

Revista humanidades

Diciembre, 2014 • Volumen 4 • ISSN 2215-3934 • pp. 1-19

Virtud en *La República* de Platón y *El Príncipe* de Maquiavelo

DOI: <http://dx.doi.org/10.15517/h.v4i1.16462>

Recibido: 24-Febrero-2014 / Aceptado: 19-Mayo-2014

Katherine Masís Iverson

Máster, profesora Asociada en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: katherine.masis@ucr.ac.cr

Más sobre la autora:



Virtud en *La República* de Platón y *El Príncipe* de Maquiavelo

Resumen

Desde el punto de vista de la ética de virtudes, el presente ensayo compara los filósofos-reyes de Platón con el príncipe de Maquiavelo. Primeramente, se define la ética de virtudes; seguidamente, se explica la manera en que se manifiesta la virtud en *La República* de Platón y *El Príncipe* de Maquiavelo. Finalmente, se valoran las semejanzas y diferencias entre ambos autores con respecto al concepto de virtud.

Palabras clave: Platón, *La República*, virtud, ética de virtudes, Maquiavelo, *El Príncipe*.

Virtue in Plato's *Republic* and Machiavelli's *Prince*

Abstract

From a virtue ethics point of view, this paper compares Plato's philosopher-kings with Machiavelli's prince. First, virtue ethics is defined, next, the way in which virtue manifests in Plato's *Republic* and Machiavelli's *Prince* is explained. Finally, similarities and differences with respect to virtue ethics between both authors are assessed.

Keywords: Plato, *The Republic*, virtue, virtue ethics, Machiavelli, *The Prince*.

Platón y Maquiavelo han sido ampliamente contrastados con respecto a sus enfoques utópico y realista, respectivamente, y con respecto a sus abordajes sobre el comportamiento humano, i.e., actuar con justicia porque se es justo versus actuar con virtud porque se debe aparentarlo (Cassirer, 1974; Höslér, 1989; Mindle, 1985; Fischer, 1997). En este ensayo se explora un tema distinto, a saber, la presencia de virtudes en ambos autores, para lo cual se parte de una caracterización de la ética de virtudes como una ética basada en el agente, seguido de una exposición de cómo ésta se manifiesta en *La República* y *El Príncipe*. Por último, se comparan las características de las virtudes en ambas obras.

Las citas de *La República* de Platón siguen la paginación griega estandarizada, por ejemplo, *LR*, 345a. Siguiendo una práctica común e internacionalmente aceptada en la forma de citar *El Príncipe* de Maquiavelo, las citas hacen referencia al número de capítulo de la obra, por ejemplo, *EP*, cap. XV.

Es frecuente, aunque no necesariamente fruto del consenso entre especialistas en ética, distinguir entre las éticas de virtudes o de excelencias y las éticas utilitaristas y deontológicas, según el énfasis otorgado al agente que ejecuta las acciones o bien a las acciones ejecutadas. Según esta distinción, mientras el utilitarismo y la deontología se basan en las acciones y sus consecuencias,

Introducción

Ética de virtudes, ética del agente

las éticas de virtudes se basan en el carácter o en las excelencias actitudinales de los agentes morales (Baron, 1985; Klein, 1989; Hursthouse, 2002; Russell, 2008; Simpson, 1992; Slote, 1995; Slote, 2001). Desde la visión de la ética de virtudes, un agente moral virtuoso automáticamente sería una persona moral, pues su carácter aseguraría dicho estatus independientemente de cuán moralmente correctas sean las acciones mismas y sus consecuencias (Baron, 1985; Klein, 1989). Dicho agente podría estar motivado por deseos de ayudar a los demás y ser equitativo, pero no necesariamente albergaría conceptos morales abstractos de generosidad o de justicia como guías deontológicas de sus acciones (Baron, 1985).

Martha Nussbaum (1999) y Rosalind Hursthouse (2002) cuestionan la utilidad de semejante contraste. Nussbaum (1999) sostiene que contraponer la ética de virtudes a las éticas deontológica y utilitarista constituye una “historia confusa”, pues la “ética de virtudes” no es una categoría unitaria y aislada de otras formas de reflexionar sobre la ética: se ha hablado y reflexionado sobre la virtud desde las tradiciones deontológicas y utilitaristas desde hace largo tiempo. Nussbaum afirma que la oposición a la deontología kantiana y al consecuencialismo utilitarista, con base en los antiguos pensadores griegos y romanos, tampoco rinde una “ética de virtudes” unitaria, dada la diversidad de pensamiento de los pensadores clásicos occidentales. Hursthouse (2002) es igualmente reacia a contraponer la ética de virtudes a las éticas deontológica y utilitarista, pues considera que la ética de virtudes

siempre ha servido de guía para la acción. Las cualidades de un agente virtuoso—que se desenvuelve en sus respectivas circunstancias—generan instrucciones que guían al agente hacia una acción apropiada. También hay otras clasificaciones de tendencias éticas que no contrastan la ética de virtudes con las demás éticas. Esperanza Guisán (2006), por ejemplo, agrupa las éticas de excelencia y el utilitarismo bajo el rubro de éticas teleológicas o de fines, frente a las éticas deontológicas.

Tomando en cuenta las observaciones de las autoras recién mencionadas, se puede afirmar que las éticas de virtudes, deontológicas y utilitaristas son enfoques complementarios y no excluyentes entre sí, no obstante, la ética de virtudes sí muestra un énfasis en el agente moral. El punto de vista que predominará en el presente ensayo será el de la ética de virtudes, entendiendo estas últimas como aquellas cualidades que expresan la excelencia en el desenvolvimiento del individuo y de la unidad política en la que vive. En lo que resta del presente ensayo, se verá de qué manera Platón en la polis y Maquiavelo en el principado defienden la presencia y el cultivo de virtudes distintas que sirven al mismo propósito: de guía para que el agente moral actúe a favor del florecimiento del estado.

Virtudes individuales y virtudes políticas

En más de una ocasión, los dialogantes de *La República* aluden a una ética de virtudes que enfatiza las cualidades internas del agente moral, pero igualmente no pierden de vista las acciones ejecutadas por este y sus consecuencias. Según se verá más adelante, está presente el comportamiento externo del ciudadano justo y de la polis justa y, aunque la ejecución de acciones justas conduce a la justicia, dichas acciones ineluctablemente reflejan una armonía interna del alma individual, la cual, a su vez, hace referencia a una entidad superior, i.e., la Idea del Bien.

Lo que comienza en *La República* como un problema ético individual pronto se convierte en un intento de resolver un problema ético social y político. Al inicio del diálogo, Sócrates anticipa su tesis de que “no creo que la injusticia sea más provechosa que la justicia” (*LR*, 345a). Luego de que los dialogantes intentan caracterizar la justicia en el individuo, la conversación se estanca y Sócrates propone buscar la justicia en el Estado, por ser más hacedero “reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas” (*LR*, 368d), lo cual se justifica porque hay una “similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño” (*LR*, 369a). La justicia que Platón describe en la polis perfecta “no responde a la experiencia real de la vida del estado, sino que es una imagen refleja de la teoría de Platón acerca del alma y de sus partes, la cual se

La ética de virtudes en Platón

proyecta en grande en su concepción del estado” (Jaeger, 1971, p. 599). Así, Platón construye una polis ideal, cuya buena marcha queda posibilitada por el buen funcionamiento de los ciudadanos individuales, debido a que “en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado” (LR, 435e).

En *La República*, la polis surge como una manera de satisfacer necesidades materiales como alimento, habitación, vestido, etc. Puesto que los ciudadanos nacen con diferencias innatas que los hacen aptos para diferentes tipos de ocupaciones, cada quien ayudará a su manera en el abastecimiento de las necesidades materiales, limitándose cada ciudadano a “hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas” (LR, 432b), condición que garantizará la armonía y por ende la justicia en la polis. Al cumplir con su función propia, cada clase social exhibe una virtud cívica que le es propia y que corresponde a las partes del alma individual.

La polis dibujada en *La República* alberga tres clases de individuos que corresponden a la preponderancia de las tres especies o aspectos del alma individual, i.e., el racional, el fogoso y el apetitivo, cada uno con su virtud respectiva. La sabiduría o conocimiento del Bien proviene de la parte o función racional del alma y le corresponde a los gobernantes o filósofos-reyes, quienes pueden aprehender el Bien claramente mediante la razón. La fortaleza o valentía proviene de la parte o función del alma emocional pero

supeditada a la razón. Gracias a esta surge el conocimiento de lo que haya o no haya que temer y le corresponde a los guerreros o auxiliares. La templanza proviene de la parte o función apetitiva y también está subordinada a la razón. La templanza facilita el control de sí mismo y le corresponde a los labradores y artesanos.

La ciudadanía de la polis nace con estas virtudes, las cuales son detectadas a temprana edad, aunque en distinta proporción, y luego cultivadas y refinadas gracias a programas de educación especializados que Platón describe detalladamente en los libros V y VI de *La República*.

En el alma individual humana se encuentran todas estas virtudes, pero en cada una de las clases sociales predomina una. El funcionamiento especializado de cada una de esas virtudes da como resultado la armonía del alma y, por ende, la justicia del individuo. La justicia individual es la virtud que nace de la armonía propia del buen ejercicio del aspecto individual, racional, fogoso y apetitivo del alma. La polis justa consiste en la expresión de cada una de estas virtudes mediante la cooperación armónica entre cada clase social. La expresión de la virtud propia de cada clase social dentro de la polis corresponde a una proyección que hace Platón del ideal de justicia. No es la uniformidad, sino la heterogeneidad armoniosa de funciones ejecutadas por el bien común la que logrará la unidad orgánica del estado.

La Idea del Bien como fuente principal de las virtudes

Las virtudes en *La República* son cualidades del agente moral que facilitan la expresión armoniosa del alma individual y a la vez de la polis; son valiosas porque participan de un fin o bien superior, i.e., la Idea de la Justicia, la cual, a su vez, se deriva de la Idea del Bien. Para Platón, la Idea del Bien es un criterio epistemológico claro mediante el cual se pueden juzgar los objetos buenos en el mundo perceptible (Parry, 2002). Cuanto más se asemejen al Bien los objetos en el mundo perceptible, tanto mejor serán apprehendidos por la razón. La idea del Bien es una realidad trascendente que puede ser apprehendida pero nunca plenamente comprendida, ya que también es una entidad pura que contrasta con el mundo material de las apariencias (Jaeger, 1971; Kahn, 1972; Kolkos, 2006; Parry, 2002; Smith, 1999). Es la fuente de lo real y de lo cognoscible y a la vez los trasciende a ambos, pues, en palabras de Sócrates, “lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve” (*LR*, 508c).

En la polis que propone Platón, un agente moral que actúa justamente en el mundo perceptible actúa en conformidad con el criterio de la Idea del Bien y así revela el grado de armonía que hay en su alma. Si un agente moral individual es justo, i.e., si sus aspectos internos realizan sus respectivas

tareas, necesariamente tendrá que comportarse de manera justa. Su actuación externa en la polis será un reflejo a gran escala de la actividad armoniosa de su alma (Jaeger, 1971; Kahn, 1972; Klosko, 2006; Smith, 1999).

Sin embargo, la justicia que le interesa a Platón no se detiene en las acciones externas y observables del agente moral, sino que se nutre “del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra” (*LR*, 443d). El ciudadano justo “se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo [...] y armonizando sus tres especies” (*LR*, 443d).

Ciertamente, las acciones exteriores mismas que ejecuta un agente también pueden ser generadoras de equilibrio y desequilibrio, armonía o desarmonía, pues “el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia” (*LR*, 444c). No obstante, ni la ejecución de acciones individuales justas por parte del ciudadano individual ni la manutención del sistema de división de clases en la polis tienen un valor inherente, pero la justicia en el alma sí lo tiene debido a que la justicia en el alma participa de la Idea de Justicia y, en última instancia, de la Idea del Bien (Jaeger, 1971; Kahn, 1972; Klosko, 2006; Parry, 2002; Smith, 1999).

En *La República* de Platón, la ética y la política se encuentran estrechamente ligadas. El filósofo-rey sabe y actúa en función de lo que es mejor para la polis entera; actúa de acuerdo con lo bueno porque conoce la Idea del Bien. Cuanto más se aproxime la armonía del alma y de las clases sociales a la Idea de Justicia y por ende a la Idea del Bien, tanto más virtuosa será la polis. Puesto que el filósofo-rey está más familiarizado con la razón, hay un principio racional en la raíz de las distinciones morales que a la larga repercutirán en la polis.

Gobernante y gobernados

El tema del realismo político en Maquiavelo y el idealismo político en Platón ya ha sido ampliamente tratado por otros autores (Cañas, 1996; Cassirer, 1974; Echandi, 2013; Fischer, 1997; Hösler, 1989; Mindle, 1985; Torres, 2009); de ahí que en este ensayo se destacarán las virtudes que Platón y Maquiavelo consideran importantes para sus agentes morales en la polis y el principado respectivamente.

En ambos casos, las virtudes solo se desarrollan y manifiestan a partir de una naturaleza humana que las posibilita. En la construcción de su polis ideal, Platón parte de una confianza en la posibilidad de la armonía interna en el alma humana que conducirá a la justicia en el individuo y en la polis.

La ética de virtudes en Maquiavelo

Maquiavelo, en cambio, parte de una desconfianza básica de las masas gobernadas, las cuales no se arriesgan ni se sacrifican por el principado, pues “en los momentos de calma, cuando los ciudadanos necesitan del Estado [...] todos se apresuran, todos prometen, y cada uno daría la vida por él [...] Mas en la adversidad, cuando el Estado necesita de los ciudadanos, son pocos los que aparecen” (*EP*, cap. IX). El príncipe debe actuar en un mundo compuesto por hombres que son “ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos” (*EP*, cap. XVII) y “siempre te saldrán malos, a no ser que una necesidad los vuelva buenos” (*EP*, cap. XXIII). Al reconocer este hecho, el gobernante adapta su comportamiento a los demás, ya que “un príncipe que se quiera mantener necesita aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad” (*EP*, cap. XV). El “ser no bueno” no se valora en sí mismo, pero la capacidad para actuar sin ser bueno, según la “necesidad” de las circunstancias, sí se valora como una virtud, “necesidad” que consiste en conservar el estado siempre (Echandi, 2009).

No es el alma o la psique, sino el comportamiento humano observado a través de la historia lo que observa Maquiavelo. Los aciertos y errores de los grandes líderes del pasado y de su época le deparan lecciones al gobernante, cuya perspectiva es la que le interesa a Maquiavelo. Las masas no son virtuosas a menos de que tengan un líder diestro (Fischer, 1997). Pueden enojarse y convertirse en una fuerza destructiva y por ello el príncipe debe preocuparse por su imagen pública ante ellas, ya que “entre todas las cosas, lo

que más debe evitar un príncipe, es granjearse el desprecio y el odio” (*EP*, cap. XVI). Es posible que el príncipe incurra en el odio de alguien, o algunos pocos, alguna vez, pero debe asegurarse de que el deseo de venganza de estos no reciba el apoyo general.

El príncipe de Maquiavelo orienta “la máxima diligencia en no desesperar a los notables y en dar satisfacción al pueblo y tenerlo contento [...]” (*EP*, cap. XIX), toda vez que resulta preferible el apoyo de las masas al apoyo de la nobleza porque el pueblo tiene “un fin más honesto que el de los notables, al querer éstos oprimirlo y aquel que no se le oprima” (*EP*, cap. IX). Por razones prácticas de conservar el estado, el príncipe debe “mantener al pueblo de su lado, pues si no, carecerá de todo auxilio en la adversidad” (*EP*, cap. IX). Si las masas populares fueran enemigas suyas, “el príncipe jamás podría estar seguro, por ser demasiados.” (*EP*, cap. IX).

Fortuna y virtud

Maquiavelo concibe la historia como un juego recíproco entre la fortuna y la virtud. La fortuna no es el instrumento de la voluntad divina ni buena o mala suerte, sino la circunstancia y situación en y desde la cual actúa el agente moral. Se convierte en buena cuando se ejerce el sentido común y se aprovechan las lecciones que depara la historia. Los acontecimientos

humanos escapan parcialmente al control del individuo, pues “quizá sea cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestro obrar, pero...el gobierno de la otra mitad, o casi, lo deja para nosotros” (*EP*, cap. XXV).

De estos dos factores, Maquiavelo enfatiza la virtud, que consiste en la habilidad para aprovecharse de las oportunidades ofrecidas por la fortuna, la cual no tendría ningún valor sin la intervención de la primera. “Creo además que prospere aquel cuyo proceder concuerda con la calidad de los tiempos, y que, de manera similar, caiga aquel que no actúe en consonancia con ella” (*EP*, cap. XXV). La virtud no consiste en una adaptación pasiva a la fortuna, según sus apoyos y obstáculos, sino en moldearla a las necesidades del agente moral, i.e., el príncipe. El príncipe sabio es un agente moral virtuoso que condiciona la fortuna. Para Maquiavelo, la responsabilidad de los acontecimientos históricos descansa sobre la voluntad humana, sin tener nada que ver con ningún tipo de intervención extraña, sea esta divina y racional, o bien ciega e irracional.

Para aprovechar las circunstancias favorables y así conservar el estado, el príncipe debe manifestar públicamente virtudes que son elogiadas por el pueblo, ya sea aparentándolas o expresándolas con sinceridad. Por ejemplo, debe “*parecer* clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y *serlo*; pero con el ánimo predispuesto a que, en caso de necesidad, puedas y sepas convertirte en lo contrario” (*EP*, cap. XVIII, énfasis añadido). A pesar del cuidado invertido

en la imagen pública, hay momentos en que el príncipe debe hacer caso omiso de cómo es percibido, siempre y cuando sea para la perduración del estado: “Y no le preocupe entonces la fama que da el practicar los vicios sin los que la salvaguardia del Estado es imposible [...]” (*EP*, cap. XV). Tener la capacidad para actuar de manera contraria a las virtudes elogiadas, conocer la historia y el carácter de los súbditos y “ser zorra para reconocer las trampas, y león para amedrentar a los lobos” (*EP*, cap. XVIII), son cualidades que apuntan a la meta superior de conservar el estado.

Queda claro que, indistintamente del grado de énfasis que cada autor le podría dar a los actos morales mismos y sus consecuencias, tanto Platón como Maquiavelo consideran que las virtudes de sus agentes morales son fundamentales para la perpetuación de la polis y la conservación del principado respectivamente. Mientras que las cualidades del filósofo-rey le son dadas gracias al nacimiento y a la educación, las cualidades del príncipe están determinadas por la realidad concreta de la mala naturaleza humana y por las diferentes situaciones en las que se encuentra el príncipe.

Para Platón, todos los miembros de la polis son agentes morales capaces de contribuir a la armonía colectiva y así ser virtuosos; en el principado el único agente moral capaz de ser virtuoso es el príncipe solitario, quien debe conocer y trabajar con las características de un pueblo que carece de entidad social y política.

Conclusiones

En *La República* de Platón la virtud más alta es la virtud cívica de la justicia, derivada, a su vez, de la Idea del Bien. La justicia se entiende como la armonía de las partes en el todo; sea esta la armonía de las funciones de cada clase social en el estado, sea esta la armonía de los aspectos del alma. El problema de la justicia se plantea, en primera instancia, en el plano ético-individual y, luego, se proyecta y se resuelve en el plano político-social. El filósofo-rey se comporta de acuerdo con la virtud cívica de justicia porque está familiarizado con las Ideas y tiene un conocimiento especial de la Idea del Bien. El comportamiento justo del filósofo-rey en el estado es un reflejo o una imagen de la armonía de su alma; es una actuación que participa y se deriva de un conocimiento de un modelo superior, a saber, la Idea de Justicia, la cual a su vez remite a la Idea del Bien.

En *El Príncipe* de Maquiavelo, la virtud más alta es el dominio de la fortuna conforme a la voluntad del individuo. La virtud del príncipe de Maquiavelo no participa de un modelo ideal, pero sí hace referencia a un fin superior, i.e., la conservación del estado. De esta manera, mientras que el filósofo-rey de Platón actúa virtuosamente (i.e., justamente) porque está familiarizado con las Ideas (y especialmente con la idea suprema del Bien), el príncipe de Maquiavelo actúa con virtud (i.e., eficazmente), porque está familiarizado con la historia.

En Platón, las virtudes del alma que se proyectan en la polis pueden valer por sí mismas, pero a la vez valen porque hay un fin del que participan, i.e., la Idea del Bien. En Maquiavelo, las virtudes generalmente elogiadas por el pueblo pueden valer por sí mismas, pero sus cualidades contrarias que incorporan el “ser no bueno” solo valen en la medida en que ayuden a moldear la fortuna para gobernar el Estado. En ambos autores, las virtudes valen gracias a su relación con un fin externo y distinto de la virtud misma, es decir, ambos autores están a favor de una ética de virtudes teleológica.

Referencias bibliográficas

- Baron, M. (1985). Varieties of ethics of virtue. En *American Philosophical Quarterly* 22(1):47-53.
- Cañas, R. (2004-2005). Maquiavelo y el realismo político. En *Revista Estudios* (18-19):113-122.
- Cassirer, E. (1974). *El mito del estado*. Tr. Eduardo Nicol. México: FCE.
- Echandi, M. (2009). El concepto de estado y los aportes de Maquiavelo a la teoría del estado. En *Revista de Ciencias Jurídicas* (119):155-184
- Echandi, M. (2013). El concepto del ser humano en Nicolás Maquiavelo. En *Revista Estudios* (26):1-22.
- Fischer, M. (1997). Machiavelli's political psychology. En *The Review of Politics* 59 (4): 789-829.
- Guisán, E. (2006). *Introducción a la ética*. 3a ed. Madrid: Cátedra.
- Hösler, V. (1989). Morality and Politics: Reflections on Machiavelli's *Prince*. En *International Journal of Politics, Culture, and Society* 3(1):51-69.
- Hursthouse, R. (2002). *On Virtue Ethics*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trads. Joaquín Xirau & Wenceslao Roces. 2a ed. México: FCE.
- Klein, S. (1989). Platonic virtue theory and business ethics. En *Business and Professional Ethics Journal* 8(4):59-82.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. 2a ed. Nueva York: Oxford University Press.

- Maquiavelo, N. (2011). *El Príncipe*. Prol. Juan Manuel Forte Monge. Madrid: Gredos.
- Mindle, G.B. (1985). Machiavelli's Realism. *The Review of Politics* 47(2):212-230.
- Nussbaum, M. (1999). Virtue ethics: A misleading category? En *The Journal of Ethics* 3(3):163-201.
- Parry, D. (2002). Platonic virtue ethics and the end of virtue. En *History of Philosophy Quarterly* 19(3):239-254.
- Platón (1988). *La República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Russell, D.C. (2008). Agent-based virtue ethics and the fundamentality of virtue. En *American Philosophical Quarterly* 45(4): 329-347.
- Simpson, P. (1992). *Contemporary virtue ethics and Aristotle*. *The Review of Metaphysics* 45(3): 503-524.
- Slote, M. (1995). *From Morality to Virtue*. Nueva York: Oxford University Press.
- Slote, M. (2001). *Morals from Motives*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, N.D. (1999). Plato's analogy of soul and state. En *The Journal of Ethics* 3(1):31-49.
- Torres, J.A. (2009). ¿Qué es la política? Una lectura desde la techné política en Maquiavelo y Schmitt. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48(122):59-73.