

El rastro de Giges. Una secular controversia filosófica sobre el problema de la corrupción

The trail of Gyges. A secular philosophical controversy on the problem of corruption

Miguel Giusti¹

Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9837-9981>

Recibido: 09-10-2021

Aceptado: 24-02-2022

Resumen

Utilizo el legendario relato sobre el anillo de Giges de la *República* de Platón para hacer una reflexión de mayor alcance sobre el modo en que se ha concebido en la historia de la filosofía el problema de la conducta humana corrupta: de sus motivaciones, sus presupuestos, sus consecuencias y también de las formas de combatirla. Me refiero a dos grandes tradiciones: en primer lugar, a la que llamo la tradición *escéptica* y *estratégica*, partidaria en líneas generales de la tesis de Glaucón, y, en segundo lugar, a la tradición opuesta, la defendida por Sócrates en el diálogo, y que podría considerarse, por contraste con la anterior, *filantrópica* y *cívica*. Concluyo con una reflexión ligada a nuestra época, apoyándome en las tesis de Richard Rorty en su último libro *Forjar nuestro país*.

Palabras-clave: corrupción, justicia, ciudadanía, contrato social, republicanismo, Kant, Rorty.

¹ (mgiusti@pucp.edu.pe). Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en donde ha ejercido los cargos de director del Centro de Estudios Filosóficos y editor de la revista de filosofía *Areté*. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Tubinga, Alemania. Se ha especializado en historia de la ética, ética contemporánea y filosofía del idealismo alemán, temas sobre los que ha publicado varios libros y numerosos artículos. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (2017); *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades* (2019); *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel* (2021) y *Actualidad del pensamiento de Hegel* (2022).

Abstract

I use Plato's legendary account of the ring of Gyges from the *Republic* to make a more far-reaching reflection on the way in which the problem of corrupt human behavior has been conceived in the history of philosophy: its motivations, its assumptions, its consequences, and the ways to combat it. I refer to two great traditions: first, which I call the *skeptical* and *strategic* tradition, in general supportive of Glaucon's thesis, and second, the opposite tradition, that defended by Socrates in the dialogue, and that it could be considered, in contrast to the previous one, philanthropic and civic. I conclude with a reflection linked to our time, relying on Richard Rorty's thesis in his last book *Achieving our country*.

Keywords: corruption, justice, citizenship, social contract, republicanism, Kant, Rorty.

En un célebre pasaje de la *República* de Platón, uno de los protagonistas del diálogo, el filósofo Glaucón, sostiene ante Sócrates la tesis de que todos los seres humanos somos corruptibles, todos sin excepción, tanto los deliberadamente corruptos como los que respetan las leyes, solo que estos últimos tienen miedo a ser descubiertos y castigados, y por eso se abstienen de cometer las fechorías que desearían tanto como los otros². Y para ilustrar su tesis cuenta la historia del anillo de Giges. Campesino de aquellas regiones, Giges, en una de sus andanzas por el campo descubre casualmente una tumba subterránea en la que, rodeado de muchos objetos, yace el cadáver de una persona que lleva un anillo. A Giges le agrada el anillo, lo toma y se lo pone, y al encontrarse luego con sus compañeros se da cuenta súbitamente de que, si hacía girar el anillo, se volvía invisible. Gratamente sorprendido por esa ventajosa capacidad, lo primero que se le ocurre es aprovecharla para cometer actos ilícitos, especialmente para apropiarse de lo que no es suyo, con la tranquilidad que le otorgaba el no poder ser descubierta. Esto, dice Glaucón, es lo que haría cualquier persona si tuviera un anillo como el de Giges: sabiéndose invisible, daría rienda suelta a su natural ambición y tomaría lo que deseara, sin importar si fuese o no suyo. Lo harían tanto el hombre corrupto como el que afirma no serlo, porque lo que nos define a todos es la codicia y lo único que frena nuestro impulso es el no saber cómo ocultarlo ante los demás.

Naturalmente, Sócrates se va a oponer a esta tesis y va a sostener que es perfectamente posible, además de deseable, mirar las cosas al revés, es decir, imaginar que lo más valioso de la vida es cultivar un bien común, no promover

² Platón, *República*, libro II, en particular 359a - 360d. Citaré la edición de Gredos, a cargo de Conrado Eggers Lan, *Diálogos IV*, Madrid, 1986, p. 107ss.

la perfidia ni la envidia recíprocas, sino más bien las ventajas o los valores de la convivencia solidaria. Nuestra vida moral, piensa, debería estar destinada a convertirnos en mejores personas. Pero en este emblemático relato del anillo de Giges se halla sintetizada, por así decir, la interpretación filosófica de la conducta humana corrupta: de sus motivaciones, sus presupuestos, sus consecuencias y también de las formas de combatirla. Como veremos a continuación, a lo largo de la historia los filósofos no han hecho otra cosa que tratar de dar explicaciones al debate entre Sócrates y Glaucón sobre la conducta del hombre corrupto así ejemplificada. Por siglos hemos ido siguiendo el *rastro de Giges*³.

Permítaseme, sin embargo, hacer aquí un paréntesis para vincular esta fábula con un hecho muy curioso de la historia reciente de la corrupción en muchos países, porque es como una demostración indirecta de la moraleja del anillo de Giges. Desde hace varias décadas, pareciera que el único medio eficaz para detectar la corrupción y castigarla fuese precisamente lograr que deje de funcionar el “anillo de Giges”, es decir, que de pronto se haga “visible”, a través de una revelación digital (un video, un audio o un destape mediático) lo que estaban manteniendo oculto quienes tenían la confianza de sentirse impunes por creerse invisibles. Ha ocurrido en mi país, el Perú, de manera ostensible, porque más de un gobierno se ha visto gravemente afectado y hasta ha sido derrocado a causa de ello, como el del expresidente Alberto Fujimori, ahora en la cárcel, o el del expresidente Pedro Pablo Kuczynski. Pero no es un fenómeno exclusivo sino más bien incluyente, mundialmente hablando, porque algo similar ocurre en muchos otros países de América Latina, en especial debido a las investigaciones del Caso Lava Jato, así como en tantas sociedades de diversos continentes o en forma globalizada, como lo demuestran numerosas revelaciones insospechadas, entre ellas, cuando esto escribo, las de los “Papeles de Pandora”, que ponen al descubierto las fechorías de figuras prominentes, emuladores contemporáneos del humilde, aunque en esto cómplice, campesino griego.

Pero volvamos al *rastro de Giges*. Quisiera utilizar, como he anunciado, esta legendaria escena del diálogo platónico para hacer una reflexión de mayor alcance sobre el modo en que se ha concebido en la historia de la filosofía el problema de la corrupción. Voy a dividir mi argumentación en cuatro partes: en primer lugar, acudiré al texto de Platón con el ánimo de mostrar que la tesis de Glaucón es mucho más sugerente y compleja de lo que parece a primera vista. Hay en ella una mirada penetrante de los móviles de la conducta humana, una

³ La figura de Giges ejerció una influencia muy grande en la cultura helénica, en diversas variantes, como un símbolo de amplio espectro sobre la seducción del poder. Ya Heródoto da cuenta de ella en su *Historia*, I, 8-14: edición castellana de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1977, pp. 92-97. Una breve reseña de las variantes a que dio lugar esta figura, antes y después de Platón, puede hallarse en el capítulo titulado “El síndrome de Giges” del estupendo libro de Roberto Rodríguez Aramayo, *La quimera del rey filósofo: los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 19-24.

lectura del problema que va a resultar muy desafiante para Sócrates. En segundo lugar, expondré lo que podría llamarse la tradición *escéptica y estratégica* (partidaria de la tesis de Glaucón) acerca de la proclividad del ser humano a la corrupción y de los medios que deberían por consiguiente emplearse para neutralizarla. En ella se asienta una visión antropológica persistente en nuestra historia que nos induce a fomentar el cálculo del costo-beneficio y a infundir el temor al castigo para asegurar una convivencia en condiciones de equidad. En tercer lugar, me referiré a la tradición opuesta, la defendida en términos generales por Sócrates en el diálogo, y que podría considerarse, por contraste con la anterior, *filantrópica y cívica*. Es una no menos persistente visión antropológica en nuestra historia que confía en la capacidad de los seres humanos de convencerse del valor de un bien común, solidario, que merece la pena cultivar por encima de intereses mezquinos. Finalmente, a modo de conclusión, volveré a la situación internacional más concreta y reciente, pero lo haré con la ayuda de algunas reflexiones pertinentes que nos dejó Richard Rorty al analizar el problema que enfrenta una conciencia nacional cuando cree que la corrupción es un mal endémico e irremediable, y que se halla por eso atrapada entre el fatalismo o el sarcasmo⁴. No está de más advertir que por la naturaleza ensayística del trabajo incurriré en algunas generalizaciones, pero confío en ofrecer el respaldo argumentativo para hacerlas plausibles.

1. La tesis de Glaucón

Conviene traer a la memoria el contexto en el que aparece la historia del anillo de Gíges porque así apreciaremos, como se ha dicho, la complejidad del planteamiento del problema, al igual que las razones que hacen de él un episodio decisivo en la historia de la ética. Nos hallamos al inicio del Libro II de la *República*. Trasímaco se acaba de retirar, más irritado que persuadido por los argumentos de Sócrates, quien ha intentado mostrar la inconsistencia de las dos principales tesis defendidas por el primero, a saber: 1) que la justicia consiste en la imposición de la ley del más fuerte⁵, y 2) que la conducta del hombre injusto es la más valiosa y la más apreciada por todos⁶. Llama la atención, en realidad, que Trasímaco no haya sido más incisivo en su argumentación, porque cuando hizo su aparición en el diálogo, nos dice el propio Sócrates que “agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedarnos [...] [y] profirió gritos en medio de todos, clamando: ‘¿Qué

⁴ Me voy a referir a su libro *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción de José Ramón del Castillo, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1999.

⁵ Platón, *República*, *op. cit.*, p. 76, 338c.

⁶ *Ibid.*, p. 96, 348c.

clase de idiotez estáis vosotros escenificando desde hace rato, Sócrates?”⁷. Su agresividad y su suficiencia contrastan con la rapidez con la que abandona el afán de polemizar. Nos deja más bien la impresión de que no quiere prestarse al juego interrogatorio de Sócrates, del que se burla abiertamente, que prefiere por eso responder lacónica y evasivamente y aprovechar la primera ocasión para abandonar el escenario.

El libro II comienza, pues, con la noticia de la súbita partida de Trasímaco, que desconcierta no solo a los lectores, sino también a los propios protagonistas, entre ellos precisamente a Glaucón, quien se dirige a Sócrates sin ocultar su desconcierto y le dice que, en su opinión, “Trasímaco se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente”⁸. Había en su posición, piensa Glaucón, mucha más sustancia o solidez de las que se han expuesto, y por eso él mismo, aun advirtiendo que no es necesariamente su propio punto de vista, quiere retomar esos argumentos y hacerlos más fuertes frente a Sócrates. Se trata, por supuesto, de un recurso retórico o literario de Platón, que nos quiere mostrar la verdadera gravedad del problema al que se enfrenta, aunque cambiando estratégicamente a los interlocutores.

Hace falta, sin embargo, hacer un par de precisiones conceptuales porque el tema de discusión del diálogo platónico es la “justicia” (δικαιοσύνη), mientras que lo que nos ocupa a nosotros es, más estrictamente hablando, la corrupción. Lo que ocurre es que, tanto Platón como Aristóteles, suelen emplear el concepto de justicia en un doble sentido: un sentido restringido, que consiste en “lo que debe corresponderle a cada quien” –que luego se convertirá en la llamada justicia “distributiva”– y un sentido amplio, que consiste en el cumplimiento del conjunto de las virtudes y que, en esa medida, puede identificarse con lo “legal” o con el acatamiento de las leyes⁹. Entre ambos sentidos hay una conexión esencial, que será más o menos estrecha según se trate de Platón o de Aristóteles, pero lo que ahora nos importa es retener el sentido amplio del concepto, porque es por esa vía que nos acercamos a la noción de corrupción. En esta última acepción, se ha dicho, la justicia consiste en el cumplimiento de la ley.

Una segunda precisión es que la justicia es una *virtud*, una ἀρετή. Ello significa que se trata de una forma de conducta, de una actitud habitual, asumida voluntariamente por los individuos, pero susceptible de ser considerada también como norma social, como virtud pública; en otras palabras, su condición de ἀρετή nos permite concebirla tanto desde una perspectiva objetiva como desde una perspectiva subjetiva. De esta manera, es posible, pues, no solo vincular el problema de la justicia al de la corrupción, sino además incorporar a la

⁷ *Ibid.*, p. 73, 336b-c.

⁸ *Ibid.*, p. 105, 358b.

⁹ Cf. *ibid.*, principalmente el Libro IV, p. 201ss., 419a en adelante. Cf. de Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985, Libro V, p. 236ss, 1129a en adelante.

reflexión los móviles que puedan tener los individuos para aceptar o no aceptar las exigencias de una conducta justa o proba.

Volvamos, ahora sí, a Glaucón, quien—decíamos—con la anuencia de Sócrates retoma el hilo de la argumentación de Trasímaco y se propone desarrollarlo en tres tiempos. En primer lugar, sostiene que la justicia, entendida como el respeto de la ley, no es algo natural, sino más bien un arreglo al que tenido que llegarse al constatar que los costos de padecer injusticias son mayores que los beneficios de cometerlas y pese a existir un acuerdo tácito (“natural”) de que sería mejor vivir cometiendo injusticias. Ese es, afirma Glaucón, el verdadero origen (γένεσις) y la esencia (οὐσία) de la *justicia*: ella es un término medio (μεταξύ, μέσο) entre lo mejor, que sería poder cometer injusticias impunemente, y lo peor, que sería el estar librado a padecerlas sin remedio¹⁰. En segundo lugar, como una consecuencia derivada de lo anterior, sostiene que nadie cultiva la justicia de manera voluntaria, sino que quien lo hace, lo hace solo por la impotencia de cometer injusticias o por el temor a verse castigado por ello. Es en este marco, para ilustrar lo que cualquier individuo haría si actuara conforme a su voluntad, que Glaucón relata la historia del anillo de Gíges. La tesis de fondo es que “toda criatura está movida por la codicia [πλεονεξία] y la persigue por naturaleza [πάσα φύσις] como un bien, pero la convención [la ley: νόμος] nos reprime por la fuerza y nos reconduce al respeto de la igualdad”¹¹. Si la ley no existiera, o si ella se volviera inaplicable para nosotros gracias al velo de invisibilidad que nos garantizaría el anillo, entonces actuaríamos, todos, con la espontaneidad de nuestro deseo codicioso. En tercer lugar, en fin, aun en el contexto descrito, en el que prevalece una situación de legalidad respetada por temor, los individuos podrán, en su vida y sus negocios cotidianos, o bien fingir que acatan la ley, pero tratando de burlarla apenas se presente una ocasión propicia, o bien dedicarse a acatarla sin dudas ni murmuraciones, aun cuando ello pueda acarrearles algún perjuicio. Los primeros, que son los injustos que simulan ser justos, tendrán—nos dice Glaucón—no solo más éxito sino además mejor reputación que los segundos, que serían los justos que renuncian a todo tipo de simulación.

Ya con estas pinceladas podemos hacernos una idea del cuadro antropológico que nos ha dejado Platón sobre los móviles de la conducta frente al problema de la corrupción, un cuadro que él atribuye al sentido común de su época—a una de las ideas entonces vigente de la “naturaleza humana”—¹². Sócrates

¹⁰ Platón, *República*, *op. cit.*, p. 106s, 359a-b.

¹¹ *Ibid.*, p. 107, 359c.

¹² Tras la tesis aquí atribuida a Glaucón es posible, naturalmente, recoger el amplio debate llevado a cabo entre los filósofos presocráticos sobre el giro antropocéntrico de la noción de νόμος. De este complejo debate, sobre todo de su dimensión política y antropológica, nos ha dejado Carlos García Gual un enjundioso y extenso panorama en el capítulo titulado “La Grecia antigua” [en Fernando Vallespín, editor: *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, tomo 1], pp. 53-166. Cf. igualmente Bernardo Bayona, “El convencionalismo político de Protágoras”, en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 11 (1999), pp. 53-83.

hará frente a esa tesis con un gran despliegue de recursos argumentativos; se tomará el tiempo de refutar, una por una, las presuposiciones y las razones allí esgrimidas y, sobre todo, intentará demostrar que es preciso cambiar el sentido de lo que llamamos “naturaleza” del ser humano. Quisiera, sin embargo, dejar para más adelante la exposición de su respuesta, porque, contrariamente a lo que pretendía y suponía Sócrates, la tradición filosófica no desdeñó, como él, la concepción antropológica de Glaucón, sino que más bien terminó por hacerla suya, y lo hizo porque vio en ella no solamente un retrato descarnado y realista de la conducta codiciosa de las personas, sino también un recurso estratégico para persuadirlas de la necesidad de combatir el incumplimiento de la ley. Bastaba solo darle un giro al razonamiento allí implícito para hacerlo aparecer como portador de una cierta racionalidad universal o universalizable. Y eso fue lo que hizo la filosofía política moderna. Pasemos, pues, a analizar cómo se otorga un sentido positivo a esa manera de entender las causas y los remedios de la corrupción.

2. La tradición escéptica y estratégica de comprensión de la corrupción

Recordemos brevemente los tres argumentos de Glaucón, aunque en un orden más sistemático. El primero es que todos los seres humanos somos egoístas, codiciosos, y que esa es nuestra verdadera “naturaleza”; en ese sentido, somos proclives a la corrupción (a cometer injusticias), porque la consideramos un “bien”. El segundo argumento es que esa tendencia natural resulta un problema para la convivencia, porque si nos dejamos llevar por ella, entonces corremos el peligro de ser víctimas, en lugar de beneficiarios, de la corrupción. Por lo mismo, estamos dispuestos a aceptar que se imponga un régimen legal que ponga un freno a la codicia desmedida y que proteja a los ciudadanos, especialmente a los débiles o a los menos astutos, de los abusos a que podrían verse sometidos. Pero el reconocimiento de la necesidad o la conveniencia de la ley —ese el tercer y último argumento— no debe distraernos del hecho de que el hombre corrupto, siempre y cuando sea habilidoso, gozará siempre de más prestigio social que el hombre honesto, porque se apreciará en él el ingenio para simular probidad mientras actúa dolosamente, es decir, para vivir de acuerdo con una doble moral.

Esta concepción antropológica, decía, que en los escritos de Platón y Aristóteles aparece casi solo como un contrapunto extremo destinado a hacer que reluzca con mayor claridad la concepción opuesta, va a adquirir *mutatis mutandis* dignidad filosófica en el contexto de la filosofía política moderna. Modificando ligeramente la posición o la función de algunas de las piezas mencionadas, lo que obtendremos será un cuadro explicativo de la conducta

humana y, sobre todo, una propuesta correctiva que haga posible concebir una manera razonable de combatir la corrupción. Sigamos este mismo hilo argumentativo, respetando incluso el orden, y veremos claramente el parentesco que vengo anunciando.

El primer argumento, vinculado a la definición de la naturaleza humana, va a coincidir con un desplazamiento de sentido que se produce en los inicios de la modernidad. Si tanto Platón como Aristóteles sostenían la tesis de que el ser humano es, por “naturaleza”, un ser social o un animal político¹³, la tesis de Glaucón, en cambio, según la cual el hombre es más bien egoísta y codicioso, va a ser asumida claramente por los modernos. Es sabido, por ejemplo, que Hobbes imagina un “estado natural” en el que reinaría la guerra de todos contra todos. Pero este estado caótico originario no es una ficción que Hobbes aplique solo en el caso de la *philosophia civilis*, sino es un recurso metodológico de mayor envergadura que abarca igualmente a la *philosophia prima* (a la metafísica). En ambos casos, se trata de iniciar la investigación postulando la existencia de un estado de “desorden” o de “desintegración” de la naturaleza. En tal sentido, la *philosophia prima* debe comenzar imaginando la destrucción del mundo, o, como dice también Hobbes, debe partir de una “privación”, de la “privación de la naturaleza”. Frente a ello, hará falta imaginar cómo se puede recomponer o definir un orden que sea verdaderamente racional¹⁴. La *philosophia civilis*, por su parte, comienza con una reflexión metodológica análoga, de acuerdo con la cual la mejor manera de abordar el problema de la sociedad civil es justamente “considerándola como disuelta [*tanquam dissoluta consideretur*]”¹⁵. Esta coincidencia en la forma de plantear el problema del conocimiento de la naturaleza y de la política lleva consigo la eliminación de la ontología antigua y determina la argumentación posterior acerca de la fundamentación de la sociedad civil. Lo que tiene prioridad ahora ya no es el ser o la naturaleza, sino su privación o su negación, o –en la *philosophia civilis*– ya no la comunidad política (como realización plena de la praxis), sino la guerra de todos contra todos. No estamos, pues, tan lejos del escenario antropológico imaginado por Glaucón, aunque las presuposiciones ontológicas están cambiando de signo. En este estado natural bélico, quienes se hallan en guerra unos contra otros son individuos codiciosos, sujetos egoístas y aislados, cada uno de los cuales persigue su propia seguridad y su máximo beneficio.

También en relación con el segundo argumento de Glaucón, el del arreglo de conveniencia que nos conduce a aceptar la vigencia de la ley, comprobamos

¹³ Como es obvio, “por naturaleza” no quiere decir en este contexto “de manera espontánea”, sino “de acuerdo a su esencia”, pero es precisamente este sentido de una esencia natural el que se abandona en la modernidad.

¹⁴ Thomas Hobbes, *De corpore* II, cap. VII, 1, en: *Opera philosophica quae latine scripsit*, edición de William Molesworth, Londres, Joannes Bohn, 1839ss., p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, *De corpore* II, cap. VII, 1, p. 98.

una sorprendente afinidad con las tesis de Hobbes, aunque esta vez se le dará a ese arreglo un sentido positivo y necesario que no tenía en la versión antigua. Al “estado natural” se le contraponen un “estado civil”, al que se llegará por medio de un “contrato social”, un estado civil que adquirirá paradójicamente la condición de racionalidad que antiguamente se concedía más bien a la naturaleza. Para demostrar la necesidad del contrato social, atribuye Hobbes a los individuos aislados del “estado natural” dos propiedades básicas: la *cupiditas naturalis* (el apetito natural) y la *ratio naturalis* (la razón natural). La primera explica el derecho ilimitado de propiedad que le corresponde a todo individuo “por naturaleza”. La segunda se refiere al cálculo de costo-beneficio que cada quien efectúa sobre los peligros que trae consigo el ejercicio de aquel derecho, principalmente el peligro de muerte. A fin, pues, de preservar su propia vida, los individuos deciden limitar su libertad de común acuerdo y comprometerse a respetar la ley.

La firma del contrato social equivale, en efecto, a poner un freno a nuestra codicia natural y a aceptar un sistema de reglas que nos permita satisfacer al menos una parte de esa codicia, pero gozando de seguridad, pues contamos con las garantías que nos brinda a todos el pacto sellado. Hobbes no piensa, como tampoco lo pensaba Glaucón, que los hombres seamos o podamos ser mejores; solo espera que seamos suficientemente astutos como para entender, por un cálculo de costo-beneficio, que lo que más nos conviene es acatar el contrato. Eso sí, siendo como somos, no basta con la buena voluntad. Lo que hace falta es la “espada de la ley”: que exista un sistema policial y judicial que castigue severamente a los infractores, vale decir, que infunda temor entre quienes sientan la tentación de incumplir las reglas del estado de derecho¹⁶.

Kant sostiene, por eso, como bien recordamos, que el invento del “contrato social” es tan genial y persuasivo (o disuasivo), que sería convincente hasta para “un pueblo de demonios”¹⁷. Porque los demonios, que son los seres más malvados que podemos imaginarnos, no serían tan tontos de arriesgar su vida por ambición, sabiendo que podrían ser descubiertos y terminar entonces en la cárcel. Hasta ellos se persuadirían de que les es más conveniente acatar el estado de derecho en lugar de desafiarlo. Aunque pueda parecernos sorprendente, dice Kant que es “la *naturaleza* la que adviene en auxilio de la voluntad general [...], justamente a través de aquellas inclinaciones egoístas, [...] para que unas mitiguen el efecto destructivo de las otras o lo supriman”¹⁸.

En fin, en lo que respecta al tercer argumento de Glaucón, aquél que se refiere al éxito y a la buena reputación de que gozarían los corruptos en la

¹⁶ Cf. Jesús Miguel Santos Román, “Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en *El Leviatán*”, en *Espíritu*, LXII (2013), p. 116ss.

¹⁷ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alamanda, 2018, p. 102.

¹⁸ *Ibid.*, p. 101-102. Las cursivas son mías.

sociedad, si bien es refutado en principio por la defensa del contrato social y por la irracionalidad que ahora se atribuye a quien lo incumpla, no cabe duda de que sigue manteniendo algo de su vigencia, por dos razones: en primer lugar, porque se presume igualmente que la naturaleza de los seres humanos es egoísta y codiciosa, lo que constituye, por así decir, una fuente poderosa de motivación de su conducta; y, en segundo lugar, porque esa tesis también ha sido incorporada de algún modo a la tradición moderna, a través de Maquiavelo, quien legitima el que los políticos puedan practicar con astucia una doble moral; pero si a ellos les está permitido, ¿por qué habría de estarles vedado en principio a los demás?

En cualquier caso, es claro que, en esta tradición, que es la que sostiene en líneas generales al sistema democrático liberal, el combate contra la corrupción se deberá llevar a cabo persuadiendo a los ciudadanos, por la razón de la conveniencia o por la fuerza de la ley, de que semejante conducta será perniciosa para todos, al menos en el largo plazo. Multiplicando los mecanismos de fiscalización recíproca y de transparencia de las operaciones financieras o, como en fecha reciente, recurriendo al perverso expediente de la “delación premiada”, se infundirá el temor al castigo y, por consiguiente, el respeto del estado de derecho. Como vemos, no andaba Glaucón tan despistado.

3. La tradición filantrópica y cívica de comprensión de la corrupción

Pero retornemos a Sócrates, porque seguramente ni él, ni Platón, ni siquiera el mismo Glaucón, que funge en el diálogo solo de abogado del diablo, se habrían imaginado que aquellas tesis escépticas y descarnadas sobre la conducta humana llegarían a tener un arraigo tan grande o tan respetable en la historia de la ética. Por el contrario, Sócrates inaugura una tradición antropológica que, por contraste con la anterior, estamos llamando *filantrópica y cívica*. Se trata, como bien sabemos, de una concepción más positiva de la naturaleza o de la vida humanas y que se imagina, por eso, que es posible y hasta necesario cultivar el bien común o contribuir deliberadamente a la construcción de una sociedad mejor para todos. También de ella puede decirse que extiende su influencia a lo largo de toda la historia de la filosofía y que cuenta en su haber con defensores muy conspicuos. Pero para no abandonar el terreno que nos está sirviendo de inspiración de estas reflexiones, que es el de la controversia iniciada en torno a la historia del anillo de Gíges, y para no perder el hilo que hemos seguido hasta el momento, retomemos también ahora los tres argumentos principales de Glaucón y veamos cómo ellos se abordan y se cuestionan en el seno de esta tradición.

Con respecto al primer argumento, que sostiene que los seres humanos somos egoístas y corruptos por “naturaleza”, algo hemos dicho ya al evocar la controversia entre los antiguos y los modernos con respecto al concepto de “naturaleza”. En contra de todo lo dicho por Glaucón, Sócrates va a poner en práctica su habitual estrategia interrogativa, deconstruccionista, con el fin de mostrar la incoherencia o las contradicciones implícitas en las argumentaciones de su interlocutor, pero lo hará animado por la convicción de que la “naturaleza” o, como hemos observado ya, la definición de la “esencia” del ser humano es mucho más compleja, positiva y filantrópica de lo que se viene sosteniendo. La práctica de la *areté* y el cultivo de un bien común son elementos constitutivos de una vida bien vivida, y es en eso en lo que consiste la verdadera “naturaleza”, vale decir ahora ya, la “racionalidad” de las cosas. El hombre es un ser erótico y un ser político, posee un impulso creador y una voluntad cívica permanentes. Frente a ello, la idea de que lo que nos define como humanos es la codicia, resulta una mezquindad, un vicio, o, en el mejor de los casos, un error; un hábito malsano que hemos adquirido con el tiempo o un despiste de nuestra capacidad de juzgar, que podría ser fácilmente rebatido. Cometer injusticias, practicar la corrupción, no puede ser un anhelo razonable de una vida humana digna. No se trata, por supuesto, en relación con Glaucón, de un conflicto de descripciones, sino de valoraciones, porque lo que está en juego tras las nociones rivales de “naturaleza” es una discrepancia sobre el sentido de la vida humana. Si bien Aristóteles abandona las pretensiones platónicas de hallar una “verdad” en la política –y, por consiguiente, de solicitar el poder para el filósofo–, no deja, por ello, de establecer una jerarquía análoga en la valoración de la vida, y mantiene por eso la necesidad de darle a la razón, a la razón colectiva, la prioridad en la definición de la naturaleza o la esencia humanas.

La respuesta de Sócrates a Glaucón va a tener un eco sonoro y prolongado en la tradición, como es harto conocido. Cuando el conflicto se traslada a la época moderna, es decir, al momento en que las tesis sostenidas por Glaucón adquieren mayor predicamento, variará también la fundamentación metafísica antigua de la condición humana, pero no su apuesta por un ideal republicano de realización de la vida individual. Autores como Rousseau, Hegel o hasta el mismo Kant, respaldarán la idea de que el ser humano solo obtiene su razón de ser o su dignidad cuando despliega su libertad en consonancia con el cultivo de relaciones de reconocimiento recíproco, igualitarias y respetuosas del bien común¹⁹.

¹⁹ Cf. de Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2004; de G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, edición de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988. Sabidamente, Axel Honneth ha intentado conciliar las concepciones de una “libertad negativa” de corte hobbesiano y de una “libertad positiva o reflexiva” de corte kantiano valiéndose de una relectura de la teoría hegeliana de la libertad. Cf. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014.

En lo que concierne al segundo argumento de Glaucón, aquél según el cual los seres humanos se avienen a respetar la ley ya sea solo por un cálculo de costo-beneficio o por el temor al castigo que recibirían al verse descubiertos –argumento emblemático de la constelación filosófica liberal moderna–, los defensores de la tradición socrática tienen naturalmente una opinión casi contraria, aunque no tanto por los efectos como por las causas del mencionado beneficio. La “ley”, en sentido estricto –pensaban Platón y Aristóteles–, no es otra cosa que la encarnación institucional de las “buenas costumbres”, es decir, de las formas de conducta ética que la sociedad considera más razonables para la convivencia. Eso mismo sostienen los autores modernos de corte republicano, aunque hagan reposar ahora la fundamentación de las leyes en la voluntad colectiva y ya no en una definición postuladora de la naturaleza humana. También en su caso, la codicia o la tentación de la corrupción son móviles primarios, mezquinos, propios de personas sin verdadero sentido ético, que no entienden las razones por las que los seres humanos desean vivir, o por las que cultivan y valoran sus creaciones culturales, menos aún son capaces de comprender el gran beneficio que representaría, para todos, la práctica de la solidaridad.

Lo que merecería, sin duda, una reflexión más detenida es que, en todos estos casos, empezando naturalmente por Platón, se preste tanta atención al problema de la educación en la política. Es una forma indirecta de reconocer que las tesis de Glaucón sobre la valoración estereotipada de la conducta humana proclive a la corrupción, de la que parece haber tantas pruebas en la vida cotidiana de nuestras sociedades, son un desafío para toda filosofía o teoría políticas. Una vez que se establece un ideal de justicia o un modelo normativo de vida ciudadana, habida cuenta de que se contraponen a la conducta convencional o tradicional, parece indispensable plantear un sistema educativo que promueva un proceso adecuado de socialización y garantice el futuro cumplimiento de las prácticas correctas de la vida cívica. No todos los proyectos de reforma política implican, por cierto, un mismo tipo de educación, pero en todos ellos se hace explícita la necesidad de un cambio progresivo de actitud en las nuevas generaciones. En la tradición que venimos comentando es decisiva igualmente la convicción, que podríamos llamar “republicana”, según la cual las reformas políticas dependen de cambios éticos más profundos, y que estos tienen una indiscutible dimensión práctica. Por eso mismo, se comparte la idea de que debiera promoverse desde la infancia la educación en valores cívicos a través del ejemplo, es decir, no una enseñanza meramente teórica sino la demostración práctica del reconocimiento de la validez de dichos valores, y que ella tendría que producir un efecto de contagio en todas las instituciones y los organismos de la sociedad. Aquí radicaría el verdadero remedio contra la corrupción: no simplemente en el miedo, que está siempre al acecho de

una oportunidad para delinquir, sino en el convencimiento o el compromiso personal de los ciudadanos con los valores de su comunidad.

En lo que respecta al tercer argumento de Glaucón sobre el éxito y el persistente prestigio social de los corruptos, cabrían también ciertos comentarios, claros aunque cautelosos. Es evidente que una conducta corrupta no podrá nunca ser apreciada desde una perspectiva socrática o filantrópica, y que más bien hay muchos ejemplos de filósofos que han elogiado el valor de la conducta virtuosa aun en el caso de que esta no cuente con la inmediata aprobación de sus conciudadanos. Pero es innegable, de otro lado, que, con el paso del tiempo, especialmente en las últimas décadas, se han ido incrementado las oportunidades de incurrir en prácticas de corrupción –ya sea por la explosión del capital financiero en el mundo o por la ausencia de controles políticos o fiscales de muchas de sus operaciones–, generando además una imagen mediática muy exitosa de los protagonistas de esos negocios. También cabría mencionar, en el mismo sentido, el efecto de contagio que ha tenido el pragmatismo político en el mundo entero, un *modus operandi* que se sostiene sobre el ejercicio de esa doble moral, supuestamente eficaz –la que opone al “moralista político” contra el “político moralista”–, conflicto sobre el que Kant se pronuncia con tanta agudeza en su escrito sobre la “paz perpetua”²⁰.

Menciono una vez más a Kant, porque quisiera cerrar con él esta parte de mi argumentación para pasar enseguida a la conclusión prometida al inicio. Kant es, sin duda, un exponente de la tradición socrática que aboga por una conducta ética comprometida con la libertad racional, es decir, con la universalización de nuestras decisiones y con el respeto de la libertad de todos. Pero es también, como hemos visto, un partidario del contrato social, convencido, como los seguidores modernos de Glaucón, de que el cálculo de costo-beneficio y el temor al castigo nos disuadirán de cometer actos de corrupción y de incumplir la ley. Por eso precisamente es tan interesante su posición en esta disputa: porque él, consciente acaso de la complejidad del escenario antropológico descrito, parece pensar que las dos formas reseñadas de concebir y combatir la corrupción deberían coexistir y respaldarse recíprocamente. Pocas líneas antes del conocido pasaje, ya citado, sobre el “pueblo de demonios” que, según él, estaría dispuesto a acatar el pacto social al menos por motivos estratégicos, utiliza la imagen contraria, la de un “pueblo de ángeles” para caracterizar a los individuos que optarían voluntariamente por la defensa de un estado de derecho. Aquí la cita: “La constitución *republicana* es la única que se compadece cabalmente con el derecho de los seres humanos, pero también es la más difícil de instaurar y aún más de preservar, hasta el punto de afirmarse que habría

²⁰ Ver el Apéndice I, “Sobre la desavenencia entre moral y política con respecto a la paz perpetua”, en: I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, op. cit., p. 107ss. Me he ocupado de esta oposición en mi artículo “Zoología ético-política. Notas sobre una metáfora de Kant en *Hacia la paz perpetua*”, en *Ideas y Valores*, Suplemento No. 1 (2013), pp. 37-47.

de ser un *Estado de ángeles*, al no estar capacitados los seres humanos con sus inclinaciones egoístas para una constitución de tan sublime formato. Pero entonces [como citamos anteriormente] *adviene la naturaleza en auxilio de esa voluntad* general fundada en la razón y tan venerada como impotente para la praxis, [...] [pues] aunque no se pueda obligar al ser humano a ser alguien moralmente bueno, sí se le puede obligar a ser un buen ciudadano. El problema de la instauración del Estado tiene solución, pues, incluso para un *pueblo de demonios*, por muy mal que pueda sonar esto.²¹ En pocas palabras, lo que Kant nos está diciendo es que si no podemos combatir la corrupción a través del cultivo de nuestra conciencia cívica –lo que correspondería naturalmente a nuestra condición racional o a nuestra *vida de ángeles*–, al menos debemos hacerlo por medio del cálculo de costo-beneficio y del temor al castigo de la ley, lo que corresponde a nuestra condición egoísta o a nuestra *vida de demonios*. Porque lo fatal para una sociedad sería no solo que no existiese una sólida conciencia moral ciudadana, sino que tampoco fuera eficaz la espada de la ley o, lo que equivale a lo mismo, que se corrompiera el poder judicial. En una situación así, mucha gente caería en la tentación de apoderarse del anillo de Gíges y de dedicarse al saqueo de las instituciones o del Estado con la confianza de sentirse invisible y ya sin miedo a una represalia.

Hasta aquí llega mi reflexión sobre el *rastros de Gíges*. Espero haber mostrado de manera plausible que la disputa escenificada por Platón en los primeros libros de la *República* entre Glaucón y Sócrates, en particular la historia emblemática del anillo encantado, ha marcado de manera clara e imperecedera las discusiones éticas de la tradición en torno al problema de las causas y los remedios de la proclividad del ser humano a la corrupción. No obstante, lo que ese mismo rastro nos deja percibir es que, por más sofisticados que hayan sido los abordajes teóricos, la corrupción no parece haber disminuido en la historia sino, quizás al revés, haberse agravado. Es en relación con esta evolución de las cosas que quisiera culminar mi reflexión.

4. Entre el fatalismo y el sarcasmo

Si analizamos la situación existente en muchos países del mundo, puede decirse con cierta alarma que no parece haber funcionado enteramente ninguno de los dos remedios que la tradición prevé para el combate de la corrupción o, en todo caso, que han funcionado de manera muy deficiente. No ha existido una verdadera cultura cívica que promueva y haga respetar el bien común, ni se ha impuesto tampoco la espada de la ley para atemorizar a los corruptos e inhibirlos de cometer fechorías. Para usar los términos metafóricos de

²¹ *Ibid.*, p. 101-102. Las cursivas son mías.

Kant, no hemos sido ni ángeles ni demonios. Lo más grave, quizás, es que no hayamos siquiera adoptado la conducta de los demonios, o que el sistema legal no nos haya impelido a hacerlo. Esto merece un comentario, porque, como se recordará, decía Hobbes que el contrato social solo puede tener vigencia si contamos, todos, con la garantía de que será universalmente acatado, sin que nadie sea eximido de sus obligaciones. Y esto solo es posible si el poder judicial cumple su función de manera equitativa e imparcial, con el respaldo del poder político. Lejos de ello, en no pocos países el sistema de administración de justicia se ha coludido con la corrupción, lo que ha provocado un círculo vicioso de perversión del entero tejido social. Sin el temor al castigo, con la confianza en que es posible volver invisible la corrupción mediante el soborno de los jueces, varía por completo el cálculo de costo-beneficio, que era el mecanismo que inducía a respetar el estado de derecho. Así ha funcionado el sistema durante décadas, y solo en fecha reciente pareciera asomarse una expectativa de remediarlo, gracias a una inesperada, y quién sabe cuán duradera, intervención de la espada de la ley.

Muchas voces consideran que la corrupción es un mal recurrente e irremediable de nuestros países. Por eso nos pasa que cuando queremos relatar nuestra historia nos asalta con frecuencia una doble tentación: la del *fatalismo* o la del *sarcasmo*. Describimos nuestra situación como el eterno retorno de males que nos son endémicos, o nos burlamos de ella como de un espectáculo hilarante. Hacemos de esa historia un lamento o una opereta. Es aquí donde viene a cuento el sugerente libro de Richard Rorty, *Forjar nuestro país*²², un libro premonitorio en muchos sentidos, que fuera publicado poco antes de su muerte. En sus primeras páginas, leemos: “El orgullo nacional es para los países lo que la autoestima para los individuos... Un exceso de orgullo nacional puede generar belicosidad e imperialismo, igual que demasiada autoestima puede producir arrogancia. Y, a la inversa, así como la carencia de autoestima le hace difícil a una persona demostrar entereza moral, un insuficiente orgullo nacional no favorece el debate enérgico y eficaz sobre las políticas públicas”²³. Pues bien, cuando uno se deja vencer por la tentación del fatalismo o del sarcasmo²⁴, también según nuestro autor, está expresando indirectamente una carencia de autoestima, porque da a entender que su conciencia nacional no contiene nada valioso que rescatar. En otras palabras, se está admitiendo que la historia nos da solo motivos para avergonzarnos, hiriendo así el aprecio que podemos sentir y la esperanza a la que podríamos apelar, lo que, como venimos comentando, puede ocurrir no solo en las personas sino también en los países. Por lo mismo,

²² Richard Rorty, *Forjar nuestro país*, *op. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 19.

²⁴ Es el propio Rorty el que menciona estos dos peligros extremos. Él los llama, en inglés, “selfmockery” y “selfdisgust”. El traductor castellano vierte esas expresiones como “burla” y “malestar”. Creo que “fatalismo” y “sarcasmo” son palabras más expresivas e idóneas.

nos advierte Rorty, nuestra reflexión política solo podrá ser constructiva, solo alimentará nuestra autoestima nacional, si nuestro orgullo se sobrepone a la vergüenza.

Si algo puede rescatarnos del fatalismo, es el sentimiento de indignación que vive una buena parte de la población y que ocasionalmente se hace escuchar en calles y plazas. Porque la indignación es un sentimiento moral: es una protesta ética vital contra el engaño y la traición de los políticos. Naturalmente, la indignación sola no es suficiente o, mejor dicho, ella debe poder traducirse en acciones constructivas o canalizarse por vías institucionales. Hay mucho por hacer para luchar contra la desesperanza. Es preciso, en primer lugar, dirigir las energías a hacer cumplir en pequeña escala –en las instituciones de las que formamos parte– las exigencias del estado de derecho, a fin no solo de combatir la corrupción, sino también de revertir el efecto de contagio que ella trae consigo, es decir, a fin de promover un círculo virtuoso de reproducción de formas respetuosas de la legalidad. Es necesario además desprendernos de esa fatal creencia de que no tenemos más remedio que seguir eligiendo el mal menor, que es un mal cada vez mayor, retirar el respaldo a los políticos corruptos, y promover formas y movimientos nuevos que nos devuelvan la fe en la conducción de la vida social. Siempre debe quedarnos, en fin, el recurso a la protesta pública, a la expresión de nuestra indignación. Porque en ella, en la indignación ciudadana, se expresa la autoestima de una nación o de un colectivo: la convicción de que nuestro orgullo es superior a nuestra vergüenza, de que no tenemos por qué resignarnos a vivir bajo condiciones de impunidad, sino que nos merecemos un país o un mundo mejor.

Bibliografía:

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- Bayona Aznar, Bernardo, “El convencionalismo político de Protágoras”, en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 11 (1999), pp. 53-83.
- García Gual, Carlos, “La Grecia antigua” [en Fernando Vallespín, editor: *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, tomo], pp. 53-166.
- Giusti, Miguel, “Zoología ético-política. Notas sobre una metáfora de Kant en Hacia la paz perpetua”, en *Ideas y Valores*, Suplemento No. 1 (2013), pp. 37-47.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, edición de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.
- Heródoto, *Historia*, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1977.
- Hobbes, Thomas, *Opera philosophica quae latine scripsit*, edición de William Molesworth, Londres, Joannes Bohn, 1839.
- Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014.
- Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alamanda, 2018.
- Platón, *República*, edición a cargo de Conrado Eggers Lan, *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, *La quimera del rey filósofo: los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Madrid, Taurus, 1997.
- Rorty, Richard, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción de José Ramón del Castillo, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- Santos Román, Jesús Miguel, “Acercas del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en *El Leviatán*”, en *Espíritu*, LXII (2013), pp. 95-123.

