

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», nº 12 (2014), pp. 141-161. ISSN 1132-3329

DOS (NUEVOS) ENSAYOS
SOBRE *EL PRÍNCIPE* DE MAQUIAVELO

TWO (NEW) ESSAYS
ON MAQUIAVELO'S *PRINCIPE*

LA ANTROPOLOGÍA DE MAQUIAVELO

LA OBEDIENCIA POLÍTICA EN EL PRÍNCIPE DE MAQUIAVELO

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

Universidad de Sevilla

hermosa@us.es

Resumen

En los dos estudios reunidos en el presente artículo se tratan problemas apenas tocados por la vastísima historiografía maquiaveliana; en uno se establece, por vez primera que sepamos, la tipología de la obediencia política en los diversos principados, llegándose a la conclusión de que sólo en el principado nuevo analizado por Maquiavelo se reconoce políticamente espiritualidad al súbdito, al respetarse sus intereses y necesidades, que son a la postre el genuino fundamento de dicha obediencia.

En el otro se explora la imagen del hombre tácitamente puesta en juego por el autor de *Il Principe* en diversos contextos, tanto políticos como sociales, comenzando por el antes señalado de la obediencia política, que ya presupone cualidades humanas que desbordan ampliamente el dualismo antropológico señalado por parte de la historiografía como arquetípico de la visión maquiaveliana del hombre; a partir de ahí veremos crecer internamente al individuo con nuevas cualidades que, en un proceso de continua complejidad, termina por desarrollar en el cascarón del absolutismo político el núcleo de las características propias del ciudadano de la república que terminará por regir, como la libertad y sus pasiones, la responsabilidad, la autonomía personal o el patriotismo.

Palabras clave: Maquiavelo, obediencia política, antropología, república, ciudadano.

Abstract

In the two studies gathered in this paper we treat two problems that have hardly been visited by the vast Machiavellian historiography. In one of these it is established, for the first time as far as we know, the typology of political obedience in the diverse principalities, and a conclusion is established that only in the new principality as analyzed by Machiavelli, spirituality is politically recognised in the subject since her interests and needs are respected, which is ultimately the genuine foundation of such obedience.

In the other study we explore the image of man as it is tacitly brought into play by the author of *Il Principe* in diverse contexts, both political and social. We start with the abovementioned context of political obedience, which already presupposes human qualities that amply overwhelm the anthropological dualism described by some of the literature as archetypical of the Machiavellian vision of man. From this point we will see how the individual internally grows into acquiring new qualities which, in a process of continual complexity, ends up developing inside the crust of political absolutism the central characteristics that belong to the citizen of a republic; characteristics which will sooner or later prevail, such as liberty and its passions, responsibility, personal autonomy and patriotism.

Keywords: Machiavelli, political obedience, anthropology, republic, citizen

LA ANTROPOLOGÍA DE MAQUIAVELO

La alusión a la naturaleza humana constituye una condición ineludible en la política maquiaveliana, por cuanto el permanecer idéntica a pesar de los cambios de tiempo o lugar la convierte en fundamento de la misma. Numerosas medidas políticas, simples o complejas, y entre ellas el amplio sistema en el que se desenvuelven las relaciones entre ética y política, derivan directamente del hecho de ser la naturaleza humana como es, vale decir, no son sino su *mera* consecuencia. Y bien, ¿cómo son los seres humanos?

Un primer rasgo es la socialidad. Maquiavelo, cierto, ni la nombra, pero además de estar implicado en su concepción del hombre conviene no perderlo de vista, máxime si tenemos en cuenta que el contractualismo está a pocas décadas de recobrar nuevos bríos con la *Política* de Althusser -ahí se distinguen claridad dos fases en la vida de los hombres, una natural, presocial, y la otra política- y, por otro lado, en el pasado sofistas como Protágoras, Antifonte o Critias ya habían efectuado una división similar. El otro rasgo nos resulta más familiar: los seres humanos son buenos y malos, y, siéndolo, son peores antes que mejores: “ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos”, es lo que en general cabe predicar de ellos, según nos dice en una conocida afirmación (cap. XVII). De ahí precisamente la célebre consecuencia extraída de que la política, en la teoría como en la acción, no debe basarse únicamente en el deber ser, no debe aspirar a forjar utopías ni sueños afines de redención que acaban deviniendo pesadillas totalitarias. No obstante, si solo existiera lo malo, si no hubieran otras cualidades en el corazón humano, no se entendería entonces que el príncipe deba en determinadas circunstancias simular o disimular sus acciones o que la fuerza, violencia incluida, no siempre sea el principal, por no decir exclusivo, medio de producir obediencia y mantenerse en el poder.

Las relaciones entre ética y política conforman por su importancia un capítulo separado de las relaciones de poder, las relaciones de supra y subordinación entre el príncipe y sus súbditos, mas en su contenido son parte inmanente de ellas. Y se rigen, según hemos dicho, por esa visión de la naturaleza humana, con su bondad y su maldad presidiendo desde el fondo la conducta del príncipe. Si acaso ha de añadirse una puntualización de interés: en el complejo de medidas políticas a adoptar en función de ambas, y en especial de la maldad, ha de introducirse un elemento de naturaleza intelectual en esa provincia a la vez psicológica y moral: la necesidad. Será ella, a fin de cuentas, la decisiva a la hora de dar su espaldarazo a la resolución del

príncipe de faltar a la palabra dada si ve motivos para ello; la necesidad, en efecto, más allá del éxito o fracaso de la medida, garantiza que sus disculpas hallen dispensa entre los afectados: “son tan simples los hombres, y ceden hasta tal punto ante las necesidades inmediatas, que siempre el que engañe dará con el que se deje engañar” (cap. XVIII). Tan *virtuosa* necesidad, se ve, subyace a la inmoralidad del engaño con el que el príncipe se evada de sus responsabilidades y obligaciones en los compromisos contraídos ante terceros.

¿Es así el hombre? ¿Es eso *todo* lo que somos? El desarrollo de la doctrina del polémico *Segretario Fiorentino* demuestra que no es así, y que su individuo, como Sancho en el *Quijote*, crece a medida que nuevos personajes entran en la obra. Al que convocamos ahora es al de la obediencia política, y en concreto – de las cuatro posibles en un principado, según demostráramos en otro escrito – la que tiene lugar en el nuevo: ¿qué la suscita? Esto: “evitar todo aquello que le genere odio o desprecio” (cap. XVIII). El odio se lo granjea el comportarse como alguien “rapaz y usurpador”, sea de los “bienes” sea del “honor” de sus súbditos. En cambio, “despreciable lo vuelve el que se le considere voluble, frívolo, pusilánime, inseguro”. Tales palabras confirman, de entrada, dos cosas: la primera, que hay límites al ejercicio del poder; que aun cuando nos las habemos con un principado “absoluto” –el término es del propio Maquiavelo (cap. IX)-, en el que el poder político se concentra en la persona del príncipe, dicho poder no es el de un tirano, no es un poder arbitrario sobre las vidas de sus súbditos. La segunda, que al ser tal límite político y no jurídico, aunque la infracción constante y general del mismo acabe provocando el levantamiento de los oprimidos y el destierro del opresor del trono, la ambigüedad que comporta impide hacer justicia a todos los actos que impliquen opresión, vale decir, que se juzgue al príncipe cada vez que, por ejemplo, injurie a un particular expropiando sus bienes o mancillando su honor. En suma, si la existencia de límites revela un principado absoluto que no es por completo *absolutista*, la naturaleza de los mismos hace manifiesta su insuficiencia.

Ahora bien, ambas consecuencias, políticas, no son las únicas que cabe deducir; hay otras, antropológicas, que aquí nos interesan más. ¿Qué *tipo* de hombre hay implícito en la proclamación de los límites antevistos a la acción soberana? En principio uno que, con independencia de su racionalidad o su necesidad, su bondad y maldad, se halla personalmente capacitado para poseer - o lo que es igual, *usar discrecionalmente*- bienes y al que se le reconoce dignidad, honor; y uno, además, que merece respeto por ello. No es un *donnadie* que ofrezca la otra mejilla cuando el poder lo pisotea, o sea, el

príncipe no debe pisotearlo ni por capricho ni por poder; ni es un títere que requiera a su señor que accione los hilos de su existencia o decida lo conveniente para él; ni una nada, a la turca, cuya individualidad se pierda junto a las demás en esa nube de polvo en la que el sultán ha disuelto a sus esclavos, y cuya cabeza sólo sirva para que el amo descansa los pies.

Ante nosotros se ha erguido un sujeto al que si bien se puede injuriar individualmente aún, ya aparece tocado con la diadema de la dignidad sobre su yo, un concepto de honor que rescata su persona de la esclavitud y la convierte en titular de bienes sobre cuyo uso puede libremente decidir. Y no sólo: la que trasparece con claridad en el segundo límite es que, aun cuando todavía no funde ni legitime la autoridad, esa capacidad de decidir propia del ámbito personal y social el individuo la transfiere asimismo al ámbito público, en forma de juicio sobre el modo de gobernar del príncipe, o lo que es igual, conformando junto a sus iguales una especie de *tribunal* social que ejerce un cierto control sobre la acción pública, determinando si es como debe ser o, por el contrario, se muestra errática e ineficaz, y por ende incapaz de suscitar la adhesión de la sociedad a la misma. El pueblo *sabe* que su seguridad –en todos los campos, desde la vital hasta la de los negocios jurídicos- depende de la firmeza de la acción política y *sabe*, además, cuándo ésta es firme o no, y *en consecuencia* de él depende la respuesta en semejante situación. Con toda la referida ambigüedad que en este punto se expresa Maquiavelo, con las injusticias que por ello en este punto cabe infligir, lo cierto es que en algún momento de la acción pública el pueblo toma de manera *legítima* las riendas de su seguridad, es decir, de su autoridad, para dar nuevo rumbo a su destino.

Tal es el significado último de la fijación de un límite político. Y por ello, cuando ahora leemos las palabras escritas a continuación de las citadas, que apuntan a paliar el defecto de autoridad principesca con un remedio provisional, ya es posible advertir el dramatismo impreso en las mismas: “de ello –proseguía- el príncipe se debe guardar como de un escollo, e *ingeniárselas* para que en sus acciones *se perciba* nobleza, coraje, gravedad y fortaleza”. Las palabras subrayadas por nosotros apuntan a la urgencia de poner coto al problema aludido mediante un viejo y conocido recurso: la ficción de la simulación, esto es, de hacer como si existiera algo que no existe. En los capítulos anteriores Maquiavelo se había servido de ella, junto a su complementaria, el disimulo, o ficción de hacer desaparecer algo existente, justo para ocultar una política que no raramente debe contravenir las creencias morales y religiosas de los miembros de una sociedad en aras del cumplimiento de su función más sagrada: garantizar la *salus populi*. El príncipe

se veía urgido a simular o disimular que su acción ofendía las creencias de sus subordinados dada la índole *absoluta* que, si no tenían de suyo, al menos sí poseían en la consideración de sus creyentes. Ahora el juego barroco de la simulación se repite en un escenario ocupado por aquellos mismos creyentes de repente transformados en *pre-ciudadanos*, algo ya superior al súbdito, puesto que juzga y actúa por su cuenta aunque junto a los demás. La *nobleza*, el *coraje*, etc., no son sino el espejo mágico inventado por el príncipe, que transforma lo *voluble*, *frívolo*, etc., de su acción cuando ésta se proyecta sobre el juicio del pueblo.

El cuadro de la condición humana ha cambiado notablemente, pensamos, luego de incluir en el mismo los colores de la obediencia política. Visto de frente, el sujeto que desde él nos interpela es alguien en el que ya empezamos a reconocernos también los ciudadanos del futuro, los que hemos nacido y vivimos en sistemas democráticos, por débiles que sean sus cimientos y por abundantes que sean las tinieblas en su corazón. Cuando lo miramos a los ojos, ¿hay o no hay en ellos algo más en lo que reconocernos? Ha llegado la hora de hablar de la libertad.

La pregunta por las singularidades en la conservación de una república por un príncipe que la conquista, en relación con un principado, constituye el modo en que Maquiavelo trata de dicho tópico en *El Príncipe*. La respuesta que da a la misma es lo que a nosotros nos interesa en orden a la configuración del individuo por Maquiavelo, el sujeto de la antropología. En otras partes de nuestro ya extenso *corpus* de estudios sobre dicha obra no hemos dejado de analizar el por qué de la solución tan taxativa ideada para resolver el problema, mas lo recuperamos aquí. Conservar una república, es decir, el gobierno de la ley en Maquiavelo, el régimen de la libertad, exige destruir la república. Un hombre no puede mandar donde antes lo hicieron las leyes, un príncipe no logra hacerse obedecer siempre donde en otro tiempo los súbditos fueron libres. No hay garantías de estabilidad para su dominio, en suma. Por eso se la debe destruir.

Exhumemos esa causa. Hay dos genios que compran la voluntad humana, el tiempo y el bienestar, si es que tal puede considerarse la suma de “beneficios” (cap. V) obtenidos, y la *virtù* en su uso por parte del príncipe le facultará para esparcir en la conciencia de sus súbditos las semillas de la moralidad de la adhesión a su quehacer. Con su simple discurrir, el tiempo genera hábitos y la costumbre de obedecer a un señor es uno de ellos; cuando, además, el pueblo que obedece ahora a un nuevo señor lo hace porque se ha quedado sin la dinastía tradicional reinante, y porque, obediente siempre, no

aprendió ni a elegir amo ni a vivir en libertad, el tiempo se vale de la costumbre para sepultar en el olvido lo *antiguo*, ya periclitado, y para seducir con la imagen del nuevo príncipe la necesidad y el deseo de obedecer. El *bienestar* no recurre al olvido, sino a la vivencia, y no apela al tiempo, sino al presente; no requiere más costumbre que el placer de gustarse a sí mismo, y por ello no requiere de otro factor para legitimar la autoridad que procura tales bienes que el deseo del beneficiario de venderse.

Donde ello acaece, afirma Maquiavelo, no hubo libertad. La libertad inmuniza a sus usuarios frente al poder de ambos genios, es decir, frente al poder del nuevo príncipe, y el secreto del suyo es que *no se olvida*. Nada, pues, la puede comprar: ni el olvido del ayer en el príncipe de hoy ni el bienestar actual. Cuando se la ha eliminado de la política vive en la memoria de sus usuarios o de sus herederos, porque ha devenido un gen más en la fisiología de quien la gozó, pese a no haber nacido con él, y su nombre es al mismo tiempo el conjuro que sirve de “refugio” a sus deseos venideros. De ahí su anhelo permanente por recuperarla, la espontaneidad con la que eso sucede, el afán por volver al autogobierno y la pasión puesta en su acción, que le llevará a no descartar ni la guerra con tal de lograrlo.

El hombre que así piensa y eso siente es otro hombre *nuevo*, un hombre más que añadir al ya conocido por nosotros. El ser naturalmente social, más necio que racional y peor que mejor del inicio, enriquecido ya humanamente mediante el honor y la capacidad de poseer, base de su autonomía privada y de su juicio público sobre la acción del señor, reconocido en todo ello al punto de convertirse en límite de la misma, se engrandece ulteriormente con las nuevas cualidades adquiridas, como la de autogobierno, y con unos valores, los de la libertad, con los que conforma una nueva materia resistente al olvido y al bienestar. Con ello, ese ser manifiesta unas preferencias republicanas hostiles por principio a toda monarquía, incluida la del rey con la máxima *virtù* posible, estableciendo la obligatoriedad de al menos dos tipos de sistemas políticos en el mundo humanos y, además, dividiendo a los sujetos que lo integran en dos nuevas y definitivas clases: los libres y los sometidos. Ése sustrato queda desde ya, y para el porvenir, como sucedáneo de la vieja escisión social entre “grandes” y “pueblo”.

Tan proclive se muestra a la libertad ese hombre que también psicológicamente es distinto, más complejo y menos autoritario. Un digno sucesor de aquel ateniense que, por boca de Pericles, Tucídides nos plantó como el mayor representante de la grandeza humana durante un tiempo: la democracia le permitía reunir en su pecho cualidades que en otros regímenes

se daban por separado, y por ello se permitía el lujo de ser sensible al placer sin por ello perder su patriotismo o ser calculador sin exiliar el valor de su costado, frente a quienes la posesión de semejantes cualidades procuraba la desafección de la polis o inducía a la pusilanimidad, la cobardía o, en definitiva, a la inacción.

Ese hombre es plenamente consciente de cuanto la república moviliza en su interior, esto es, se sabe con “más vida, más odio, mayor... deseo de venganza” (*ibidem*). Por ello le atribuimos las cualidades anteriores. Tales pasiones no sólo atizan su rebeldía frente al amante del poder absoluto, aunque sea como el del príncipe nuevo resaltado en el texto maquiaveliano; las racionaliza y moraliza a su vez. La mayor vitalidad que encuentra dentro de sí merced a la libertad no le consiente resignarse ante un destino autoritario, impulsándole mediante la zozobra de la memoria a recuperar con el nombre de la república la propia cosa. El odio y el deseo de venganza, los costes psicológicos y morales de su rebeldía, realzan tanto la nueva grandeza adquirida como los nuevos medios para adquirirla. El odio, sin duda, será siempre un elemento costoso de ejercer, pero el odio al tirano que oprime la libertad, el odio por *causa* de la libertad, no seca con su ejercicio las fuentes humanas del corazón, sino que las revitaliza, porque mantiene en vilo la dignidad y la autonomía individuales, así como el respeto a los demás inherente al deseo –y aun a la obligación- de participar junto a ellos en la gestión de los asuntos comunes.

Probablemente, otro tanto quepa decir del deseo de venganza aplicado al mismo objeto. Tampoco él reduce el corazón al sentimiento unilateral del furor por dañar a un sujeto definido, sino que es más abstracto, más racional, como, insistimos, lo es el propio odio *republicano*, ya que tolera y fomenta junto a sí las demás cualidades personales al tiempo que impulsa las de colaboración con iguales y, finalmente, las traduce o puede traducir en planes de acción personal y colectiva.

Por otro lado, decisivo para la antropología resulta la desvinculación producida entre la pasión y el objeto que la seduce, lo que moralmente implica disociarla a su vez de toda suerte de demonización preventiva. En adelante ya no serán tales pasiones -ni, por extensión, las demás- buenas o malas por sí mismas, sino en función de las conductas que generen. El odio del republicano que busca la libertad frente a quien la oprime no será como el del prócer herido en su orgullo o su honor por una afrenta de otro como él, más poderoso en la ocasión; ni en las manifestaciones en las que se exhibe, ni en los sentimientos que provoca, ni en los planes que urde, ni en la conducta

que inspira tienen nada que ver ese sentimiento común. Es como si el propio odio se hubiera inclinado por trazar su propia tipología interna y con ello una diferente cualificación, más neutra y, en consecuencia, también más moral. El sujeto republicano, que se sabía antaño capaz de *apasionarse* por la libertad, sabe hogaño que está haciendo un *bien* con ello. Que una determinada forma de ser y ejercer el poder está correlacionada con una más compleja, positiva y humanizada moralidad: el humanismo se ha hecho más grande con ese nuevo sujeto en su interior.

Añadamos todavía unas palabras sobre la trascendencia dejada por la impronta de la libertad en el individuo. Que, una vez perdida, y con ella su antigua condición de *ciudadano*, sepa sin embargo preservar su llama en ese singular paladio que es su recuerdo, que la memoria personal y colectiva de los miembros de una comunidad surja como el insobornable centinela final de su supervivencia repercute una vez más sobre ellos ensanchando su humanidad. La libertad opera sobre ellos un efecto en cierto sentido análogo al de la escritura sobre la palabra oral; si aquélla emancipa a ésta tanto de su autor como de su contexto, el recuerdo de la libertad libera las vivencias de la misma de las específicas instituciones en las que surgió, sin por ello arrancarla de su numen tutelar: las instituciones republicanas; al par que, en el interior del propio individuo, el recuerdo libera los sentimientos producidos por la libertad de las vivencias que produjeron la libertad. Merced a dicho recuerdo, y al sentimiento anexo al mismo -indiferentes al paso del tiempo y al goce de beneficios-, por último, la sociedad republicana genera un vínculo común, de naturaleza política, superior por su significado al de cualquier valor individual y más sólido que el invocado sentimiento religioso; pero el individuo, además, se sabe ahora poseedor de una más amplia humanidad al haber introducido un valor y un sentimiento nuevos en el panteón moral de su conciencia y de su corazón, y tan poderoso al menos como sus intereses materiales pese a su naturaleza espiritual. Un valor y un sentimiento que no sólo ocasionan vivencias específicas -la vida paralela, por ejemplo, que en el espíritu produce el recuerdo de la libertad en sujetos que la perdieron- sino que, en determinadas circunstancias, inspiran en su conducta la realización de gestas que ningún interés material supo nunca instigar.

Parte de la herencia de la libertad para la antropología, como la desvinculación de las pasiones respecto de su objeto o la ulterior recualificación moral a que se las somete, se habían consolidado ya en un régimen no republicano: en el principado *nacional*, por llamarlo de alguna manera, esto es, el tema sometido a consideración en el capítulo final de *El*

Príncipe. En realidad, un híbrido de ambos regímenes, si bien su autor nunca lo afronta de tal manera, dada la ligazón establecida por Maquiavelo, de la que nos ilustró con sapiencia Federico Chabod, entre nación y libertad.

El capítulo de marras trata, como es archisabido, de la cuestión de la unidad de Italia. Para muchos intérpretes del genial autor, verdadera clave de bóveda de todo el libro, además de su inconfesado objetivo. Para otros, entre los que nos incluimos, un pastiche que desconcierta más que orienta y que confunde más que explica. Echando cuentas, en efecto, nos salía un príncipe que no sólo no habría necesitado de *virtù* para acceder al trono de haberse presentado con semejante proyecto político ante una *ciudadanía* hasta ese instante tan inexistente cuanto inimaginable, sino que tampoco la requería para conservarlo. De hecho, una de las manifestación de *virtù* más grandilocuentes en la fase inicial de acceso al poder, la de identificar la *occasione* sociológica de hacer historia con un país uniendo una marea humana de individuos por lo general desorientados, desunidos y empobrecidos, no fue obra suya, sino de un oscuro ex *Segretario Fiorentino* que aspiraba a recuperar el cargo dedicándole el libro. Ni una sola de las grandes gestas con las que la *virtù* realiza su obra magna de conservar el Estado hubo de incluirlas en su agenda, pues la unidad del pueblo, su producto, era en realidad su presupuesto. Adolecía de la falta de *virtù*, por tanto, o al menos no la requería, y sin embargo era más poderoso que cualquier de ellos. El secreto de ese misterio político, el misterio nacionalista al que rápidamente se suman Dios y la Iglesia para constituir una nueva trinidad teológico-política, era el poder de las creencias, que además de juntar al pueblo de antemano alrededor de un ideal fortalecía la unidad con la comunión de fines y aun de intereses.

Del poder de las creencias Maquiavelo había dado ya fe en el capítulo XI, al hablar de los principados eclesiásticos, de los que, dice, al contrario de los *humanos*, sus príncipes pueden obrar como quieran, sin refrenar su arbitrio si así lo resuelven; pues “sólo ellos tienen Estados y no los defienden; súbditos, y no los gobiernan”. Seres potencialmente *extraterrestres* en la toma de decisiones, posibles acciones fuera de toda regla, un poder más allá de lo humano y creencias tan poderosas porque irracionales como fundamento de todo ese funambulesco edificio del poder: ¿quién le quitó nunca tanta razón de ser al poder sacerdotal como este hombre excepcional, de mente libre como pocos en la historia del pensamiento; quién dibujó con tanto colorido su *inhumanidad*? Creencias del mismo tipo reaparecen ahora en el diseño *nacionalista* del poder, legitimando toda acción emprendida a favor de la nueva deidad llamada *Italia*, cuyo nombre nadie en lo sucesivo pronunciará en vano,

pese a que ayer aún carecía de fieles que le profesaran culto y que sólo en *ambientes* geográficos y culturales el término cobraba sentido.

En este mundo ideológicamente identitario en el que, *prácticamente*, desaparece la política ante la comunión de fines de gobernantes y gobernados no es de extrañar que vuelvan a resonar voces recién aprendidas con las que refrendar y apuntalar la solidaridad de todos con todos. Y helas aquí de nuevo, las pasiones del odio al *bárbaro* extranjero, antes ejemplo socorrido, contra el que dirigir al nuevo ejército *italiano* -antes una sombra de lo que debía ser un ejército y ahora invencible-, y en el que saciar la nueva “sed de venganza”; y he aquí, también, el cortejo de emociones que engalanan a dicho ejército y con el que ambas se acompañan y ennoblecen: la *lealtad*, la *devoción*, las *lágrimas*.

Ahora bien, si descartamos aquí esos bajos fondos ideológicos, intelectuales, morales y políticos en los que el nacionalismo cosecha sus víctimas, y debemos hacerlo en aras de nuestra problemática, para investigar al hombre que los subyace, a quien vemos es a nuestro hombre de antes que cree conciliables libertad y nación étnicamente entendida, dado que la historia aún no le ha presentado ejemplos del monstruo y su *virtù* no es tanta como para haberse formado una idea cabal de lo nunca experimentado –y aquí, para su desgracia, él es su propio príncipe, ya que comulga con la misma fe de quien lo dirige, alguien que no se parece en nada al príncipe nuevo del capítulo VI, que sí supo introducir en la mente de sus futuros súbditos la prueba de la *verdad* de lo nuevo antes de que la experiencia le hubiera servido de testigo.

Y al ver a ese hombre actuar de ese modo, lo que también vemos con ese espectáculo es a un hombre nuevo, que ha sabido no sólo encontrar nuevos objetos para sus pasiones, sino una panoplia de emociones con el que secundarlas, así como la posibilidad, hecha realidad –y el germen de peligros que ello puede llegar a implicar-, de contar para el futuro con un nuevo sujeto para la política: los sentimientos. No hará falta esperar a que la Revolución Francesa rebase sus fronteras con sus ejércitos enarbolando sus insignias y sus consignas, o las promesas de ascenso social de Napoleón a soldados con el bastón de mariscal en sus mochilas, para percibir hasta qué punto pasiones, sentimientos y emociones se articulan con sus hilos nuevos en la compleja trama de la acción política.

De este individuo complejo, autónomo, libertario, capaz de dirigir su conducta privada y de implicarse racional y emocionalmente en la pública cuando la libertad, republicana o *nacional*, está en juego, aquel ser resumido en su condición de naturalmente social y, sobre todo, necio e interesado,

atento sólo a un estrecho interés personal y por ello más inmoral que moral, era sólo un esqueleto ficticio. Al echar a rodar el pensamiento por el ámbito público y seguir en él su acción, casi siempre ejercitada muy apartado de los focos y del escenario central de la política, le hemos visto madurar rápidamente y alcanzar cotas impensadas de humanidad.

De haber querido señalar hasta qué punto se ha adueñado de su vida privada podíamos haber invocado igualmente el párrafo final del capítulo XXI, las breves líneas consagradas por Maquiavelo a la justicia distributiva. Porque allí se señala que el príncipe debe hacer justicia al mérito premiando los talentos y son muchos, y en muchos campos, los que se entrevén como dignos de participar en la carrera por obtener semejante galardón. Allí domina la sociedad sobre la política e individuos en grado de regir racionalmente sus vidas abundan en la sociedad.

Los *Discorsi* nos mostrarán la ampliación de los sujetos con méritos y nos los mostrarán gobernando junto con los de la clase adversa en aras de un interés –falsamente– común, ya que la ley de hierro de su moral es convertirse en amos de los *inferiores*, jamás devenidos sus iguales. El conflicto está, pues, garantizado, y si el mundo moderno funcionara como Roma la libertad lo estaría también, pero es algo en lo que ni el propio Maquiavelo confía, ya que esa especie de pluralismo espurio fuerza una cooperación entre rivales tan solo mientras logra impedir su conversión en enemigos.

Con todo, en esa autogestión comunitaria de los asuntos percibimos la extrapolación de todos los elementos puestos en juego por la gestión individual de la propia vida, que el párrafo aludido sobre la justicia distributiva dejó entrever. La racionalidad, la autonomía y las pasiones se activan en cada sujeto político que interactúa con los demás, sin dejar por ello de ser interesado y sin que el interés deje de tener a menudo un marcado signo sectario. Pero esa conducta observable en los individuos republicanos es ya la conducta que hoy desarrollamos en los regímenes democráticos, de los que la República es su antecesora en el terreno de las ideas y de los hechos. Y esos individuos, como hemos visto, directos antecedentes nuestros a falta solo de los derechos que sancionen su dignidad, Maquiavelo los había desarrollado por entero en el interior del principado, es decir, en pleno corazón del absolutismo. Mucho se habla de autoría de una plena teoría del poder, de inauguración de la ciencia política, de emancipación de la política respecto de la moral, de la proclamación de la fuerza como elemento característico de aquélla, etc., al glosar la herencia de Maquiavelo. Nadie parece haber reparado en ese hombre silencioso que, formado por entero en el caparazón del

absolutismo como Atenea en la cabeza de Zeus, salió a la luz desde allí transformado en la práctica en el hombre actual, y constituye con sus virtudes y defectos el producto mejor acabado de la doctrina maquiaveliana. Procede pues de la antropología y no de la política la joya más preciosa legada por su autor al mundo contemporáneo.

LA OBEDIENCIA POLÍTICA EN *EL PRÍNCIPE* DE MAQUIAVELO

En política, sin obediencia no hay poder. Por ello el problema de su obtención ocupa el centro de la vida política, en la teoría como en la praxis, se reconozca o no. De hecho, incluso el rico entramado de instituciones con el cual los Estados democráticos han intentado dar garantías al poder de su eficacia y a la libertad de su preservación, no es sino otra forma de intentar resolver el problema citado y volver a la obediencia sensible a las obligaciones que se le imponen. Por lo demás, de ello deriva asimismo que cada práctica de la obediencia implique, si no una concepción del poder, al menos una forma específica de ejercerlo.

En *El Príncipe* de Maquiavelo, bajo la común forma del principado, en el que hay un único centro de imputación política, aunque la intensidad del absolutismo varía por grados, aparecen al menos cuatro tipos de obediencia política (pasiva, mecánica, ideológica y activa), cuya casuística pasamos a desarrollar. Con todo, nuestro objetivo no se limita a poner en evidencia tal casuística, pese a que la novedad del tema invitaría a pensar que valdría en sí la pena circunscribirse a él, sino que aspiramos a demostrar en qué condiciones la obediencia en el interior de un sistema absolutista mantiene viva la política e incluso puede devenir un precedente del sistema democrático, en lugar de la antesala de otro totalitario, al que parecería impulsarla su propia ley interna. El tipo de obediencia preconizada por Maquiavelo es una buena prueba de la tesis antedicha.

El capítulo II trata de los principados hereditarios. Son Estados, nos dice Maquiavelo, “hechos al linaje de su príncipe”, cuya conservación, por lo mismo, apenas resulta problemática, pues basta con que su titular disponga de un mínimo de prudencia política que le permita amoldarse a las circunstancias para que el simple mantenimiento del orden de sus antepasados obre dicho milagro político. Es decir, a partir de un cierto momento, que Maquiavelo no fija pero no por ello menos intuible, sumar tiempo al tiempo, ese acto reflejo de la vida, basta, se diría, para cancelar la política: el principado dinástico echaría a rodar por el espacio político girando sin reposo sobre sí mismo sin otra preocupación que envejecer. Sólo una “fuerza extraordinaria”, ajena al príncipe o suscitada por él –la vocación hegemónica de otro Estado o los “vicios extraordinarios” de la persona al timón del Estado, susceptibles de provocar el odio de sus súbditos, y con él su rebelión- podría detener su curso y devolverlo de la naturaleza a la historia; pero aun así, en el primer caso, los

reflejos automatizados y aún no perdidos de la obediencia harían que a la menor ocasión la dinastía y su pueblo se reencontraran en el mismo punto y la rotación comenzara de nuevo.

¿Qué significa obedecer en una relación de poder como la aludida? Sencillamente, la práctica de un ejercicio rutinario y casi ya *prepolítico*. ¿Por qué?

En ese tipo de Estado un poder *antiguo* y *continuo* produce efectos *antihumanos*, se diría, en el sentido de demoledores contra la libertad. Actúa directamente sobre la mente de los súbditos, sepultando en el olvido los recuerdos anteriores a la instauración de la dinastía en el trono e incidiendo de este modo decisivamente en su voluntad, al privarles del deseo de innovar, esto es, de instaurar un nuevo orden político que redistribuyera el poder entre los nuevos sujetos políticos. Ahora bien, atizar el olvido no es a su vez sino sepultar la historia y narcotizar la voluntad no es a su vez sino sepultar el futuro. Sin pasado ni futuro la comunidad vive fuera del tiempo, o lo que es igual, en un tiempo reiterativo que se acumula sobre sí mismo, que no responde a causas ni produce efectos, y que sólo es testigo de la reproducción inerte de la vida. En ese sentido, decíamos, era cómo la comunidad había devenido naturaleza y cómo su movimiento era puramente cíclico, esto es, físico: cómo había abandonado la historia.

El príncipe de dicha comunidad puede entonces ser calificado sin más de “natural” y la política no necesitar de su *virtù* para cumplir con el objetivo supremo de conservar el *statu quo* -Estado y príncipe- garantizando seguridad y un cierto bienestar al conjunto de sus miembros. La obediencia es ahí una pieza más del engranaje, un descontado automatismo que en ningún momento obstaculiza o quiebra el rutinario movimiento de la máquina. Tanto más fácil de funcionar cuanto que el paso del tiempo ha reducido al mínimo la “necesidad de causar daño”, tan perentoria en cambio en los momentos fundacionales de un Estado, cuando la fuerza, impotente además sin el auxilio de la violencia, dicta incluso la ley.

Así pues, en el principado hereditario la violencia es un acto políticamente pasivo. Como la política misma es una acción *defectuosa*. Cuando el tiempo ha activado y mistificado el olvido hasta el punto de convertirlo en acto fundacional de un Estado, la obediencia es simplemente un acto más del conjunto de la ritualidad, una función de la costumbre, por así decir, que identifica el querer del súbdito con la voluntad del amo como si sus bienes nunca fueran lesionados y sus intereses fueran permanentemente satisfechos, y como si su dignidad personal estuviera constantemente respetada. La

costumbre, de su lado, representaría el vínculo de unión de la serie de actos atomizados en los que se desgrana la conducta *pública* del súbdito, la acción de un sujeto rutinario sin mañana ni ayer.

¿Qué es entonces el Estado dinástico, una consecuencia no querida, por contradictoria, de la evolución del Estado antaño nuevo y gobernado por un príncipe nuevo en el que la *virtù* ha muerto de éxito o una discontinuidad, siempre contradictoria, en la evolución general que ha logrado sobrevivir a costa de *abandonar* la historia, aunque manteniendo permanentemente abierta la posibilidad de reintegrarse a ella? Maquiavelo ni se formula la pregunta, pero ¿qué impide concebirlo como una evolución exitosa del principado nuevo? Quizá la *irrealidad* de una situación como la sucintamente descrita se palpa en el hecho de que un tal proceder constituiría en principio una violación de la naturaleza humana, aquella que nos dice, según Maquiavelo, que los individuos, siendo malos y buenos a la vez, son peores que mejores. Y, con ello, de la consecuencia política que hace de la relación príncipe / súbdito un objeto de perenne transacción. El conflicto allí neutralizado por la costumbre se mantiene aquí activo, bien que controlado por la ley.

En el capítulo IV Maquiavelo da una respuesta política a una pregunta histórica. Se trata de saber por qué el reino de Darío ocupado por Alejandro no se rebeló a su muerte contra sus sucesores, y la respuesta sobreviene tras elaborar dos tipologías enfrentadas de principado absolutista, la poliarquía feudal francesa y el Estado centralizado turco. La primera contempla a un señor, *primus inter pares*, que gobierna en medio de una constelación de señores poderosos con prestigio y poder propios, que no pierden su voluntad con la obediencia. La segunda, como dirá más tarde Montesquieu (e igual de equivocadamente ambos, puntualicemos), a un amo que al concentrar en su persona el entero poder de la comunidad iguala a todos los demás en la nada, de la que saca a quien quiere cuando quiere para devolverlo desnudo a su origen cuando así lo disponga.

Si en el principado hereditario la obediencia era un hecho pasivo, pero que preservaba un cierto aroma de espiritualidad original, pues se trata de una situación heredada de otra más turbulenta que la dinastía reinante logró calmar, y que un cambio en las circunstancias podría restaurar, en el sultanato la obediencia es ya únicamente un hecho mecánico, como respirar, una mera función de la supervivencia. Nunca hubo antes intereses que oponer, bienes o necesidades que reivindicar ni fuerza que ejercer ante el poder del amo, ni, mucho menos, derechos ni poder en los súbditos que lo limitaran o lo contrarrestaran. No ha habido nunca, por tanto, ni un tiempo mejor ni otro

peor, sino tan solo situaciones personales que cambiaban en función de la voluntad del señor, sin que el cambio mismo pudiera decirse definitivo por haberse producido ni la prebenda adquirir el título de propia, y menos el de hereditaria, por haberla gozado.

Maquiavelo, para completar su respuesta, añadirá que en situaciones como éstas alguien con aspiraciones a dominar ambos reinos fácilmente entraría en Francia porque siempre encontraría a otro alguien en quien apoyarse, aunque difícilmente su condición sería mejor que la del *primus* anterior, sino que la inestabilidad de su dominio continuaría siendo la regla. En el turco, en cambio, al que se asemejaba el de Darío casi como dos gotas de agua lo hacen entre sí, el aspirante a amo difícilmente lograría poner pie porque no existe ningún *lugar* firme en el que hacerlo, pero si conseguía apoderarse de él la misma materia inerte que había visto desfilar ante sus ojos la fuerza del antiguo señor permanecería igual de resignada ante la suya.

Nos hallamos aquí, en suma, en una condición calificable igualmente de prepolítica en relación con la libertad, pues no hay ningún *tumulto* legítimo que apunte hacia ella, ni recuerdos que tienten con ella las voluntades desde la memoria, ni pasiones que a su socaire la anhelen. Pero no sólo en relación con la libertad: asimismo, en comparación con un principado nuevo, es prepolítica, porque al haber disipado toda vida espiritual de la vida política, al impedir el desarrollo de un mínimo de autonomía individual que traducir en derechos y dignidad, todo interés personal diferenciado y legítimo respecto del interés del amo es tan inerte como la materia de la que está hecha la obediencia en un reino así. La política es aquí, pues, básicamente, fuerza real y violencia potencial, sin límites que le impidan devenir real; la sociedad, naturaleza. La costumbre de obedecer es en este contexto una mera fuerza cósmica ajena siempre a la historia.

El tercer tipo de obediencia es la *ideológica*, y ésta, a diferencia de las dos anteriores, la hallamos en dos tipos de principados notablemente diferentes entre sí: el eclesiástico y el *nacional*. El primero, destaca Maquiavelo, posee una singularidad reconocida: aunque también se acceda a ellos por fortuna o por *virtù*, su conservación, en cambio, no depende de ninguna de las dos; más aún, la religión, base de sus instituciones, otorga a éstas un prestigio y una potencia “que mantienen a sus príncipes en el poder, sea cual fuere su modo de obrar y proceder”. Y concluye: “Sólo ellos tienen Estados y no los defienden; súbditos y no los gobiernan” (cap. XIII).

Sin nombrarla, Maquiavelo está aludiendo a la ideología: es la fuerza de las creencias, la unanimidad de convicciones que producen entre gobernantes y

gobernados en torno a determinados valores, el resorte que impulsa la comunión de intereses y de fines entre ambos, un proceso voluntario que, por tanto, no necesita ni de la fortuna ni de la *virtù* ni, lógicamente, de los instrumentos de los que ésta se vale para imponer su poder. Y una obediencia fundada en creencias comunes y garantizada por una misma fe hace más mediante la sola voluntad por la conservación del Estado que cualquier otra necesitada de constreñimiento, provenga éste de la persuasión racional o del rudo convencimiento esgrimido por la fuerza o la violencia.

En el principado *nacional* no gobiernan cardenales ni papas, sino un príncipe secular, pero el tipo de dominio es el mismo y, a decir verdad, también éstos acaban adquiriendo su cuota de poder en tanto la religión, Dios incluido, se suma a la causa. De hecho, la liberación de esa nación que ahora se llama Italia, y que hasta entonces fue más bien un espacio geográfico-cultural en el que pueblos con elementos históricos comunes ventilaban, a menudo mediante la guerra, sus inmarcesibles diferencias, no es sino un proceso de redención. Tampoco aquí, como en el caso anterior, será necesaria la *virtù* ni la fortuna para llevar a cabo la empresa y consolidar el resultado obtenido, porque de nuevo la comunión ideológica, amparada por el piadoso furor de las armas necesarias, por recordar a Tito Livio, las ha erradicado del ámbito de la política. Y tampoco aquí, como en el caso anterior de nuevo, la obediencia deja de ser un proceso voluntario, del que todo nacionalista participa -y nacionalista es ahora todo italiano por serlo-, irracional cuanto su homólogo religioso, que obvia la fuerza de la razón y las razones de la fuerza o la violencia, momentos en los que se sustancia una parte del ejercicio de la *virtù*.

La obediencia, pues, también en este caso ha dejado de ser un fenómeno político para devenir nuevamente un hecho natural. No crea dos sujetos políticos jerárquicamente correlacionados ni división de intereses entre ambos con los cuales transar, sino que es un mismo espíritu *divino* en los dos casos el que aún lo dividido, merced al poder de las creencias, en un cuerpo místico que contraviene a la condición humana tal y como se nos ofreció hasta el presente. Obedecer, al igual que en los demás contextos expuestos, es una solución ya dada que anula por adelantado su planteamiento como problema. O lo que es igual: nos hallamos fuera de la política. La triple casuística anterior, y en el último ejemplo por partida doble, presentan *mutatis mutandis* ese rasgo común.

Ahora bien, con independencia del tipo de relaciones establecidas entre el príncipe y los súbditos, preservar el Estado implica siempre e invariablemente

tomar decisiones; éstas, en el gobierno de cada día y en la idea de arrancar el futuro al presente, en ocasiones se hallarán canalizadas por la legislación vigente, mientras otras, con las que hacer frente a las circunstancias imprevistas, entre las cuales pueden tener cabida la necesidad y la excepción, se fiarán a la prudencia del amo; si entonces su voluntad hipoteca la de los súbditos al punto de extraer de ellos un cheque en blanco para su acción, ello significa que éstos se han anulado en aquél, y al ser subsumidos por él dicha voluntad queda *libre*, esto es, ya no conoce más límites en su ejercicio que los de su arbitrio o su poder. Ello es así tanto en el principado hereditario, en el que la situación es reversible si el príncipe se vuelve excepcionalmente vicioso, cuanto en la condición mineral del sultanato turco, como en los principados ideológicos, asimismo reversibles si entre los antiguos creyentes comenzaran a proliferar los descreídos y no hubiera fuerza que los obligara a *creer* de otra manera. Es decir, ello es así incluso en los casos en los que la naturaleza, revirtiendo en la historia, resucitara la política de entre los muertos vivientes.

Tal es la paradoja de esa suerte de misticismo que preconiza la unidad entre gobernantes y gobernados: la supresión de intereses y sus conflictos en aras de la armonía social aúna arbitrariamente las diversas *voluntades* de aquéllos a expensas de las voluntades de los intereses de los no gobernantes. Lo que surge de ahí es ese monstruo que puede decir *quiero* a voluntad en el mundo de los hombres y jugar a placer con su destino, según se pone de manifiesto en el sultanato, evolución natural de los demás principados prepolíticos, máxime si ninguno ha conocido nunca la libertad y ésta no ha podido construir un paladio para sí misma y sus instituciones en los recuerdos de sus habitantes. El monstruo de la voluntad ilimitada que, con su mero existir, antes incluso de empezar a querer -si una tal cosa fuera posible-, ya ha transmutado la política en una sucursal del totalitarismo.

Esa brutal entelequia es lo que Maquiavelo erradica de dicho ámbito con su concepción *activa* de la obediencia: la que se ejerce en el principado nuevo, que requiere la práctica de la *virtù* para su conservación. La cual, cierto, otorga una cierta patente de corso a la discrecionalidad del príncipe a fin de preservar la *salus populi*, el objetivo político supremo. Pero en realidad ello es así básicamente al comienzo del reinado y, siempre, en los casos de peligro para la supervivencia del Estado. Es entonces cuando es lícito a su titular, por ser necesario, “matar a los hijos de Bruto”, es decir, utilizar sabiamente la crueldad; liquidar otras formas de resistencia a su acceso al trono; hacer caso omiso de los *prejuicios* de la moral o la religión o incluso actuar sin contemplaciones contra ellas si la ocasión lo requiere; faltar a su palabra en sus

relaciones con sus pares, etc. Con todo, cuando el paso del tiempo ha aportado estabilidad política y los expedientes extraordinarios han desaparecido o se han vuelto muy raros en el gobierno ordinario de la cosa pública, la violencia ha dejado de tener razón de ser cediendo la mayor parte de su espacio a la fuerza; la zorra y sus engaños han desaparecido de los acuerdos estipulados con sus iguales y sólo perviven ante la certeza de ser engañado por ellos; la política se ha reconciliado con la moral y la religión, que bendice la transformación de la necesidad de obedecer en el hábito de la obediencia, y los preceptos de “aprender a ser no bueno” o “entrar en el mal” si la situación lo exige, aunque vigentes de manera permanente, se ocultan ahora bajo las apariencias de la simulación y de la disimulación, un paisaje barroco en pleno escenario público en el que las ficciones representan el papel de la verdad mientras la esconden.

En este punto vemos desenvolverse con naturalidad las relaciones del príncipe con sus súbditos: ¿qué ha hecho para granjearse su obediencia? Al consolidarse en el trono le es menos perentorio recurrir a los episodios de violencia que jalonaron su acceso al mismo, razón por la cual ha empezado a desterrar el miedo de la vida pública; ahora bien, ¿cómo se ha ganado su confianza, qué le hace ser más *querido* de cuanto fuera *temido*, aun cuando un cierto temor deba subsistir siempre? La explicación radica en la naturaleza de la potestad del príncipe, absoluta pero no extrema; absoluta en cuanto personifica la única fuente del poder político de la sociedad, y sin requerir legitimidad o consenso previos; pero no extrema, esto es, ilimitada, en cuanto consigue la legitimidad indispensable para su supervivencia mediante un ejercicio del poder que le procura el consenso de los súbditos. El secreto de este milagro político, verdadera clave de bóveda del funcionamiento de la maquinaria estatal, se propala en los límites que Maquiavelo impone a la acción del príncipe, a saber, evitar el odio o el desprecio de los súbditos. Franquear cualquiera de las dos barreras le desalojaría de su lugar privilegiado en el vértice de la comunidad, y los infringe cuando les expropia injustificadamente de sus bienes y cuando la pusilanimidad bloquea la línea recta que la conducta, en aras de su firmeza y coherencia, debe seguir desde la decisión a la acción.

Establecer límites a la acción del *soberano* significa sin más reconocer a un sujeto digno de ser respetado, esto es, atribuir *dignidad* política a otro sujeto distinto de aquél, y con el que por tanto, de una manera u otra, debe compartir el espacio público. El pueblo, se acaba de ver, no es fuente ni de legitimidad ni de consenso de la autoridad política, pero no por ello es materia

inerte para ésta o un fantasma que cruza por la escena pública sin apenas dejar rastro, salvo para otorgar su aquiescencia a cuanto haga el príncipe, en su nombre o no. Se trata de un sujeto bien definido en el que se distinguen rasgos propios, como la capacidad de poseer de manera segura bienes que en dicha escena aún no aparecen como derechos pero sí como intereses, cuya existencia impone al monarca el deber de tutela, vale decir, un freno a su voluntad y un límite a su acción. Un sujeto, además, cuya dignidad pública se realza al considerársele la cantera en la que han de reclutarse las milicias –en otras palabras: “el fundamento del Estado”, según nos dice en los *Discorsi*–, de modo que aun por nudo egoísmo un príncipe que quiera mantenerse debe respetarlo; pero al que se añade en última instancia una razón normativa para que ello sea así: es moralmente superior como clase a la opuesta y complementaria de los nobles, que únicamente piensa en dominarlo cuando piensa en él, mientras él sólo piensa en sortear sus amenazas.

Dos sujetos, pues; dos fuerzas desiguales en poder y capacidad, y por ende relacionadas jerárquicamente. Pero dos fuerzas que, pese a ello, se limitan y completan entre sí: he ahí el abecé de la política, sin las cuales ésta no es sino su propio simulacro, cuando no el puro y simple esperpento de sí misma. Es verdad que Maquiavelo no traza el punto a partir del cual la infracción de los límites desencadena la tormenta de la rebelión popular sobre el escenario político, ni se preocupa por la cadena de injusticias cometidas por el príncipe antes de llegar a él, ni ofrece garantías reales de que dicha rebelión vaya a tener lugar al cumplirse dichas circunstancias; es verdad que los límites políticos no tienen la fuerza vinculante de los límites jurídicos, pero quizá no lo sea menos que sí poseen idéntica o similar fuerza lógica y que por ello el teórico es honesto cuando defiende su imposición. Y, sobre todo, es verdad que puede verse el espíritu de los mismos en el desarrollo que en la obra republicana, con la libertad siempre al fondo de sus razonamientos y siempre en vista, cuando ese mismo pueblo al que se relega a un papel secundario en *El Príncipe* forme parte activa del proceso del poder y cuando se fíe a su *persona*, y no a la de los nobles, la custodia de la libertad.

Para entonces, en un régimen institucionalmente más complejo, la obediencia será, ella también, más abstracta e impersonal, y en cierto modo, como siempre donde la libertad prevalece, en parte será obediencia a uno mismo. Empero, hasta entonces, la obediencia a la persona del príncipe había sido el fruto de una negociación tácita entre dos actores políticos sin duda desiguales, pero en la que el superior debía transigir, incluso en aras de su propia preservación al frente del Estado, con la existencia y los intereses de

otro sujeto con el que, a fin de cuentas, se complementaba. Ese reconocimiento de intereses *sociales* que imponen su tutela al soberano y del sujeto con capacidad de imponerlos política, ya que no jurídicamente, en la escena pública, constituyen en fin el despuntar, en el interior de un régimen personal y absolutista, del sujeto democrático, al que su función en la república había empezado a sacar al exterior.