigallia. Maquiavelo ve en él un arquetipo de la sabiduría política. "Por este tiempo, en realidad, Maquiavelo estaba convencido de que al Estado le hacía falta una moral propia y '*sui generis*', la moral del éxito... En otras palabras, que los estadistas no podían permitirse el lujo de actuar conforme a los patrones de la moral privada", dice R. Hale⁴. Sólo que esta moral privada es simplemente

2 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, p. 37.

3 H. Butterfield, *The Statescraft of Machiavelli*, New York, 1967, pp. 21-22.

4 R. Hale, "Maquiavelo y el Estado autosuficiente", en David Thomson, *Las ideas políticas*, Barcelona, 1973, p. 26.

“la moral”, y “la moral propia y *sui generis*” del Estado no se puede interpretar sino como anti-moral, en cuanto implica necesariamente la negación de los valores y normas fundamentales de la ética.

El genio de Maquiavelo (y genio implica siempre osadía) se revela en el establecimiento de la antítesis moral/política, y en la formulación de la síntesis según la cual el Estado es, por su propia naturaleza (y no por un accidente histórico), una entidad in-moral.

La cuestión que el historiador de las ideas debe plantearse, a partir de aquí, es la siguiente: ¿Por qué dicha antítesis y la consiguiente síntesis fueron formuladas por Maquiavelo recién a fines del siglo XV? Había transcurrido un milenio desde la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio. Durante mil años la vida política de Occidente se había desarrollado a partir del axioma de la primacía de la moral evangélica sobre las exigencias del poder y de la fuerza, y durante mil años las exigencias del poder y de la fuerza habían pisoteado impunemente (y no sin la bendición de la Iglesia en muchos casos) no sólo los extremos heroicos de la moral evangélica sino también los principios elementales de la moral natural. En toda la historia de Europa no hubo jamás una ficción tan lamentable como la del “Estado cristiano”. Y ello, ante todo, porque tal expresión implica una “*contradictio in terminis*”. Se puede hablar de un “Estado islámico” o de un “Estado judío”, nunca de un “Estado cristiano”, porque en la esencia del Evangelio está la exigencia de sustituir la sociedad vertical, fundada en la fuerza de las armas y en el poder absoluto del César (el Imperio romano), por una sociedad horizontal, fundada en el amor del prójimo y en la paternidad de Dios (la Iglesia). Cuando el Estado reconoce a la Iglesia, la Iglesia se convierte en Estado, pero no puede hacerlo sin dejar de ser cristiana. Desde aquel momento no queda ya en el Imperio y en la Iglesia sino la cáscara vacía de la moral evangélica. El dogma y el rito se hipertrofian para encubrir la ausencia del espíritu de Jesús. El Sermón de la Montaña queda sepultado por la Ley de las Doce Tablas. Después de mil años, Maquiavelo advierte con lucidez la esencial contradicción que la historia de Europa se ha encargado de revelar, pero que teólogos, filósofos y políticos se niegan a reconocer. Saca a luz las antinomias que yacen en el recóndito inconsciente colectivo de Occidente y, como un Freud de la decimoquinta centuria, diagnostica la neurosis de la cristiandad. Su terapia tiende a liberar al Príncipe y al Estado de la represión generada por la moral y por el Evangelio. No niega que pueda haber individuos morales y evangélicos (ni ignora sin duda la santa vida de Francisco de Asís, su compatriota, y de los “fraticelli”), pero está convencido de que, por encima de los individuos, está el Estado y, por encima de los ciudadanos, el Príncipe. Y se atreve a decir que el Estado y el Príncipe no pueden lograr sus fines específicos sin obrar contra la moral y contra el Evangelio. Este psicoanálisis político, como el de Freud más tarde, no pudo dejar de suscitar violentas reacciones en los contemporáneos y constituyó, como bien

dice Meinecke, "un puñal que, clavado en el cuerpo político de la comunidad occidental, le arrancó gritos de dolor y de rebelión". Filósofos y teólogos trataron de vincular la doctrina de Maquiavelo con lo que cada uno de ellos consideraba más nefasto: Campanella, en su *De gentilismo non retinendo*, la hace salir del aristotelismo; el cardenal Poole la considera como promotora del protestantismo. Más tarde la acogieron con entusiasmo Hegel, Napoleón, Bismarck, Hitler. Pero queda todavía por responder la pregunta que antes hemos formulado, acerca de la causa por la cual la antítesis moral-política y Evangelio-Estado se plantea precisamente a fines del siglo XV.

Maquiavelo era un historiador y conocía de un modo particular el desarrollo político-social de las ciudades italianas. No sabía griego y no podía leer sin duda en el original de Herodoto o Tucídides, pero los conocía en la versión latina. No se lo puede considerar propiamente un filólogo o un erudito, así como tampoco un escolástico, pero conocía bastante a fondo la obra de Tito Livio y de Polibio (de quien toma la idea de los ciclos). Por otra parte, fue un activo político y no dejó de participar en las luchas de los partidos florentinos: con los "compagnacci" reaccionó contra los "piagnoni", partidarios de Savonarola; se opuso por igual a los "palleschi", seguidores de los Medici, y a los "arrabiati", secuaces del patriciado. Comprometido en un complot contra los Medici, fue arrestado y confinado en San Casciano, donde escribió sus Comentarios a Tito Livio, dedicó *El Príncipe* a Juliano, hermano del papa León X y murió al poco tiempo de la restauración de la república florentina⁵.

En el momento en que le tocó vivir, Italia estaba dividida en múltiples estados⁶. En el sur, el reino de Nápoles; en el centro, los Estados pontificios, en el norte, aparte de los distritos rurales que aún se hallaban bajo el dominio de los señores feudales, florecía una serie de ciudades-estados, como Venecia, Milán, Génova, Ferrara, Bolonia y Florencia. Estas ciudades comenzaron, en la Alta Media, como otras muchas a través de toda Europa (desde Escocia hasta Ucrania) siendo comunas libres, es decir, federaciones de gremios artesanales y de guildas que constituían verdaderas sociedades autogestionarias y democracias directas, donde los trabajadores decidían en asambleas todas las cuestiones políticas y administrativas, al mismo tiempo que asumían la defensa armada de sus límites. Aunque nominalmente formaran parte de un reino o del Imperio, no reconocían de hecho ninguna autoridad civil o eclesiástica fuera de la propia asamblea popular. Más aún, su fuerza moral y material se consolidó durante siglos gracias

5 M. de Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía*, México, 1980, pp. 83-85.

6 Es significativo el hecho de que el momento histórico en que Kautilya escribe en la India su *Artaçastra* (siglo III a. C.) se asemeje mucho al de Europa en el siglo XV, por cuanto significa el fin del feudalismo y la consolidación de la monarquía absoluta y del Estado centralizado (Çandragupta y la dinastía Maurya).

a la lucha contra los señores feudales que pretendían someterlas y a los cuales ellas les quitaban súbditos al acoger dentro de sus murallas a los siervos fugitivos, desde la época de las Cruzadas. Puede decirse que en la Europa medieval, entre los siglos X y XIV, persistían dos estructuras socio-políticas contrarias: el feudalismo, vertical (que culminaba en la cabeza del emperador y del papa) y la federación (*hansa*) de ciudades libres, horizontal y comunitaria. Ya desde el siglo XV y durante todo el XVI esta estructura horizontal, que en cierta medida podía considerarse ajena a las clases sociales y aun al Estado, comenzó a peligrar y a desmoronarse. Las invasiones de mongoles, turcos, eslavos, etc., hicieron que se empezaran a formar estados capaces de levantar ejércitos numerosos para la resistencia. “De tal modo, a fines del siglo XV, en Europa comenzó a surgir una serie de pequeños estados formados según el modelo romano antiguo. En cada país y en cada dominio, cualquiera de los señores feudales que fuera más astuto que los otros, más inclinado a la codicia y a menudo menos escrupuloso que su vecino, lograba adquirir en propiedad personal patrimonios más ricos, con mayor cantidad de caballeros y mesnaderos y acumular más dinero en sus arcas”. Estos señores no se instalaban, por cierto, en las ciudades libres, sino que tomaban como base un grupo de villorrios bien ubicados y no habitados al autogobierno (Madrid, París, Moscú, etc.), para hacer de ellos la capital de sus respectivos estados. A estas ciudades y cortes confluieron los juristas, empeñados en restituir la vigencia del derecho romano, que odiaban no sólo el verticalismo feudal sino también el horizontalismo comunitario⁷. “Su ideal era el cesarismo, apoyado por la ficción del consenso popular y —especialmente— por la fuerza de las armas; y trabajaban celosamente para aquellos en quienes confiaban para la realización de este ideal”⁸.

La Iglesia, contraria en principio a toda restauración del derecho romano, cuando advirtió el fracaso de la tentativa de instaurar un Imperio teocrático tutelado por el papa, comenzó a apoyar a quienes consideraba herederos de los reyes de Israel y de los emperadores de Bizancio.

Nacieron así estados centralizados y fuertes y las ciudades libres se vieron forzadas a luchar no sólo con los señores feudales (como lo habían hecho hasta entonces) sino también con los reyes. Por otra parte, dentro de las mismas ciudades libres se producían graves enfrentamientos sociales. Los viejos habitantes empezaron a considerar como “clase” inferior a los campesinos que se acogían a la comunidad urbana, huyendo de la servidumbre de barones y reyes.

“En lugar de considerar a los campesinos y artesanos que se reunían bajo la protección de sus muros como colaboradores que podían aportar su parte en la obra de creación de la ciudad —lo que han hecho en realidad—, “las

7 Cfr. J. Ch. Sismondi, *Histoire des français*, París, 1826, VIII, pp. 85-99.

8 P. Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Buenos Aires, 1970, pp. 221-222.

familias" de los viejos burgueses se apresuraron a separarse netamente de los nuevos inmigrantes. A los primeros, es decir, a los fundadores de la ciudad, se les dejaban todos los beneficios del comercio comunal de ella y el usufructo de sus tierras, y a los segundos no se les dejaba más que el derecho de manifestar libremente la habilidad de sus manos. La ciudad, de tal modo, se dividió en "burgueses" o "comuneros" y en "residentes" o "habitantes". El comercio, que tenía antes carácter comunal, se convirtió ahora en privilegio de las familias de los comerciantes y artesanos de la gilda mercantil y de algunas gildas de los llamados "viejos oficios"; y el paso siguiente —la transición al comercio personal o a los privilegios de las compañías capitalistas opresoras, de los trusts— se hizo inevitable⁹.

De esta manera, a fines del siglo XV, es decir, cuando Maquiavelo comienza a actuar y a escribir, se encuentra con dos nuevas y poderosas realidades: A) El nacimiento del Estado centralizado, esto es, del Estado Nacional (Inglaterra, Francia, España, etc.), con ejército profesional, con juristas que resucitan el derecho romano y encomian el absolutismo real, con burgueses cuyo odio a la nobleza feudal los lleva a identificarse con el poder omnímodo de los monarcas, B) La disolución del horizontalismo y de la democracia directa de los trabajadores en la ciudad libre, donde nace en realidad la burguesía como clase opuesta a la de los obreros-artesanos; donde nace el capitalismo mercantil y empiezan a prevalecer la banca y el poder del dinero.

Maquiavelo vive en una de esas ciudades, y al servicio de ella actúa y escribe. Se da cuenta de que la ciudad-libre, cuya estructura se basaba "únicamente en la nivelación permanente de las exigencias económicas"; en la cual, durante largo tiempo, no existieron "profundas divergencias de clase"; donde no había "posibilidad de amontonar grandes riquezas" ni se conocían "la miseria social ni las hondas contradicciones internas"¹⁰, se había acabado y, con ella, la última posibilidad concreta de una sociedad moral, basada en la justicia y la igualdad de los hombres. Advierte, al mismo tiempo, que Florencia llega a su mayor auge comercial y económico (industria, comercio, banca) durante el período en que comienza a imponerse el nuevo modelo del estado centralizado. Pero se da cuenta también de que los mismos factores que la encumbraron la llevaban en el siglo XVI hacia su ruina. "A medida que el nuevo mundo tomaba una forma más definitiva, esos primeros hijos de ese mundo eran ya viejos y, desde el punto de vista social, comenzaba para ellos el período de la decadencia. Eran ricos, vivían en la abundancia y el lujo, y ejercían un gran poder con relación al pequeño territorio que dominaban, pero dejaban que otros pelearan en su lugar y confiaban, como muchas veces Maquiavelo les reprochó, en el dinero y en los tratados y no en la fuerza y virtud de sus propios ciudadanos". El

9 *Ibid.* p. 223.

10 R. Rucker, *Nacionalismo y cultura*, s/a, p. 80.

comercio adquiere proporciones que escapan al control de la ciudad-estado; afluyen el oro y la plata; se multiplica el volumen de la producción. Y las ciudades que al principio estimularon la nueva economía, empiezan a estrangularla. Las restricciones que antes habían servido para mantener la calidad de los tejidos florentinos, los vidrios venecianos y las armas genovesas, se dirigieron a impedir el ingreso de nuevos trabajadores y nuevos capitales para defender los privilegios tradicionales¹¹.

La necesidad de vigilar las rutas terrestres y marítimas, de establecer un sistema uniforme de pesas y medidas, de adoptar una moneda de curso obligatorio, etc., mostraba, según Maquiavelo, la imperiosa exigencia de crear un Estado nacional, única forma política capaz de impedir la fragmentación y la decadencia de Italia. El Estado centralizado, unido al capitalismo mercantil; la fuerza militar más el lucro y la riqueza, aparecen así como la antítesis de la ciudad libre, o sea, de la comuna medieval, que encarna, hasta cierto punto al menos, la idea de una sociedad moral, que es una sociedad sin estado y, por tanto, sin política. Todo el esfuerzo intelectual y diplomático de Maquiavelo está encaminado a la creación de un Estado italiano fuerte, único, centralizado, rico, basado en el hierro y en el oro. Su admiración por César Borgia, el inmoralista exitoso y triunfante, se explica por cuanto ve en él al príncipe capaz de edificar tal Estado, con tanta "virtud" político-militar como nula "virtud" ética. "Según Maquiavelo, la unificación de Italia sólo podría llevarse a efecto cuando, *respondiendo a la iniciativa de un príncipe*, los distintos estados del país se unieran para formar una nación"¹².

El último capítulo de *El Príncipe* es una exhortación a librar de los bárbaros a Italia. "No es menester, pues, dejar pasar la ocasión del tiempo presente sin que Italia, después de tantos años de expectación, vea por último aparecer su redentor" (*Príncipe* C. 26).

El Estado moderno, como forma política de Europa, es avizorado por Maquiavelo en la conjunción del monopolio de la fuerza militar y de la coacción física con el capitalismo omnívoro y el infinito afán de lucro. Es evidente que un pensador agudo como él ("acutissimus Machiavellus", lo llama Spinoza) no podía dejar de comprender que la edificación de tal Estado y las exigencias de su continua expansión implican el empleo de medios diametralmente opuestos a los principios de la moral y, en particular, de la moral cristiana. Si la práctica de la justicia (el "*cuique suum*") constituye ya un obstáculo absurdo para tales fines, fácil será imaginar cuán ridículamente obsoleta ha de aparecer la práctica de la humildad y de la pobreza predicadas por el Evangelio. Maquiavelo está

11 J. Burnham, *Los maquiavelistas, defensores de la libertad*, Buenos Aires, 1945, p. 53.

12 *Ibid.* p. 55.

convencido de la superioridad de la antigüedad pagana frente a la Europa medieval y cristiana, pero entre los antiguos no sigue ciertamente a los estoicos (y, ni siquiera, del todo a los peripatéticos o los académicos) sino más bien a ciertos sofistas como Critias o Calicles y a los historiadores "realistas" como Tucídides o Tito Livio. Sabe que una sociedad moral, basada en la libertad y la justicia, podría darse sólo en la república o, por mejor decir, en la comuna libre, de la cual logró percibir los últimos estertores en Florencia y otras ciudades italianas. Pero cree que la historia y la naturaleza misma del hombre rechazan este tipo de convivencia no fundada en la fuerza, ni en el engaño ni en el lucro. Está convencido del dogma del pecado original y cree en la corrupción de la naturaleza humana, aunque la interprete, como opina Sasso, en sentido sociológico más que teológico. Meinecke lo ha aproximado, en este punto, al contemporáneo Lutero. Por otra parte, como bien hace notar Maurice de Gandillac, lejos está Maquiavelo de la idea de una civilización corrupta que hubiera seguido a un inicial estado de naturaleza inocente: el hombre primitivo está "más acá del bien y del mal", y si en un momento dado decide agruparse con sus semejantes, ello no se debe ni a un cálculo racional ni a un instinto social, sino a la presión de un jefe que impone un lenguaje, un cuerpo de leyes, una religión. Esto no obstante, los hombres siguen siendo bestias salvajes, reprimidas y domadas por la voluntad política del líder¹³. Maquiavelo no cree, desde luego, en el progreso, y concibe la historia cíclicamente, al modo de Polibio, pero tampoco sueña, como Nietzsche, con un puente hacia el "super hombre". Para él, la humanidad se mantiene siempre en el mismo estado, es decir, en un equilibrio permanente, aunque aparentemente precario, entre el mal (que es lo fundamental en la naturaleza humana) y el bien (que siempre es parcial y relativo)¹⁴.

Es importante hacer notar que Maquiavelo es un firme creyente en los dos principios básicos que han guiado la política de los más poderosos estados contemporáneos y, en particular, de los Estados Unidos de América del Norte: 1) la libre competencia y 2) la guerra.

Considera que la libertad de empresa es el motor fundamental de la industria y el comercio. Cree que, gracias a la competencia, el que busca su propio provecho, trabaja para el bien general (*Discorsi* 521). Está asimismo convencido de la necesidad de la guerra y, más aún, la ve como el cimiento esencial de la sociedad (Cfr. *Sette libri dell'arte della guerra*), en lo cual se opone no sólo a Comynes¹⁵, sino también a Erasmo que, en su *Elogio de la locura* (C. XXIII), se pregunta: "¿Hay cosa más estúpida que entablar lucha por no sé qué causa, de la cual ambas partes salen siempre más perjudicadas que beneficiadas?"

13 M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 86.

14 *Ibid.* p. 87.

15 *Ibid.* pp. 88-89.

