

## Política y ética en Aristóteles y Maquiavelo: un contrapunto para pensar la felicidad política.

Politics and ethics in Aristotle and Machiavelli:  
a counterpoint to think political happiness.

Luis Santiago Grimmer\* y Federico Nicolás Lombardía\*\*

Fecha de Recepción: 28 de febrero de 2013

Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013

**Resumen:** *Este artículo se centra en el trabajo comparativo de las obras de Aristóteles y Maquiavelo, considerando al concepto de felicidad como su eje principal. Si bien las consideraciones del estagirita en torno a la eudaimonia son ampliamente conocidas, no ocurre lo mismo en el caso del florentino. En consecuencia, partiremos de la formulación de la siguiente hipótesis: el pensamiento de Maquiavelo efectivamente presenta una reflexión en torno a la “felicidad”, aunque de manera soslayada si tomamos como referencia la profundidad que la cuestión adquiere en Aristóteles. A partir del análisis comparativo entre los dos autores proponemos asirnos con un nuevo concepto, el de “felicidad política”.*

*A estos fines, nuestra presentación se articula en tres partes centrales. En la primera, ubicamos brevemente la categoría de eudaimonía en el marco de la filosofía aristotélica, para luego presentar el problema de la felicidad en Maquiavelo. En la segunda parte, nos adentramos en la posibilidad de pensar la categoría “felicidad política” a partir de la comparación entre algunos de los elementos centrales de la eudaimonía aristotélica y la felicidad política maquiaveliana. Dado este paso, ubicamos a la felicidad política en el marco más amplio del quiebre entre moral religiosa y moral política.*

### Palabras

**clave:** *Felicidad – moral – política – Aristóteles – Maquiavelo.*

---

\* Licenciado en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente realizando la Maestría en Ciencia Política en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Correo electrónico: [santiago.grimmer@gmail.com](mailto:santiago.grimmer@gmail.com)

\*\* Doctorando en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente realizando la Maestría en Sociología de la Cultura en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la UBA. Correo electrónico: [lombafede@hotmail.com](mailto:lombafede@hotmail.com)

**Abstract:** *This article centers on the comparative analysis between the works of Aristotle and Machiavelli, taking into account the notion of happiness as its backbone. Although the Stagirite's remarks regarding eudaimonia are widely known, we can't state the same about the Florentine. Hence, our point of departure will be the formulation of a brand new hypothesis: Machiavelli's thought involves a consideration of happiness, though in a shaded fashion if we compare it with the thorough approach developed by the Stagirite. The comparative analysis between both authors is how we intend to grasp this new conception, political happiness.*

*To this end, our paper is articulated in three main sections. In the first one, we briefly recount the category of eudaimonia within the Aristotelic philosophy in order to introduce the issue of happiness in Machiavelli. In the second part, we take a few steps into the prospect of thinking the category of political happiness by relating some of the essential inputs of both Aristotle's eudaimonia and Machiavelli's thoughts on happiness. At this stage, we place the political happiness in the frame of the broader scenery of the schism between religious morality and political morality.*

**Keywords:** *Happiness – morality – politics – Aristotle – Machiavelli.*

## **Introducción.**

¿Por qué comparar el tratamiento de la categoría *felicidad* en dos pensadores, *a priori*, tan disímiles -tanto en pensamiento como en su particular contexto histórico- como lo son Aristóteles y Maquiavelo? Justamente, ha sido esa oposición lo que más nos motivó, sobre todo para indagar qué tan contrapuestas son sus visiones en torno al vínculo entre política y felicidad, al mismo tiempo que reflexionaremos acerca de las implicancias políticas que encierran la matriz aristotélica y la maquiaveliana.

En Aristóteles, el tema *felicidad* ha sido trabajado en profundidad por numerosos comentaristas, y esto se debe seguramente a la relevancia que el estagirita le otorga a la categoría de felicidad. En Maquiavelo, la historia es dife-



rente: la felicidad no es una de las categorías centrales en el corpus bibliográfico del florentino y, muy probablemente, ocupe un lugar relegado en la lista de preocupaciones de sus principales comentaristas. Ahora bien, esto no quiere decir que la cuestión de la felicidad sea inexistente en Maquiavelo, todo lo contrario.

Ha sido ese contraste entre “*lo conocido*” en Aristóteles y “*lo por conocer*” en Maquiavelo el que nos convocó a intentar abordar la cuestión de la felicidad desde una perspectiva diferente, no ya sólo en la obra de Maquiavelo, sino también en la producción del estagirita.

El artículo se divide en tres partes centrales. En la primera, ubicamos brevemente la categoría de *eudaimonía* en el marco de la filosofía aristotélica, para luego presentar el problema de la felicidad en Maquiavelo. En la segunda parte, nos adentramos en la posibilidad de pensar la categoría *felicidad política* a partir de la comparación entre algunos de los elementos centrales de la *eudaimonía* aristotélica y la felicidad en Maquiavelo. Dado este paso, ubicamos a la *felicidad política* en el marco más abarcativo del quiebre entre *moral religiosa* y *moral política*. Finalmente, proponemos algunas conclusiones provisorias que intentan considerar la valía de re-pensar a la felicidad y a la *felicidad política* en el marco de nuestro propio horizonte de sentido.

### Definiendo la *felicidad* en Aristóteles y Maquiavelo

¿Qué es “la felicidad (*eudaimonía*)”<sup>1</sup> para Aristóteles? En su *Ética Nicomaquea*<sup>2</sup> el estagirita asegura que la felicidad es el *sumo bien* al que todos los hombres tienden por naturaleza, especialmente entendiendo a la naturaleza de una manera *teleológica*.

---

<sup>1</sup> Para la elaboración de este artículo hemos decidido traducir el término *eudaimonía* por el de “felicidad”, siguiendo el criterio de la mayoría de los traductores actuales de la obra de Aristóteles. Sin embargo, nos parece valioso mencionar la objeción que Eduardo Sinnot efectúa sobre dicha traducción. De acuerdo a su parecer, son los términos “dicha” y “dichoso” los que reflejan mejor el sentido de la palabra *eudaimonía* en el uso aristotélico, ya que “felicidad” y “feliz” son “palabras castellanas que aluden más bien a un sentimiento transitorio que a un estado, como lo es la *eudaimonía* en la visión aristotélica; a ese estado se asocia, por cierto, una nota de placer, pero solamente como repercusión subjetiva concomitante”. Sinnot, Eduardo. “Introducción”. *Ética Nicomaquea*. Aristóteles. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 20.

<sup>2</sup> Son tres las obras dedicadas a la ética que la tradición nos ha transmitido bajo el nombre de Aristóteles: la *Ética Nicomaquea*, la *Ética Eudemia* y la *Gran Ética*. Sin embargo, es la *Ética Nicomaquea* la que se ha transformado en “la” *Ética* de Aristóteles, y esto se debe al consenso casi unánime de los especialistas en el hecho de que en dicha obra se encuentra la visión más madura del Filósofo en el dominio específico de la ética.

¿cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse? Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad (*eudaimonía*), y piensan que vivir bien (*eu zen*) y obrar bien (*eu práttein*) es lo mismo que ser feliz<sup>3</sup>.

En sus diferentes acciones, el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, que se configuran como bienes. Entre estos, están los que se desean en vista de ulteriores fines y bienes: son los que Giovanni Reale denomina, siguiendo fielmente a Aristóteles, *bienes relativos*<sup>4</sup>. Ahora bien, como señala Reale, es impensable un proceso que conduzca de un fin a otro y de un bien a otro hasta el infinito, ya que tal proceso destruiría precisamente los conceptos mismos de *bien* y de *fin*, los cuales implican estructuralmente un término. Se hace necesario pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un “fin último” y de un “bien supremo”: la felicidad.

El problema surge, sin embargo, cuando se intenta definir *específicamente* qué es la felicidad. Para hacerlo, Aristóteles diferencia tres tipos de vida<sup>5</sup>: a) la vida *vegetativa*; b) la vida *sensitiva* y; c) la vida *racional*. Aristóteles descarta rápidamente los dos primeros tipos de vida, ubicando al *bien supremo* en el ámbito de la *vida racional*. Es que el bien específico de todas las cosas se encuentra en la misma actividad que dichas cosas llevan a cabo.

Acaso se conseguiría esto [definir la felicidad], si se lograra captar la función del hombre [...] En efecto, como en el caso de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso de un hombre, si hay alguna función que le es propia [...] ¿Y cuál, precisamente, será esta función?

<sup>3</sup> Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2008, 1095<sup>a</sup>15-25, p.22.

<sup>4</sup> “En sus diferentes acciones, el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, que se configuran como bienes. Existen fines y bienes que queremos en vista de ulteriores fines y bienes, y que, por tanto, son fines y bienes *relativos*”. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder Editorial, 2007, p. 98.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *op. cit.* 1095b 15-20, p. 24.



El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio [...] Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales<sup>6</sup>.

Por lo tanto, el *bien del hombre* se encontrará en la obra (en el sentido de actividad) que “él y sólo él sabe desarrollar”. ¿Cuál es la obra del hombre? 1) No puede ser el “simple vivir”, puesto que el vivir es propio de todos los seres vivos (incluso de los vegetales); 2) tampoco puede ser “el sentir” (facultad sensitiva), ya que el sentir es común a todos los animales; 3) sólo queda que la obra peculiar del hombre esté relacionada con la *virtud racional del alma*, es decir, con aquel elemento que lo distingue del resto de los seres vivos. El verdadero bien del hombre, pues, consistirá en esa “obra” o “actividad” de la razón, y más precisamente, en la actuación perfecta de esa actividad.

De este modo, Aristóteles define a la felicidad como “el vivir según la virtud racional del alma”, siendo las *virtudes dianoéticas* las más perfectas: la *prudencia* (*phronesis*) y, la más elevada de todas, la *sabiduría* (*sophía*)<sup>7</sup>. Es en la “contemplación”, la actividad de la parte racional del alma y de las virtudes dianoéticas, donde el hombre encontrará su “felicidad más perfecta”.<sup>8</sup>

El tratamiento de esta cuestión en el pensamiento de Maquiavelo nos exige otro tipo de aproximación. Como es sabido, una de las características salientes de su pensamiento es la introducción de una concepción del *arte de la política* alejada de los mandatos morales y religiosos imperantes en el momento histórico que le tocó vivir, fundamentando su posición principalmente en *la realidad concreta de las relaciones entre los hombres*<sup>9</sup>.

En ese marco conceptual, seguramente la *felicidad* no pertenezca al grupo de conceptos y categorías que uno rápidamente vincularía con esa perspectiva innovadora.

<sup>6</sup> Aristóteles, *op. cit.* 1097b 20-1098<sup>a</sup>, p. 31. Las negritas son nuestras.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1100<sup>a</sup> 5, p. 38.

<sup>8</sup> Esto no quiere decir que este tipo específico de *eudaimonía* sea el *único* tipo de felicidad posible en Aristóteles (como aclaramos de modo más detallado en la cita 24).

<sup>9</sup> “[...] si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio”. Merleau-Ponty, Maurice. “Nota sobre Maquiavelo”. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea, 1953. p. 119.

Sin embargo, su obra cuenta con ciertas referencias, aunque escasas, más que pertinentes al tema que nos importa en este artículo. La más relevante, y la que consideramos central para nuestra hipótesis, la encontramos en el comienzo de su *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, enmarcada en su comparación de los orígenes de Esparta en contraposición con Roma:

[...] se puede llamar *feliz* a aquella *república* (Esparta) donde surgiera un hombre tan prudente que le proporcione *leyes ordenadas* de modo que pueda vivir con *seguridad* bajo ellas sin necesidad de corregirlas [...] Por el contrario, tiene *algún grado de infelicidad la ciudad* que, no siendo trazada en un ordenamiento prudente, necesita reorganizarse por sí misma; y de estas, es todavía más infeliz la ciudad más alejada del orden.<sup>10</sup>

Conociendo la clara predilección del florentino por Roma, tomándola como modelo a seguir y referenciada en esta cita como una *ciudad infeliz*, la introducción de un concepto como el de “felicidad” dentro de su pensamiento parecería quedar trunca en esta primera aproximación. Sin embargo, es necesario analizar esta cuestión con mayor detenimiento.

Lo primero que deberíamos considerar es que, en este momento de su argumentación, Maquiavelo solamente está considerando el *momento fundacional* de las ciudades. En otras palabras, es a partir de la modalidad del origen de las ciudades como se las puede calificar por “algún grado” de *infelicidad* o de *felicidad*. En este sentido, Esparta se presenta como feliz *en sus orígenes* ya que su unidad estaba dada por los buenos ordenamientos dictados por “un hombre prudente.”

Como bien sabemos, esto no sucede en el caso romano pero, tal como nos aclara Maquiavelo, las ciudades que no son felices en sus orígenes, “pueden volverse perfectas con la concurrencia de las circunstancias” en contraste con aquella que “con sus ordenamientos, está fuera del camino recto que puede conducirla al perfecto y verdadero fin, porque las que están en esa situación les resulta casi imposible recomponerse por alguna circunstancia.”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004. Libro I. Capítulo II. p. 56. Las cursivas y las negritas son nuestras.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo II. p.56.



Es la profundización sobre dichas circunstancias lo que llevará al florentino a afirmar su clásico argumento sobre lo favorable que fueron los tumultos entre los *grandes* y el *pueblo* en pos de obtener los ordenamientos propicios para la vida política romana.

De esta forma, Maquiavelo considera a la felicidad en términos de graduación y no de dicotomía. No podemos decir sin más si una ciudad es feliz o infeliz sino que ésta puede serlo en mayor o menor medida a partir de un *criterio comparativo*. Una ciudad puede ser más feliz en comparación con otras, o respecto a otro momento histórico de su propio desarrollo. En este sentido, si bien Roma no fue feliz en sus orígenes, al no contar con los ordenamientos adecuados, sí logró este fin a partir de la legislación producida por la *desunión* entre *grandes* y *pueblos*:

[...] Roma que, a pesar de no tener un Licurgo que la organizara en sus orígenes de un modo tal que pudiera vivir largo tiempo libre, sin embargo, fueron tantos los hechos en ella sucedidos, a causa de la desunión entre la Plebe y el Senado, que todo lo que no había hecho un legislador lo hizo el azar. Porque si Roma no fue favorecida por la primera fortuna, sí lo fue por la segunda y, aunque su primer ordenamiento fue defectuoso, no lo alejó del recto camino que podía conducirla a la perfección<sup>12</sup>.

Roma no presentó en su fundación las características propias de una república feliz, “tener un Licurgo que la organizara en sus orígenes”, un legislador u hombre prudente tal como lo referíamos antes. Sin embargo, “si Roma no fue favorecida por la primera fortuna, sí lo fue por la segunda”, en tanto pudo asirse con los ordenamientos adecuados para su felicidad a partir de capitalizar su trasfondo conflictivo originario, “la desunión entre la Plebe y el Senado”, convirtiéndolo en el principio dinámico de su organización.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo II. p. 60.

Luego de esta primera aproximación a la cuestión, podemos adentrarnos en la caracterización del concepto de felicidad que hemos propuesto. Teniendo presente lo desarrollado en torno a la *eudaimonía* aristotélica, podemos decir que la felicidad ya no se presenta como “un bien del hombre”, sino como *un atributo propio de las repúblicas* y de las *ciudades*, es decir, de las *unidades políticas* entendidas como esa totalidad superior que engloba en su interior tanto a las facciones políticas como a los ciudadanos individuales.

Ahora bien, para Maquiavelo son las ciudades las poseedoras de esta característica, pero ¿qué significa que una ciudad sea “feliz” o “infeliz”? Para llegar a esta condición, las ciudades deben estar regidas por un *ordenamiento común* a todos sus ciudadanos. Un “hombre prudente” es quien puede fundar una nueva ciudad al otorgarle sus leyes fundamentales, aquellas que le permitan a la república (es decir, a la *unidad política superior*) alcanzar el *orden* y la *seguridad*. A su vez, como demuestra el caso romano, la ausencia de un hombre de dichas características puede ser suplida por los ordenamientos comunes, fruto de la desunión entre los grandes y el pueblo. Este tipo de felicidad requiere o bien de la *excepcionalidad de un hombre* que pueda brindar, a partir de la prudencia de sus leyes, la *unidad* necesaria para un pueblo; o bien de los ordenamientos dados a partir de los tumultos, como en el caso de las repúblicas. Aquí Maquiavelo afirma que “realmente, ninguna provincia ha sido unida o feliz si no se somete toda a la obediencia de una república o de un príncipe.”<sup>13</sup>

Una “ciudad feliz” es una ciudad unida, o unificada, sustentándose en la dinámica propia de los tumultos satisfaciendo los diversos “intereses en conflicto”. En este sentido, es ampliamente conocida la preocupación del florentino por la acuciante situación de la Italia de su época y la necesidad de un “redentor” que pudiera ser la cabeza de ese *cuerpo ulcerado* por los conflictos internos y la falta de orden<sup>14</sup>. Como bien nos

---

<sup>13</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo XII. p. 93. Las cursivas son nuestras.

<sup>14</sup> “[...] igualmente ahora, para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación, más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses; sin cabeza, sin orden; vencida, expoliada, desgarrada [...] Se la ve también





recuerda Wolin, a partir del análisis de Maquiavelo del modelo romano, este énfasis por la cuestión de la unidad no debe ser comprendido de manera unidireccional sino más bien como una noción en constante tensión con la figura de los tumultos:

El fin de la argumentación de Maquiavelo era remodelar la idea de unidad política de acuerdo con la nueva descripción de la sociedad política como diagrama de fuerzas impulsadas por intereses. En efecto; *si la sociedad política era de tal naturaleza que su unidad no excluía, sino que suponía los efectos discordantes de los grupos de intereses, la unidad era el resultado de satisfacer intereses en conflicto*<sup>15</sup>.

La complejidad de la cuestión no finaliza aquí. La mención de “la necesidad de reorganización de una ciudad”, nos remite al problema de la continuidad de la unidad en el tiempo como elemento propio de la felicidad de las repúblicas, es decir, la “estabilidad política”. Ésta no descansa sólo en la posibilidad de la presencia de un hombre excepcional en los orígenes de una ciudad, sino también en la posibilidad de que su ordenamiento logre cristalizarse institucionalmente y sostenerse a lo largo del tiempo: “La salvación de una república o un reino no consiste entonces en un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino a uno que, al morir, la haya dejado bien organizada como para que se mantenga.”<sup>16</sup>

De esta forma, vemos que, para Maquiavelo, el problema de la unidad y la felicidad de la ciudad implican necesariamente el de su propia *sustentabilidad*. La *fortuna*, en tanto la impredecible variación de los asuntos humanos juega aquí un rol central. El elemento contingente que aquella supone hace imposible enumerar alguna serie de con-

---

pronta y dispuesta a seguir una bandera, con sólo que haya uno que la enarbole”. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Tecnos, 1993. Libro XXVI, p. 107.

<sup>15</sup> Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. p. 251.

<sup>16</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos... op. cit.* Libro I. Capítulo XI. p.91. Destaquemos especialmente en este extracto el término “salvación” utilizado para referirse a una república. Las connotaciones del uso (claramente intencional) de esta palabra específica se harán claras más adelante cuando comparemos a la *moral religiosa* con la *moral política*. Las cursivas son nuestras.

diciones previas y necesarias que permitan, sin más, obtener la felicidad de las repúblicas<sup>17</sup>. Por su parte, Aristóteles acepta que el estado de felicidad puede verse afectado en alguna medida por acciones externas independientes de la voluntad del ciudadano, aunque -sin embargo- el carácter divino de la felicidad “ostenta una estabilidad que la pone al abrigo de las desgracias en el sentido de que estas no harán que el bueno, por más que no sea feliz, pierda la dignidad y el valor intrínseco de su existencia. Aun en medio de los males externos se trasunta el brillo de la nobleza”<sup>18</sup>. Maquiavelo, en cambio, excluye de su análisis la existencia de características invariables y ajenas a los avatares de la fortuna que puedan garantizar el éxito en la búsqueda de la unidad política. Es siempre la fortuna la que, en última instancia, tiene la prerrogativa de alterar el rumbo de dicha búsqueda.

Por lo tanto, la preocupación de Maquiavelo es, justamente, la de una felicidad que pueda sostenerse y enfrentarse lo mejor posible a los embates de la fortuna, de la contingencia intrínseca e histórica de los asuntos humanos. Es por esto que la felicidad no está dada únicamente por los buenos ordenamientos en sus orígenes, como se manifiesta en nuestra primera cita, sino también por la continuidad que -en mayor o menor medida- se le pueda dar al ordenamiento de la ciudad a partir del funcionamiento institucional.

La meta de la empresa política no sólo es la unidad sino también salvaguardarla de los avatares de la fortuna. Para lograr esto, la educación será fundamental, al formar ciudadanos respetuosos de sus propias leyes, socializando dicho respeto a partir de hábitos y costumbres. Lo que subyace en este razonamiento es el funcionamiento de un círculo virtuoso compuesto por la clásica distinción entre *grandes* y *pueblo*, las leyes, la educación y las costumbres. Los “tumultos”, actuando como actualización dinámica de

---

<sup>17</sup> Es lo que Eduardo Rinesi llama la “tragedia de la acción”, basándose en la afirmación de que la *virtù política* de un actor político determinado *nunca* es garantía total para sortear los “dardos de la fortuna”, es decir, la contingencia inherente a los acontecimientos políticos. Ver Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003. p. 48- 58. Volveremos más adelante sobre algunas de las propuestas de Rinesi.

<sup>18</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p. 25.



los principios originarios de la ciudad, originan legislación nueva. A su vez, el respeto hacia estas leyes es inculcado a los ciudadanos por medio de la educación. De esta forma, el habituarse al fogueo de los distintos humores de la ciudad y a la obediencia hacia las leyes permite preservar la felicidad. La permanencia de leyes comunes, en cuanto núcleo de la unidad política, se obtiene a partir del respeto hacia las mismas que imparte la educación<sup>19</sup>.

*Felicidad* ligada a las *repúblicas*, y a su vez relacionada íntimamente con el *orden*, la *estabilidad*, la *seguridad* del ordenamiento político, e inevitablemente desgarrada por los dardos de la fortuna: es en el entramado de estas categorías donde se configura lo que en este artículo proponemos denominar *felicidad política* en Maquiavelo, y sobre cuyas posibilidades ahondaremos a continuación.

### **Bien del ciudadano y bien de la comunidad: “*eudaimonía*” y “*felicidad política*”**

Ubicados brevemente los conceptos de *felicidad* y *felicidad política* dentro del corpus del pensamiento aristotélico y maquiaveliano, pasemos ahora a profundizar en uno de los aspectos más relevantes de nuestro artículo. En primer lugar, establezcamos que Aristóteles concibe al bien particular del ciudadano en íntima conexión con el bien del conjunto (la *polis*):

Pues *aunque sea el mismo* el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> “[...] los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y las buenas leyes de esos tumultos a los que muchos condenan [...]”. Maquiavelo, Nicolás. *Discursos... op. cit.* Libro I. Capítulo IV. p.64.

<sup>20</sup> Aristóteles, *op. cit.* 1094b -10, p.20. Las cursivas son nuestras.

Para Aristóteles, el ciudadano sólo puede alcanzar su bien supremo en el marco de la polis, que es la comunidad particular que le proporciona las condiciones indispensables para acceder a la *eudaimonía*<sup>21</sup>. Así lo expresa Sinnot:

[...] en el pensamiento ético de Aristóteles se trasunta la forma de ver clásica, en la cual el punto de referencia de la vida individual es la comunidad política particular (la pólis), y se ve entre aquella y ésta *una solidaridad tal que no se concibe el bien del particular separado del bien del conjunto*. La distinción entre la ética y la política en el terreno de la filosofía práctica *no implica que se vean el bien del individuo y el bien de la comunidad como escindidos o independientes el uno del otro*<sup>22</sup>.

El bien al que apunta la polis –y la política– es el “vivir bien” (*eu zen*) de sus ciudadanos. Esta *vida buena* necesita que los ciudadanos alcancen el estado de felicidad, fundamental para establecer los lazos de “*amistad*” (*philía*) que son los vasos comunicantes esenciales entre los diferentes miembros de la polis. Se establece de este modo una relación de “*solidaridad recíproca*” entre el *bien de los ciudadanos* y el *bien de la polis* (como *comunidad política*, es decir, como una unidad que engloba dentro de sí a las comunidades más pequeñas).

Rodolfo Mondolfo también da cuenta de esta relación recíproca entre *bien del ciudadano* y *bien de la ciudad*. Refiriéndose al hecho de que el hombre (como animal civil y político) sólo puede realizarse plenamente en el marco de la polis, afirma:

La virtud por excelencia es la justicia, también porque el hombre es por naturaleza un animal civil (político), o sea que solamente en la sociedad

---

<sup>21</sup> Es importante aclarar que la *felicidad más perfecta* es aquella vinculada a la parte más perfecta del alma, es decir, la “parte científica”, relacionada a su vez con la virtud dianoética suprema: la sabiduría (reunión del intelecto y la ciencia). Por lo tanto, la *felicidad más perfecta* se encuentra en la vida correspondiente a esta virtud, la *vida contemplativa*. Sin embargo, Aristóteles señala que son pocos los hombres que pueden acceder a este tipo de vida, por lo que establece un tipo de *felicidad no tan perfecta* pero sí accesible a un número mayor de ciudadanos: la *vida política*. Esta se alcanza en el ejercicio activo de la ciudadanía en la polis, siendo esto una condición indispensable para el desarrollo de la *vida contemplativa*.

<sup>22</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p. 14. Las cursivas son nuestras.



civil o Estado (polis) puede actuar en su plenitud la esencia humana. La familia es núcleo del Estado, y lo precede cronológicamente, pero en el orden lógico se halla primero el Estado, como el organismo es anterior a los miembros, y el fin está antes que los medios. El Estado tiene un fin ético, pero intrínseco a la vida humana y no trascendente como en Platón, y es la justicia y virtud (que también es felicidad) de los ciudadanos que lo constituyen<sup>23</sup>.

Por lo tanto, al hablar de “felicidad” en Aristóteles nos estamos refiriendo tanto al *bien de la comunidad* como al *bien del ciudadano*: el bien de la polis implica necesariamente el bien de aquellos que la componen, los ciudadanos. Además, la acción del ciudadano tiene como horizonte ineludible el marco comunitario. Para Aristóteles, la “felicidad” es tanto la *felicidad de los ciudadanos* como la *felicidad de la polis*<sup>24</sup>.

En el caso de Maquiavelo, la cuestión es diferente. Tal como mencionamos previamente, la *felicidad política* debería pensarse en términos de *ciudades*, ya que únicamente a ellas les atañe la *unidad política*. En este sentido, la importancia de la felicidad de los ciudadanos (como individuos) queda relativizada: la búsqueda de la *perfección de su alma*, en tanto felicidad, quedará vinculada a la *moral religiosa*. Si bien las reflexiones en torno a estas cuestiones no le son ajenas a Maquiavelo, en términos de una unidad política, el florentino piensa a la felicidad partiendo desde una *moral política*.

En este sentido, la diferencia con Aristóteles reside en el hecho de que para éste la felicidad solamente puede pensarse en términos colectivos. Esto se debe a que el *et-*

---

<sup>23</sup> Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003. p. 341.

<sup>24</sup> Es valioso comparar esta noción de *felicidad* con la concepción platónica. Tanto Platón como Aristóteles piensan la felicidad en términos del conjunto de la polis; si bien las nociones de *eudaimonía* presentan diferencias importantes entre ambos filósofos, limitémonos a decir que en ambas perspectivas tanto el *érgon*, la *naturaleza* y la *justicia* juegan un rol preponderante. Específicamente respecto de la concepción platónica de la felicidad, Penchaszadeh señala: “[...] la gran pregunta que ensombrece el conjunto del proyecto (platónico de *politeía*) es si éste es capaz de hacer suficientemente felices a las partes. Para Platón, no se trata de conseguir la felicidad de una clase a expensas de la otra; la felicidad en la ciudad emerge de un orden específico que establece un lugar para cada parte, corriendo el eje de la felicidad individual al de la felicidad de la ciudad como conjunto”. Penchaszadeh, Ana Paula. “El problema de la justicia en la República de Platón, o acerca de la difícil articulación de filosofía y política” en Rossi, Miguel (comp.) *Ecos del Pensamiento Político Clásico*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p.34.

hos de la polis ateniense no diferencia categóricamente entre “individuo” y “sociedad”. Si una polis es feliz, deben serlo, igualmente y de forma necesaria, sus ciudadanos. El tipo de relación de mutua implicancia entre polis y ciudadanos hace imposible siquiera contemplar o analizar diferenciadamente la *eudaimonía* que cada uno de esos elementos puedan adquirir.

Maquiavelo, en cambio -desde su horizonte de sentido específico-, distingue entre la felicidad propia de una *comunidad política* y aquella correspondiente a los individuos que la componen, teniendo cada una de ellas sus atributos propios y distintivos. La “solidaridad recíproca” que se presentaba en el pensamiento aristotélico está aquí resquebrajada. Es decir, no hay una relación necesaria entre el *bien común* y el *bien individual* en los términos planteados anteriormente. De igual forma, se encuentran escindidos los tipos de felicidades que le son propias, tanto al ámbito común como al individual. En este caso, la felicidad, en cuanto *política*, encuentra en *la vida en común* a su ámbito predilecto.

Sin embargo, la aparición de la *felicidad política* en el pensamiento del florentino no significa que la *felicidad del alma individual* se encuentre excluida de sus consideraciones sino que, simplemente, ésta última no tiene lugar dentro de su *moral política*. Es por esto que, para intentar comprender algunas de las implicancias del concepto *felicidad política*, nos parece valioso el análisis de la relación entre moral y política que subyace a dicha categoría.

### La relación entre *moral* y *política* en Aristóteles y Maquiavelo

Partamos en este apartado de una afirmación bastante conocida y poco problemática: en el pensamiento de Aristóteles existe una íntima relación entre *ética* y *política* o, para decirlo con otras palabras, podemos hallar una complementariedad entre su *filosofía moral* y su *filosofía política*. Efectivamente, tanto *ética* como *política* pueden ser consideradas esferas autónomas dentro del corpus del pensamiento aristotélico aunque, sin embargo, existen entre ellas vasos comunicantes cuya omisión nos podría llevar a no



comprender adecuadamente el dinamismo inherente a la totalidad de la filosofía aristotélica. Se trata, pues, de partir estableciendo en qué se basa dicha relación.

La *ética* es el ámbito de las virtudes de los ciudadanos, mientras que la *política* se refiere al ordenamiento de la polis como unidad política “suprema”, aquella que contiene tanto a la casa como a la aldea<sup>25</sup>. Entonces, empecemos definiendo de modo más preciso algunos elementos de la *filosofía moral* aristotélica, para después sí relacionarlos con su *filosofía política*.

Mencionamos más arriba que el *estado de felicidad* de los hombres se encuentra en el ejercicio activo de la contemplación; es decir, en aquella actividad del alma correspondiente a la virtud más perfecta: la *sabiduría (sophía)*. Ahora bien, para que el hombre alcance ese “grado sublime” de *felicidad contemplativa* es menester que sea virtuoso de un modo integral, que actúe de acuerdo a la virtud también en aquellas acciones cotidianas que están ligadas a la contingencia de la realidad inmanente.

Para actuar de ese modo, la parte irracional del alma debe seguir los lineamientos de la parte racional. La parte irracional, como anteriormente hicimos referencia, se subdivide en dos partes: a) el “alma vegetativa” y; b) el “alma sensible, concupiscible”. El alma vegetativa es común a todos los seres vivos, por lo que la virtud de esta parte del alma es común a todos ellos y no específicamente humana. En lo que respecta al alma sensible y concupiscible, aún perteneciendo a la parte “irracional”, participa, sin embargo, de la razón. Existe en esta parte del alma una virtud *específicamente* humana y es la que consiste en dominar las tendencias e impulsos que son inmoderados por su propia naturaleza: las “*virtudes éticas*”.

---

<sup>25</sup> “[...] todas las comunidades tienden hacia algún bien, pero la que está por encima de todas las demás y a todas las incluye tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. Y a esta comunidad, que es la comunidad política, se la llama ciudad (polis)”. Aristóteles, *Política*. Buenos Aires: Losada, 2007. 1252<sup>a</sup>, p. 51.

Las *virtudes éticas* se derivan de la costumbre<sup>26</sup>. El hombre es por naturaleza potencialmente capaz de formarlas y, mediante el ejercicio, traducir esa potencialidad en actualidad<sup>27</sup>. Por ejemplo: la virtud ética más importante es la justicia. Realizando gradualmente actos justos es como los hombres se vuelven “justos”, o sea adquieren la virtud de la *justicia* que, a continuación, permanece de forma estable como un *habitus*, contribuyendo sucesivamente a que realicen con facilidad ulteriores actos de justicia. Para Aristóteles, las virtudes éticas se aprenden de la misma manera como se aprenden las diferentes artes (*tékhnēs*), que son también “hábitos”<sup>28</sup>.

Vale aquí preguntarnos: ¿en qué consisten específicamente las virtudes éticas? ¿Cuál es la naturaleza común a todas ellas? No hay virtud si existe exceso o defecto, por lo que cuando hay demasiado o excesivamente poco la virtud se halla ausente. En este sentido, la virtud implica la “justa proporción”, la “vía media entre dos excesos”<sup>29</sup>. Este *justo medio* se refiere a los sentimientos, a las pasiones y a las acciones<sup>30</sup>. La virtud ética es la “posición media” entre dos extremos de la pasión, uno de los cuales lo es por defecto y el otro por exceso. Estas virtudes dependen de la parte racional del alma, en tanto la subparte “calculadora” (*logistikón*) u “opinativa” (*doxastikón*) de la *psykhé* es la encargada de determinar cuáles son los medios adecuados para alcanzar los fines que el *habitus* quiere alcanzar: en otras palabras, la subparte “calculadora” legisla el deseo o impulso de la parte “apetitiva” del alma.

---

<sup>26</sup> “La (virtud) dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.* 1103<sup>a</sup> 15-20. p. 48. El término para “ética” es *ethikós*, que procede de *éthos* (carácter), que a su vez se relaciona con *éthos* (hábito, costumbre).

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.* 1103<sup>a</sup> 25-30. p. 49.

<sup>28</sup> “Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1105b 10. p. 55.

<sup>29</sup> “La virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, (por lo que) tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio [...] La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1106b 15-30. p. 58.

<sup>30</sup> “Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1104b 15. p. 52.





En este sentido, la *prudencia* (*phrónesis*) -virtud dianoética- versa acerca de lo contingente y, más específicamente, actúa deliberando acerca de las cosas que son buenas o malas para el hombre. El papel de la prudencia es entonces *el deliberar bien en el terreno de la acción*<sup>31</sup>. La prudencia tiene su raíz en la capacidad natural y general de determinar los medios para un fin cualquiera, lo que Aristóteles llama “habilidad” (*deinotes*). Esta “habilidad” es moralmente neutra, y asume una cualidad determinada según el fin al que sirva, esto es, es buena si el fin es bueno, y es mala si el fin es malo. A su vez, la cualidad del fin depende del apetito que lo pone, y como el hábito de apetecer lo bueno es la virtud ética, la prudencia está, en definitiva, condicionada por la virtud. Pero al mismo tiempo es cierto lo inverso, esto es, que la virtud está condicionada por la prudencia.

Esa solidaridad entre *virtud ética* y *prudencia* expresa, desde otro punto de vista, el enlace entre los factores *apetitivo* y *reflexivo* en los hombres, que están en la raíz de las decisiones que se toman en el ámbito contingente de la acción. El hombre es la unión de esos dos factores<sup>32</sup>.

Hechas estas precisiones en el terreno de la *filosofía moral*, detengámonos ahora en su relación con la *filosofía política*. La categoría que funciona como clave de bóveda

---

<sup>31</sup>En este punto, es interesante comparar el tratamiento aristotélico y maquiaveliano de la *prudencia*. Limitémonos a decir que el “actor político” maquiaveliano (tal como es nombrado por Wolin) debe ser prudente, no en el sentido de temeroso o timorato, sino que debe poseer una cierta “astucia afortunada” la cual implica poder elegir el mejor curso de acción de acuerdo a las contingencias propias de la vida política. Tanto para Aristóteles como para Maquiavelo, la prudencia versa acerca de lo contingente y se mueve en el plano concreto de la acción. Para Wolin, esta característica de la prudencia explica el por qué la misma no ocupa un lugar relevante como virtud entre la mayoría de los pensadores tanto de la concepción clásica como de la medieval. “El carácter azogado del actor político de Maquiavelo contrasta vívidamente con la concepción clásica y medieval del carácter del buen gobernante. Para los autores anteriores, el conocimiento político era algo que le permitía a los hombres establecer situaciones estables, puntos fijos dentro de los cuales se hacía posible un comportamiento ético (...) Por esta razón, los escritores clásicos y medievales tendían a desconfiar de la ‘prudencia’ a la cual pocas veces clasificaban entre las virtudes supremas. La prudencia implicaba un carácter que reaccionaba con demasiada volubilidad al cambio de las condiciones.” Wolin, Sheldon, *op. cit.* p.243.

<sup>32</sup> “La prudencia es, en definitiva, la norma última de la virtud ética, esto es, la “razón correcta” (el *ortos logos*) que, encarnada en el prudente, había sido el punto de referencia de la determinación del bien en lugar de la apelación a una Idea de Bien y, a la vez, como un seguro contra el relativismo”. Sinnott, Eduardo, *op. cit.* p 52.

para comprender esta relación es la de la *amistad* (*philía*). Por lo tanto, lo que haremos en primera instancia será definir brevemente qué es la *amistad*, para después sí relacionarla con la *felicidad*.

Para Aristóteles, la amistad es ese lazo esencial que tiende un vínculo de fondo entre todos los ciudadanos de la polis: “la amistad (*philía*) es para las ciudades el mayor de los bienes, y Sócrates elogia particularmente que la ciudad sea una unidad, y tal unidad parece ser - como él mismo también lo afirma- obra de la amistad”<sup>33</sup>.

Para evitar que los conflictos internos desintegren la polis, es necesario que los ciudadanos puedan establecer entre sí los lazos afectivos que serán el “mayor de los bienes” para la *comunidad política*. Al hablar de amistad y de lazos afectivos nos referimos a los vínculos de “concordia” y de cierto “afecto mutuo” que pueden establecer entre sí no sólo los miembros de una familia, sino también los ciudadanos. De este modo, la *amistad* se configura para Aristóteles como el verdadero cimiento de la polis, más importante incluso que la justicia:

La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia [...] Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad<sup>34</sup>.

La *felicidad* es el bien supremo al que pueden aspirar los hombres, y ese bien sólo es alcanzable en el ámbito de la polis. A su vez, de acuerdo a lo recién visto, una polis sólo es tal si entre sus ciudadanos se ha establecido un vínculo de amistad. Es decir, existe una *relación de continuidad* entre *polis*, *amistad* y *felicidad*<sup>35</sup> o, más concretamente: entre la *ética de las almas* (de los ciudadanos) y el *ordenamiento de la polis*. Profundicemos un poco más en este punto.

---

<sup>33</sup> Aristóteles, *Política*, *op. cit.* 1262b 5-20, p. 105.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1155<sup>a</sup> 20-30, p. 213.

<sup>35</sup> Aristóteles explicita esta relación entre amistad y felicidad: “después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues *la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud*, y, además, es lo más necesario para la vida”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1155<sup>a</sup> 5, p. 212. Las cursivas son nuestras.



Para Aristóteles, la amistad es un componente esencial de la felicidad<sup>36</sup>. Es que el amigo es “una mediación indispensable, y única, para que el bueno pueda apreciar la actividad en que consiste la felicidad y el valor de la existencia basada en la virtud: el amigo es una suerte de espejo en que el virtuoso puede percibirse a sí mismo”<sup>37</sup>.

La felicidad del hombre dichoso sólo puede ser percibida por éste en tanto y en cuanto pueda apreciarla en el otro a través del vínculo amistoso: el hombre feliz sólo puede serlo plenamente si cuenta con amigos. La amistad es ese elemento que conecta la felicidad de los ciudadanos permitiéndoles ser verdaderamente felices. Es, a su vez, estrechando esos lazos de afecto mutuo como los ciudadanos se conforman en una unidad política superior, la polis<sup>38</sup>.

Pasemos ahora al análisis de la relación entre *ética* y *política*, tal como esta se plasma en el pensamiento maquiaveliano.

Siguiendo a Rinesi<sup>39</sup>, podríamos decir que a lo largo de la historia ha habido dos grandes reacciones frente a la irrupción de *El Príncipe* en el cuadro del Humanismo Renacentista. Por un lado, tenemos la reacción de la “indignación y el escándalo” frente a la “satánica perversidad” de Maquiavelo. Tal reacción puede ser entendible si tenemos en cuenta que “en medio de un mundo presidido por los valores -todavía largamente dominantes- de la moral cristiana, Maquiavelo osaba insinuar que, en nombre del bien de la moral cristiana, algunos de los preceptos de esa moral merecían y aun debían, a veces, ser olvidados”<sup>40</sup>.

La segunda de las posturas es aquella que ve a Maquiavelo como el teórico político que instauró la “autonomía de la política” frente a los universos de la moral y la

---

<sup>36</sup> Cfra. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1169b 25-35. p. 235.

<sup>37</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p 66.

<sup>38</sup> “La *philia* (lazos afectivos) es para las ciudades el mayor de los bienes, y Sócrates elogia particularmente que la ciudad sea una unidad, y tal unidad parece ser – como él mismo (Sócrates) también lo afirma- obra de la *philia*”. Aristóteles. *Política. Op. cit.* pág. 105, 1262b 5.

<sup>39</sup> Rinesi, Eduardo. *op. cit.* Para el desarrollo de las dos reacciones frente a la irrupción maquiaveliana, ver páginas 37-40.

<sup>40</sup> Rinesi, Eduardo, *op. cit.* p.38.

religión. Desde esta perspectiva, la originalidad de Maquiavelo habría consistido en eliminar del ámbito de la teoría política todo elemento moral, ético, anulando cualquier tipo de vínculo entre las esferas de la moral y de la política que contaminara el plano puramente racional, científico, de su análisis político.

Frente a estas dos posturas, nosotros hemos optado desarrollar la posición que, entre otros -y con matices-, han adoptado filósofos y teóricos políticos tales como Maurice Merleau-Ponty, Quentin Skinner y Sheldon Wolin, y que también profundiza el propio Rinesi. Básicamente, estos autores coinciden en sostener que debemos leer la obra maquiaveliana y, sobre todo, algunos de los postulados más importantes de *El Príncipe*, en términos de la irrupción en su pensamiento político de un nuevo tipo de moral: la “*moral política*”, inevitablemente enfrentada a la moral imperante durante el momento histórico que le tocó atravesar a Maquiavelo: la “*moral cristiana*”. Lo que haremos a continuación será analizar el significado de la ruptura operada por Maquiavelo entre “*moral cristiana*” y “*moral política*”, para luego compararla con el tratamiento que Aristóteles urdió entre ética y política.

Es entre los capítulos XV y XVIII de *El Príncipe* donde encontramos el núcleo de la ruptura maquiaveliana con respecto a la moral cristiana. En el capítulo XVIII, una vez mencionadas las virtudes consideradas buenas por el vulgo (y, decimos nosotros, correspondientes a la *moral cristiana*) Maquiavelo afirma:

Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me atrevería a decir eso: que son perjudiciales si las posee y practica siempre, y son útiles si tan sólo hace ver que las posee [...] Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, *no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario*<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, op. cit. p. 72. Las cursivas son nuestras.



Maquiavelo no niega que las virtudes propias de la moral cristiana deban ser consideradas como muy encomiables, todo lo contrario. Sin embargo, el príncipe está obligado a “desempeñarse en una atmósfera de tensiones donde los valores morales aceptados limitan su comportamiento en circunstancias normales, mientras que, cuando las circunstancias lo imponen, entra en juego una ética específicamente política, acompañada por el nuevo conocimiento”<sup>42</sup>. En un escenario político de cambios constantes e inestabilidad en el que, además, la mayoría de los hombres son malos y perversos, sólo podrán alcanzar “el honor, la fama y la gloria” y conservar y mantener el estado, aquellos príncipes que estén dispuestos a romper con los mandatos de un tipo de moral específico, la *moral cristiana*, pero no con la moral en sí: “en términos de ética, esto no significaba que la actividad política debiera ser conducida sin criterios éticos, sino que no se podía importar estos criterios del “mundo externo”<sup>43</sup>. Skinner también va en esta dirección:

(para Maquiavelo) si un príncipe está genuinamente interesado en “conservar su estado” tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse<sup>44</sup>.

Maquiavelo contrapone a la *virtud cristiana* otro tipo *virtù política*:

hasta Maquiavelo se había supuesto, generosamente, que la posesión de la *virtù* podía equipararse a la posesión de todas las grandes virtudes. En Maquiavelo, por contraste, el concepto de *virtù* es simplemente utilizado

<sup>42</sup> Wolin, Sheldon. *Op. cit* p. 244.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>44</sup> Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. México D.F.: 1985. p. 160. Las negritas son nuestras.

para referirse a cualesquiera cualidades que el príncipe considere necesario adquirir para “conservar su Estado” y “lograr grandes cosas”. Posteriormente, pone de manifiesto cómo, aun cuando estas cualidades a veces puedan traslapar con las virtudes tradicionales, la idea de una equivalencia necesaria o siquiera aproximada entre la *virtù* y las virtudes es un error desastroso.<sup>45</sup>

Por su parte, Rinesi profundiza estos postulados afirmando que la *moral política* no sólo es distinta de, sino también incomparable a, e incompatible con, la *moral cristiana*. Sucede que, para Rinesi, son dos tipos de moralidades cuyas metas son *esencialmente* incompatibles: “una de ellas es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten construir una *comunidad humana satisfactoria*; la otra es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten *salvar el propio alma*”<sup>46</sup>. De ahí que el príncipe se vea obligado a elegir entre dos moralidades y cursos de acción distintos: puede optar por salvar su alma y condenar al estado, o viceversa, pero nunca las dos posibilidades juntas. Al respecto, es este último punto el que más nos importa destacar de la relación entre ética y política en Maquiavelo. Para el florentino, necesariamente la “salvación del Estado” necesita de la “condena del alma” del príncipe. Y, a su vez, aquel príncipe que quiera encontrar la “*perfección moral*” de su alma actuando de manera virtuosa siempre y en todo momento, no encontrará más que la pérdida y desgracia de su principado.

Vemos así el quiebre que opera Maquiavelo entre la “*ética de las almas*” (aquella que quiere la *perfección del alma* para su salvación) y la “*ética política*” (aquella que, a partir de la *virtù política*, quiere mantener la unidad del principado). Analicemos este punto en relación a Aristóteles.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 163. Marquemos aquí la coincidencia que tanto Skinner como Wolin han tenido con Merleau-Ponty, quien desde la filosofía llega a una conclusión similar a la de los dos teóricos políticos acerca del contenido moral de la *virtù política*: “Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una virtud política, que, para el príncipe, consiste en hablar a estos espectadores mudos de su alrededor, apresados en el vértigo de la vida colectiva [...] Esta virtud no está expuesta a los altos y bajos del político moralizador, porque de entrada ya nos instala en la relación con los demás que éste ignora”. Merleau-Ponty, Maurice. *Nota sobre Maquiavelo*, *op. cit.* p. 112.

<sup>46</sup> Rinesi, Eduardo, *op. cit.* p. 44. Las cursivas son nuestras.



Ya vimos la relación de continuidad entre *ética* y *política* que se observa en la filosofía del estagirita; ahora podemos decir que en Maquiavelo también se corrobora dicha continuidad: efectivamente, afirmamos la existencia de una *moral política* en *El Príncipe*. Dicho esto, pasemos a analizar el quiebre que se produce en Maquiavelo en relación a Aristóteles.

Para Aristóteles la ética, entendida como el ámbito de las virtudes del alma (es decir, la *ética de las almas*) está en íntima conexión con la *polis* (y la *política*), entendida ésta como el ordenamiento político superior, y la categoría que nos permite avizorar esa relación de un modo claro es la *amistad*.

La *polis* es esa condición de existencia primordial que permite la búsqueda de la *perfección del alma de los ciudadanos*. A su vez, la *philía* entre los hombres permite irradiar esa *eticidad* hacia todos los ámbitos de la *polis*, contribuyendo de ese modo a la propia constitución y orden de la ciudad. La *ética del alma* de los ciudadanos está en plena relación de continuidad con el *orden de la polis*. Esta relación de continuidad es la que aparece resquebrajada en Maquiavelo.

Para el florentino, la *búsqueda de la perfección de las almas* en el plano ético no sólo no tendrá relación directa con el bienestar, unidad y estabilidad del ordenamiento político, sino que además estará en plena oposición a esto último. Si en Aristóteles hablamos de “una” moral y de “una” ética *a secas*, es porque estas dimensiones no separan la búsqueda de la perfección del alma de lo que es el bienestar de la *polis*: el *bien de los ciudadanos* y el *bien de la ciudad* son uno y el mismo, se implican mutuamente.

Por su parte, Maquiavelo separa un plano del otro, por lo que podemos hablar en él de una “*ética privada*” o *moral cristiana*, por un lado, y de una “*ética política*” o *moral política*, por el otro<sup>47</sup>. Es precisamente a partir de este *resquebrajamiento* de la mo-

---

<sup>47</sup>Aclaremos en este punto que al igualar las nociones de “ética privada” y “moral cristiana” nos referimos al hecho de que esta última busca salvar las almas de las personas entendidas como individuos, en contraposición a la *moral política*, que busca salvar el alma del *cuerpo político* entendido como un todo superior. “La segunda preocupación de Maquiavelo fue señalar que “una nación y un pueblo son gobernados de otro modo que un individuo privado”. Wolin, Sheldon. *Op. cit.* p. 243

ral y de la ética en dos planos que aparece en Maquiavelo el marco conceptual que nos permite comprender más adecuadamente la categoría de *felicidad “política”* que propusimos más arriba. Porque si en Aristóteles hablamos de “felicidad” a secas, en Maquiavelo -así como sucede con la moral- la categoría de *felicidad* también se parte en dos: por un lado la *felicidad* tal como la podía comprender la *moralidad cristiana* y, por otro, la *felicidad política*, correspondiente a la *moral política*, referida al bienestar y estabilidad de la *unidad política*.

Asoma aquí un punto interesante sugerido por Skinner<sup>48</sup> y retomado por Rinesi<sup>49</sup>. Es el que se refiere a la “tragedia de los valores”: el actor político se encuentra, en última instancia, obligado a elegir entre dos moralidades distintas, una excluyente de la otra, y cada una origen de dos cursos de acción invariablemente contrapuestos. Nos importa relacionar esta idea con la categoría de *felicidad política*: para el actor político, la *unión, estabilidad y bienestar* de la *unidad política*, en una palabra, la *felicidad política* de la ciudad (o de la república o el Estado), será equivalente a la *infelicidad* del actor entendido como individuo, a la condena de su alma por la *moral religiosa* imperante. En el filo de ese borde trágico se afinca la tensión entre la *felicidad* y la *felicidad política*.

### Consideraciones finales

Este artículo es una primera aproximación a una cuestión cuya riqueza analítica excede por mucho los límites de este trabajo. Teniendo esto en consideración, proponemos, como cierre a nuestro desarrollo, ciertos parámetros y líneas de investigación que consideramos útiles en pos de profundizar el uso de la *felicidad política* como una herramienta analítica válida.

---

<sup>48</sup> “(Maquiavelo) a veces parece estar señalando una ironía a menudo subrayada por los moralistas del Renacimiento: la ironía de que, *como lo dice Hamlet*, a menudo es necesario ‘ser cruel sólo para ser bondadoso’”. Skinner, Quentin, *op. cit.* p. 156. Las cursivas son nuestras. Probablemente sea Hamlet el ejemplo paradigmático de cómo el actor político, para restaurar el orden en su reino, se ve obligado a condenar su propia alma. La muerte de Hamlet expresa esa fatalidad, y en ella afinca la centralidad de la *tragedia*. Las negritas son nuestras.

<sup>49</sup> En el apartado correspondiente a la “tragedia de los valores”. Ver Rinesi, Eduardo, *op. cit.* pp. 48- 58.





En primer lugar, creemos que el uso de este concepto puede contribuir a abrir una perspectiva desde la cual comparar las obras de Aristóteles y Maquiavelo. La comparación del tratamiento de numerosas cuestiones por parte de ambos autores, como la *educación* y las *costumbres*, la *virtù política* y la relación entre *virtudes éticas* y *dianoéticas*, la *contingencia* y la *fortuna* o el papel de la *religión*, por mencionar algunas; podría obtener un nuevo cariz desde la óptica de la *felicidad política*.

Un segundo camino posible es el de analizar el devenir *histórico* y *conceptual* de la *felicidad política*, no sólo profundizando sobre sus posibilidades en las obras de los pensadores tratados en este artículo, sino también rastreando sus usos y mutaciones, variaciones y distintos sentidos del que ha sido objeto, por ejemplo, en el pensamiento político moderno.

Detengámonos brevemente en esta última posibilidad. Foucault nos brinda una interesante clave de interpretación para hacerlo. En su seminario *Seguridad, territorio y población* (donde la obra de Maquiavelo y en especial, las lecturas de las mismas por parte de pensadores del siglo XVII adquieren un rol central), el francés nos habla del tratamiento de “*la felicidad del Estado*” como una primera aproximación a la idea de *razón de Estado*:

En el fondo, ésta (la razón de Estado) habla de una felicidad sin sujeto. Cuando Chemnitz, por ejemplo, define la razón de Estado, dice “felicidad del Estado” y jamás “felicidad de la población”. No son los hombres quienes deben ser dichosos, no son los hombres quienes deben ser prósperos y, en el límite, ni siquiera son ellos quienes deben ser ricos, sino el Estado mismo<sup>50</sup>.

Foucault parte de la noción de *felicidad de Estado* para abordar el proceso del surgimiento de la *razón de Estado*, siendo ésta un atributo propio del Estado moderno.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 325. Las negritas son nuestras.

<sup>51</sup> Tengamos en cuenta que estas consideraciones en torno a la felicidad a las que se refiere Foucault son cronológicamente posteriores a la obra de Maquiavelo ya que en la misma no podemos hablar de “Estado

Estas consideraciones nos parecen valiosas porque dan cuenta de *una* de las distintas posibilidades de apropiación de las que la *felicidad* ha sido objeto. Si en Maquiavelo podemos decir que la *felicidad de la ciudad* -a diferencia de lo que sucede en Aristóteles- se encuentra por encima de la de los ciudadanos como individuos, en el caso que nos presenta el pensador francés, la *felicidad del Estado*, ya sin sujeto, sería *la única felicidad* relevante. El cambio de énfasis es central para asir la diferencia entre uno y otro uso de la *felicidad*.

De esta forma, podríamos preguntarnos hasta qué punto, en el devenir del Estado moderno, se ha extraviado el sentido *específicamente* político de la felicidad. Es en este punto donde nos parece fructífero el *retorno* a Aristóteles. Porque la noción de *eudaimonía* no sólo concibe la necesidad de pensar la *felicidad de los ciudadanos* y la *felicidad de la polis* como uno y lo mismo, sino que -además- dota al *estado de dicha* de un carácter espiritual (“divino”) que conecta a los hombres con aquello que los hace *especialmente* hombres.

La unión entre *bien de la unidad política* y *bien de los hombres que la componen*, y carácter *espiritual* de la felicidad, parecen ser dos elementos que, a partir del nacimiento del Estado moderno, se han difuminado paulatinamente. Re-pensar la *felicidad política* puede ser un camino para salir a su encuentro.

---

moderno”. En este sentido, el propio Foucault ubica a Maquiavelo y a los pensadores de la razón de Estado como pertenecientes a diferentes paradigmas. Véase Foucault, Michel, *op. cit.* pp. 286-287.



## Bibliografía:

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2008
- Aristóteles, *Política*. Buenos Aires: Losada, 2007
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Tecnos, 1993.
- Merleau- Ponty, Maurice. “Nota sobre Maquiavelo”. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea, 1953
- Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Penchaszadeh, Ana Paula. “El problema de la justicia en la República de Platón, o acerca de la difícil articulación de filosofía y política” en Rossi, Miguel (comp.) *Ecos del Pensamiento Político Clásico*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- Sinnot, Eduardo. “Introducción”. *Ética Nicomaquea*. Aristóteles. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. México D.F.: 1985.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.