



Recibido: junio, 2024  
Aceptado: julio, 2024  
Publicado: julio, 2024

## La corrupción como vicio: Un análisis desde la ética de Aristóteles

*Corruption as a vice: An analysis from Aristotle's ethics*

**Juan Felipe Miranda Medina**

**E-mail:** [jfmiranda@ucsp.edu.pe](mailto:jfmiranda@ucsp.edu.pe)

**Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-5239-2718>

Universidad Católica San Pablo. Perú.

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: [10.5281/zenodo.12796435](https://doi.org/10.5281/zenodo.12796435)

Cita sugerida (APA, séptima edición)

Miranda Medina, J. M. (2024). La corrupción como vicio: Un análisis desde la ética de Aristóteles. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*. 7(1). Pp 1-13.

### Resumen

Esta investigación parte de una reflexión crítica en torno a la investigación de Araujo Frias sobre la corrupción política, examinando en detalle sus argumentos a favor de dos tesis centrales: (1) la raíz de la corrupción política es la creencia de que el poder corrompe siempre y (2) empezar a combatir la corrupción de manera efectiva requiere cambiar dicha creencia. Aunque coincido en el posible impacto de una creencia sobre la conducta política, considero que puede haber más de una creencia que motive actos de corrupción. Más aún, para comprender la corrupción en su amplitud recurro a la ética de la virtud de Aristóteles, definiendo la corrupción como una especie del vicio, el contradictorio de la virtud. Una consecuencia inmediata es que, dado que la virtud es inherente a todo ser humano, entonces también lo es la corrupción. Las ventajas de este enfoque incluyen evitar caracterizar la corrupción como un fenómeno puramente mental, e identificar como causas de corrupción no sólo las creencias y las ideas, sino también la incontinencia, los hábitos y la inteligencia. Este enfoque lleva a pensar que, para luchar contra la corrupción, más que combatir una idea específica, hay que fomentar en la sociedad una ética de la virtud.

**Palabras clave:** Vicio; Virtud; Creencia; Ciencia cognitiva; Política.

## Abstract

This work departs from a critical reflection regarding Araujo Frias's research on political corruption, examining in detail his arguments in favor of two main thesis: (1) The root of political corruption is the belief that power always corrupts and (2) To start fighting corruption effectively one needs to change this belief. Although I agree on the possible impact that a belief can have over political conduct, I maintain that there may be more than one belief that motivates corrupt behavior. Moreover, in order to grasp corruption in its complexity I engage with Aristotle's virtue ethics, defining corruption as a species of vice, the contradictory of virtue. An immediate consequence is that, given that virtue is an inherent to every human being, so is corruption. The advantages of this method include avoiding characterizing corruption as a purely mental phenomenon, and to identify as possible causes of corruption not only beliefs or ideas, but also incontinence, habits and intelligence. This approach suggests that in order to fight corruption we must foster an ethics of virtue, rather than combating a single belief.

**Keywords:** Vice; Virtue ethics; Belief; Cognitive science; Politics.

## I. Introducción

El presidente que usa el avión presidencial para transportar droga, el empresario que apoya una campaña presidencial esperando beneficios para su empresa, la inacción cuando un cartel asesina a un líder de la Amazonía, la petrolera que contamina el mar con un cuantioso derrame de petróleo y evita pagar la multa son todos ejemplos de corrupción. La corrupción política ha calado hondo en la sociedad peruana y latinoamericana. Se ha normalizado al punto que existe el dicho popular “roba, pero hace obra”. ¿Pero es posible erradicar la corrupción? ¿Es posible señalar su raíz con el dedo y combatirla atacando a la raíz? ¿A qué teoría filosófica habría que recurrir para comprender la corrupción como un fenómeno complejo que cala profundo en la conducta del ser humano?

Este trabajo toma como punto de partida la investigación de Araujo Frias (2022), quien, luego de estudiar varias definiciones de corrupción, sostiene dos tesis respecto a la corrupción política. La primera afirma que “la raíz de la corrupción política tiene que ver con una mentalidad, la cual consiste en creer que el poder corrompe siempre (2022, p. 309). La segunda tesis sostiene que “empezar a combatir la corrupción política requiere cambiar la creencia de que el poder corrompe siempre” (2022, p. 309).

En este ensayo partimos de reconstruir los argumentos de Araujo en favor de ambas tesis, alzando algunas interrogantes en torno a las mismas. En lo que sigue repensamos la corrupción en términos de los conceptos de virtud y vicio, propuestos por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, poniendo en cuestión la idea de que la corrupción pueda erradicarse o de que su raíz se encuentre en la creencia de que el poder corrompe siempre. Finalmente, respondemos a posibles objeciones a la adopción de la ética de la virtud de Aristóteles y argumentamos en favor de su vigencia apoyados en la ciencia cognitiva. El propósito de esta investigación es poner de manifiesto la complejidad de la corrupción como algo

vinculado no a una creencia sino a varias, y que no tiene que ver sólo con creencias o pensamientos, sino con una concepción sobre la vida que como factor esencial incluye nuestros hábitos.

## 2. Sobre la creencia de que el poder corrompe siempre

Como se mencionó en la introducción, en su artículo sobre la corrupción Araujo Frias (2022) defiende dos tesis, ambas vinculadas con la creencia de que:

(C) El poder corrompe siempre.

La primera tesis, denominada como (T1) de aquí en adelante, se formula de tres maneras distintas en el texto: (a) “La corrupción política consiste en (...) la creencia que el poder corrompe siempre” (2022, p. 305), (b) “La raíz de la corrupción política tiene que ver con una mentalidad, la cual consiste en creer que el poder corrompe siempre” (2022, p. 309), (c) “En tal sentido, si como venimos planteando, la creencia que el poder corrompe siempre es la raíz de la corrupción política...” (2022, p. 309). Para mayor precisión, parafraseo la tesis (T1) de la siguiente manera:

(T1) La creencia (C) [el poder corrompe siempre] es la raíz de la corrupción política.

Esta versión de (T1) enfatiza que (C) es una creencia y por ende es distinta del pensamiento conceptual y lo subyace (2022, p. 309) y a la vez evita la ambigüedad de la expresión “tiene que ver con”. El autor aclara que la expresión “la raíz de la corrupción política” guarda una analogía con la botánica y se refiere al “primer elemento embrionario” que se desarrolla durante la gestación de la corrupción política (2002, p. 308). Dado que la raíz es “el primer órgano embrionario”, cabe preguntarse si hay algo que antecede metafísicamente a la raíz fungiendo de semilla.

A continuación, hacemos una reconstrucción del argumento de Araujo Frias en favor de (T1). En la primera parte de su artículo, el autor presenta varias definiciones de corrupción y luego dice: “Se concluye que la corrupción política tiene que ver principalmente con un proceso cognitivo en el cual el componente principal que se *pervierte* es el *poder*” (2022, p. 308, *itálicas añadidas*). A continuación, presentamos una reconstrucción del argumento de Araujo Frias:

- (1) *Definición*. El poder es la “probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esta probabilidad” (2002, p. 308).
- (2) Si se cree que (1), entonces es probable que se crea como dogma que (C) es el caso.
- (3) La política inevitablemente es una forma de despliegue de poder.
- (4) Si (2) y dado (3), se cree que la política es corrupta por naturaleza.
- (5) La política es ejercida por los ciudadanos.
- (6) Por tanto, dados (4) y (5), se cree que ningún ciudadano puede ejercer política de manera honesta.

Recordemos que (T1) sostiene que la creencia (C) [el poder corrompe siempre] es la raíz de la corrupción política. Nótese que este argumento no demuestra (T1) deductiva o inductivamente. Más bien el argumento determina que creer en (C), lleva probablemente a creer que (6) ningún ciudadano

puede ejercer política de manera honesta. Al argumento se le puede agregar lo siguiente para darle forma demostrativa:

(7) Si un ciudadano que asume el poder político, cree que (6) [no se puede ejercer política de manera honesta], entonces el ciudadano ejercerá la política de manera deshonesta.

(8) Ejercer política de manera deshonesta equivale a ejercer política corruptamente.

(9) Por tanto, la creencia en (C), asumiendo la definición de poder dada en (1), conlleva al ciudadano a ejercer política corruptamente.

(10) Esto equivale a decir que la creencia en (C) es la raíz de la corrupción política.

Araujo Frias identifica tres consecuencias de (T1). La primera es que es cada vez más difícil tener representantes políticos honestos. La segunda, que toda batalla contra la corrupción está perdida antes de haberse iniciado—presuntamente debido a (6). La tercera es que (T1) produce en los ciudadanos una “aceptación pasiva” de la corrupción como el “modo natural de hacer política”, como “un mal inevitable” (2002, p. 309).

A continuación, nos interrogamos si el argumento que propone el autor en efecto demuestra (T1). El análisis del argumento nos permite ver que toda la cadena de inferencias en favor de (T1) reposa sobre la creencia de que el poder es la probabilidad de imponer la propia voluntad sobre una relación social—(1) y (2) en el argumento. Hay que preguntarse, sin embargo, cuántos ciudadanos peruanos, latinoamericanos, o de cualquier otra parte del mundo, concuerdan con esta definición de poder. Más aún, la probabilidad de obtener una respuesta si le preguntamos a un ciudadano aleatoriamente elegido cómo definiría el poder político parece ínfima. Esta cuestión ya nos permite poner en duda la validez de (T1). Las premisas (7) a (10) reflejan el efecto que puede tener la creencia de que no se puede ejercer la política de manera honesta en cómo un ciudadano ejerce política. El aporte de esta mirada de Araujo Frias, es resaltar la importancia que tienen las creencias en nuestras acciones, en concreto sobre nuestras acciones políticas. Araujo Frias profundiza en este profundo vínculo entre creencia y acción—que en la Sección 3 extrapolamos a la relación entre creencia y hábito—en su segunda tesis:

(T2) Empezar a combatir la corrupción política requiere cambiar la creencia (C) [el poder corrompe siempre]. (2022, p. 309)

El autor, con base en las ciencias cognitivas, afirma que las creencias subyacen al pensamiento conceptual. Por tanto, “la acción no está orientada en función de lo que la persona piensa” (2022, p. 309), sino en función de lo que cree. Si (T1) es el caso, combatir la corrupción pasa por cambiar la creencia en (C). En apoyo de (T2) el autor afirma lo siguiente, citando otros estudios:

(11) “La gente no apoya a los gobiernos que les favorecen, sino a los gobiernos con quienes comparten sus creencias” (Haidt, 2019).

(12) “Toda liberación empieza por la mente”, “la peor de las corrupciones es la de la mente, porque por debajo de lo que se piensa está lo que se cree” (Lledó, 2018).

(13) Bilbeny (2015) reitera (T1), acotando que “La corrupción viene de la cabeza”.

(I4) Las estrategias para combatir la corrupción como “el endurecimiento de las penas, la promoción de mecanismos de transparencia o impartición de cursos de integridad y ética” carecen de pruebas que demuestren su efectividad porque no consideran (T2), es decir, no buscan combatir la creencia en (C).

Respecto a estas razones, no es claro cómo (I1) apoya a (T2). Tal vez implica que ciudadanos que piensan que la corrupción es inevitable eligen a políticos corruptos. Si los ciudadanos dejan de pensar que (C), dejarán de elegir a políticos corruptos. Respecto a (I2) y (I3), concordamos con el autor en la importancia de la mente y las ideas en un proceso de liberación y de lucha contra la corrupción. Sin embargo, como se explica en la Sección 3, no pensamos que lo que hay que cambiar es una creencia específica—en este caso (C)—sino más bien un sistema entero de creencias. Más aún, se verá como las creencias, las acciones y los hábitos no son actos puramente intelectuales, sino que, como señala Aristóteles, están profundamente vinculadas a las emociones. Concordamos con el autor con lo que señala en (I4), pues medidas punitivas o cursos de ética difícilmente pueden solucionar el problema de la corrupción; no obstante, consideramos que esto se debe a que la corrupción es un fenómeno complejo y que, por ende, tampoco se puede remediar combatiendo una creencia solamente.

### 3. Un enfoque Aristotélico sobre la corrupción

En la sección anterior examinamos las dos tesis centrales de Araujo Frias (2022) y manifestamos nuestro acuerdo con la idea de que las creencias pueden tener un impacto significativo en el ejercicio político, sin embargo, pusimos en duda la idea de que sea una sola creencia la que constituye la raíz de la corrupción. Más aún, al afirmar que una o varias creencias son la raíz de la corrupción pareciera que se reduce todo el problema de la corrupción a un plano mental intelectual, pues sería la aceptación o rechazo de proposiciones a manera de creencias la que guía nuestras acciones. El argumento del autor no pareciera justificar metódicamente un idealismo respecto a la corrupción. Considero que además de las creencias o las ideas, hay que tener en cuenta las acciones, los hábitos y la realidad material en la que se desenvuelven los actores políticos. Para abarcar estos factores recurro a la ética de la virtud de Aristóteles.

Imagine que un científico altruista logra implantar un chip en el cerebro de todo ser humano que borra de su mente la creencia de que el poder corrompe siempre. ¿Habría eliminado el genio la corrupción de la faz de la tierra? ¡Ciertamente no!, afirmo, apoyado en Aristóteles, porque la corrupción es una forma de *vicio*, el contradictorio de la *virtud*, y así como todo ser humano tiene en su naturaleza<sup>1</sup> la facultad para devenir virtuoso, todo ser humano tiene la facultad para devenir corrupto. Para comprender por qué esto es el caso, en lo que sigue justifico cada una de las premisas de este argumento profundizando en el concepto de virtud desarrollado en la *Ética a Nicómaco*. Finalmente explico por qué la corrupción es un vicio y qué consecuencias trae esta verdad.

*Todo ser humano tiene en su naturaleza la facultad para devenir pleno*

---

<sup>1</sup> En este caso nos referimos a la naturaleza en el sentido filosófico Aristotélico, vinculado con la noción de esencia, no lo hacemos en el sentido biológico, que contrapone la naturaleza a la cultura.

Aristóteles sostiene que todo ser tiene un fin o *telos* y que para los seres humanos este es la *eudaimonía*, traducido comúnmente como “florecimiento”, “felicidad” o “plenitud”. Nótese que “felicidad” en el sentido Aristotélico dista mucho de nuestra noción actual de felicidad como emoción. La emoción es algo que le sucede a uno (ej. “estoy feliz”). Por contraste, la *eudaimonía* es la *plenitud* que el ser humano *puede lograr* mediante la práctica de la virtud. El vínculo entre la virtud y la plenitud queda en evidencia en estas palabras del filósofo: “Toda virtud es, respecto a la cosa sobre que recae, lo que completa la buena disposición de la misma y le asegura la ejecución perfecta de la obra que le es propia” (II.6, I106a15-17.). Es decir, la virtud es lo que le permite a la cosa ser plena realizando su fin. Continúa Aristóteles: “Así, por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo sea bueno, y que realice como debe su función; porque gracias a la virtud del ojo se ve bien. (...) La virtud en el hombre será esta manera de ser moral, que hace de él un hombre bueno, un hombre de bien, y gracias a la cual sabrá realizar la obra que le es propia” (II.6, I106a15-24).

Aristóteles sostiene que la virtud no es una facultad (II.5); es decir, no nacemos con las virtudes ya “instaladas” y “listas para usar”. Si bien todo humano nace con la facultad que le posibilita ser virtuoso, esta facultad se actualiza sólo si nos esforzamos por serlo. Este esfuerzo activo por nuestra parte de desarrollar nuestras virtudes requiere formar *hábitos*. Es por eso que Aristóteles dirá que la virtud es una *hexis*, es decir, una disposición que se adquiere y se cultiva a través de la práctica. Dice Aristóteles: “las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, ni tampoco contra las leyes de la misma; sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros” (II.1, I103a23-26). Las facultades naturales, en cambio, están prestas a ser usadas, y no se desarrollan con el uso. No adquirimos ojos a fuerza de ver (más bien porque tenemos ojos, vemos). Las virtudes, en cambio, se adquieren sólo mediante la práctica. Sólo tocando música logra el intérprete convertirse en un virtuoso de su instrumento, es construyendo que el constructor desarrolla la virtud de construir. Sin embargo, el hecho de que la virtud esté definida como una disposición que se adquiere y se cultiva con la práctica, pero que todos los humanos nace con la facultad de adquirir y cultivar tal disposición, demuestra que todo humano tiene la facultad para devenir virtuoso y por ende pleno.

Otra cuestión prominente sobre la definición de virtudes en términos de hábitos, es que los hábitos se refieren a disposiciones a *actuar* de una cierta manera o a realizar determinadas *acciones* dadas ciertas situaciones. Al menos en primera instancia, apelando a la acción se evita reducir la virtud—y como se verá más adelante a la corrupción como vicio—a una metafísica idealista. Esto es porque la acción voluntaria se refiere a una idea (intención o voluntad) que deviene en un cambio en el plano físico o material (la realización de la acción).

Conviene resumir el argumento expuesto hasta ahora. Todas las cosas están llamadas a un fin o plenitud. La plenitud del ser humano es la *eudaimonía*. La virtud es lo que le permite a la cosa ser plena realizando su fin. Luego, la virtud es lo que le permite al humano devenir pleno. Todo humano tienen en su naturaleza la facultad de poder ser virtuoso (esta facultad se realiza a través del hábito). Por tanto, todo humano tiene en su naturaleza la facultad para poder devenir pleno.

*Todo ser humano tiene en su naturaleza la facultad para la virtud*

Para comprender por qué los humanos tenemos en nuestra naturaleza la facultad para devenir virtuosos hay que ahondar en la naturaleza del *alma* según Aristóteles (que en términos contemporáneos bien se le puede llamar *mente*). Afirma el filósofo que el alma tiene una parte racional y una irracional. La *parte racional* del alma se subdivide en dos partes. La *parte científica*, que nos permite conocer las cosas necesarias, es decir, aquellas cuyos principios no pueden ser nunca distintos de lo que son. Su actividad buena o mala consiste en conocer lo verdadero y lo falso. La segunda parte, *la calculadora y razonadora*, nos permite conocer aquello cuya existencia es contingente y variable (VI.1, 1139a). Aquí se incluye la parte intelectual referida a la acción, pues su actividad buena es encontrar la verdad correspondiente a la tendencia recta, es decir, respecto a lo que es correcto o no hacer (VI.2, 1139a30-1139b5). Más aún, Aristóteles señala que hay tres principios en el alma humana que “disponen en él como dueños de la acción y de la verdad” (VI.2, 1139a17-18): (a) la *sensación (aísthēsis)*, cosa que tenemos en común con otros animales que nos permite interactuar y percibir el mundo pero que no participa de la acción racional, (b) el *entendimiento (nous)*, que consiste en actos de afirmación y negación, y hemos de procurar que nuestra razón sea verdadera, distinguiendo lo verdadero de lo falso, y (c) el *apetito (orexis)*, que nos dispone a sentir atracción o aversión hacia las cosas, y debemos procurar que el apetito sea bueno y recto. Con esta distinción triple podemos comprender la naturaleza de la *virtud moral*. Esta no es sino una disposición que “prefiere y escoge”, es por eso que la razón debe aprobar las cosas que el apetito persigue para que la preferencia sea buena (VI.2, 1139a30-1139b5). Dado que compartimos con otros animales la sensación y el apetito, pero que el entendimiento es exclusivo de nuestra naturaleza, empieza a quedar claro porqué todo ser humano tiene en su naturaleza la facultad para la virtud, a diferencia de los demás animales.

Cabe explicar que la parte irracional del alma también se divide en dos, (a) *la común y vegetativa*, que es causante del alimentarse y el crecer y que compartimos con otros seres vivos y (b) *la apetitiva o pasional*, que participa de alguna manera de la razón, en el sentido de que si bien no razona, es capaz de obedecerla. Para Aristóteles la facultad apetitiva y la racional se corresponde con la división de las virtudes en virtudes éticas e intelectuales (I.13, 1103a). Mientras las virtudes éticas casi siempre deben su origen a una enseñanza, las virtudes éticas nacen de los *hábitos*. Las virtudes éticas se refieren al carácter de la persona, y entre ellas están el valor, la templanza, la generosidad, entre otras. Por otro lado, las virtudes intelectuales abarcan la sabiduría (*sophia*), el entendimiento (*nous*), la ciencia (*episteme*), la prudencia (*phronesis*) y el arte (*techne*) (VI.3-7). Entre ellas destaca la prudencia, también denominada “razón práctica”, puesto que está fuertemente vinculada a la acción.

Luego de haber desarrollado el análisis del alma de Aristóteles, queda claro que todo ser humano tiene en su naturaleza la facultad para devenir virtuoso, pues dado que la virtud depende de adquirir buenos hábitos, los hábitos de realizar buenas acciones, y las buenas acciones resultan de la interacción entre la parte racional del alma y la irracional. La buena acción resulta de la alineación entre el saber cómo obrar de acuerdo a la razón con los apetitos (aquello hacia lo que sentimos atracción o rechazo) y las afecciones.

### *La incontinencia puede ser causa de corrupción*

La persona prudente es aquella que sabe deliberar bien. Esto quiere decir que, con ayuda de la razón, el prudente es capaz de determinar aquello que es bueno o malo en una determinada situación con el fin

de obrar bien. El prudente elige qué fines son buenos y cómo llegar a esos fines. Es así que la continencia se refiere a la capacidad del alma irracional de obedecer a la razón práctica y la *incontinencia* se refiere a lo contrario.

En este punto ya se puede ver el aporte de Aristóteles a la discusión sobre corrupción que funciona como un contraargumento a la tesis (T1) de Araujo Frias (2022) de que la raíz de la corrupción es la creencia de que el poder corrompe siempre. Imaginemos a Alberto, una persona acostumbrada a ser deshonesto, a mentir, que sabe que está mal hacerlo, y sin embargo lo hace por debilidad o perversión de carácter. Si Alberto llega a ser autoridad política, aún si creyera que puede haber políticos honestos, difícilmente será él uno de ellos porque ya tiene instalado el hábito de la deshonestidad. Alberto no es corrupto por ignorante, sino por incontinente.

### *Las pasiones y el placer influyen nuestra capacidad de ser virtuosos o viciosos*

Aristóteles señala que en el alma sólo hay tres elementos: las pasiones (*pathē*), las facultades (*dynameis*) y los hábitos (*hexis*) (II.5, 1106a15-20). El concepto aristotélico de pasión es muy similar a lo que hoy entendemos por emociones (al deseo, a la cólera, al temor, al atrevimiento, a la envidia, a la alegría, a la amistad) (II.5, 1105b21-23). Las facultades son las capacidades que nos permiten experimentar estas pasiones; ej. de encolerizarnos, de afligirnos. Dice el filósofo, “la naturaleza es la que nos da la facultad, la posibilidad de ser buenos o viciosos; pero no es ella la causa de que nos hagamos lo uno o lo otro” (II.5, 1106a6-10). De aquí se sigue que ni las virtudes ni los vicios son pasiones, pues no se nos llama buenos o malos, no se nos alaba ni censura, en vista de nuestras pasiones, sino teniendo en cuenta nuestras virtudes y vicios (II.5, 1106a5-10). Además, mientras que nuestras pasiones no dependen de nuestra voluntad, las virtudes no existen sin la acción de la voluntad. Por estas mismas razones las virtudes y los vicios no son facultades y por ende son entonces hábitos (*hexis*). El hábito se refiere a la disposición moral buena o mala en que estamos para sentir estas pasiones. Por ejemplo, señala el filósofo, si sentimos la pasión de la cólera “demasiado viva o demasiado muerta, es una disposición mala”; pero “si la sentimos en una debida proporción, es una disposición que se tiene por buena” (II.6, 1106b16-23).

El vínculo estrecho entre las pasiones y las virtudes (o los vicios) es algo que no está explícito en la tesis (T1) de Araujo Frias sobre la corrupción como enraizada en una creencia, al margen de pasiones. Más aún, para Aristóteles las virtudes se relacionan también con el placer y el dolor: “es por el placer y el dolor que somos llevados a cometer acciones viciosas, y por lo tanto, debemos ser educados desde nuestra juventud para que nos deleitemos y dolamos en las cosas correctas” (2,3, 1104b3-10). El presidente que acepta un soborno encuentra un placer mayor en el bien material del dinero que en el ejercicio honesto de su función; el juez que falla a favor del criminal porque recibe amenazas se deja ganar por el miedo, y evita el dolor que podría resultar de la ejecución de la amenaza. Reconocer que en la corrupción hay una búsqueda del placer o una evasión del dolor es fundamental para comprender su naturaleza.

### *La corrupción es un vicio, mientras que la virtud es el medio entre dos extremos*

Para Aristóteles los vicios son excesos y defectos, mientras que la virtud es el justo medio entre ellos (II.8, 1108b10-12). Por ejemplo, en relación a la confianza, la templanza es el término medio, mientras

que el exceso de confianza es temeridad y su defecto es cobardía (II.7, I107b4-8). Ahora estamos en la capacidad de comprender la definición más general de Aristóteles de virtud y de vicio, pues la virtud sería “una disposición a elegir, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y como lo determinaría el hombre prudente”, y es a la vez “un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (II.6, I106b36-I107a2).

Dado que lo que no es virtud es vicio, y que el virtuoso es imposible que sea corrupto, la corrupción es un vicio, pero no todo vicio es corrupción. El ladrón que roba una joya es vicioso, sin embargo, a mi entender, no es corrupto en el sentido político. En el valioso listado que presenta Araujo Frias (2022) de definiciones de corrupción está una observación valiosa de Zaid (2019), quien señala que una condición necesaria para la corrupción es que una persona represente los intereses de otra. Por ejemplo, en principio los gobernantes representan los intereses del pueblo de un estado. Sin embargo, basado en la lista de definiciones, es necesario agregar una segunda condición, y es que la persona representante obre no sólo conforme a los intereses del grupo que representa, sino también procurando maximizar el bien común. Si esta condición no se tomara en cuenta, el gerente que representa el lobby de una empresa petrolera tendría carta libre para pagar sueldos miserables a sus obreros, puesto que no los representa a ellos sino al lobby, y de igual manera, podría contaminar el mar de su país y evitar pagar reparaciones, puesto que representa a un lobby y no a la gente de dicho país. Se podría, como tercera condición, agregar que el representante debe cumplir con las normas que definen su función. Sin embargo, en el caso de los políticos, muchas veces estas normas, que son las leyes, son instauradas para beneficiar a una minoría, socavando el principio de buscar un bien común. Esto abre el dilema de si en ocasiones hay que combatir las normas que definen las funciones del representante para evitar ser corrupto. No obstante, debatir definiciones sobre corrupción excede el marco de esta investigación, pero con las reflexiones expuestas queda claro que la corrupción sería una especie del vicio que se da por representación. La virtud del representante consiste en buscar el justo medio entre el bien común y el bien de aquellos a quien representa, y dadas situaciones particulares, tendrá que aplicar las virtudes morales para hallar el justo medio que procure hacer el bien en dicha situación.

Esta mirada de la virtud como el justo medio entre dos vicios (exceso y defecto de algo) y de la corrupción como especie del vicio, resalta un nuevo desafío en relación a combatir la corrupción. Sea que se crea o no que el poder corrompe siempre, el agente tiene que decidir prudentemente según la situación para buscar el justo medio, considerando que puede haber varios factores en juego. En el caso del juez amenazado por el rufián, tiene que sopesar cómo obrar virtuosamente para que por medio de él la justicia castigue al rufián, pero a la vez cuidando su integridad física y la de su familia. Esta vez, entonces, el desafío de ser virtuoso reposa sobre la *phronesis* o prudencia, sobre el decidir el curso de acción correcto, y luego tener el coraje de ejecutarlo. Nótese que en este ejemplo intervienen claramente las pasiones, el temor de perder la vida o de que los seres queridos del juez resulten lastimados.

Hay otra consecuencia fundamental que resulta de la comprensión de la virtud como el justo medio y de la corrupción como su negación. Hasta ahora se ha establecido que la virtud es inherente al ser humano. Además, siendo la virtud el justo medio entre dos extremos, el vicio constituye cualquier desviación de este medio. Así como cualquier ser humano puede cultivar una virtud afianzando sus hábitos buscando el justo medio, cualquier ser humano puede adquirir vicios. Esto puede darse activamente, persiguiendo

hábitos que se alejan del justo medio, o pasivamente, por negligencia, adquiriendo hábitos de incontinencia donde sabiendo lo que conviene hacer, no se hace por falta de templanza (ej. Aplicando la “ley” del mínimo esfuerzo posible). Dado que la corrupción es una especie del vicio, entonces cualquier ser humano es capaz de ser corrupto. Por tanto, no es posible erradicar la corrupción combatiendo una creencia, pues el potencial para la corrupción es inherente a todo ser humano, así como lo es el de la virtud. Si bien Araujo Frias (2022) no afirma que combatiendo la creencia de que el poder corrompe siempre erradicaría la corrupción, resulta dudosa la idea de comenzar a combatir la corrupción a partir de cambiar esta creencia. Más bien, este argumento nos lleva a concluir que para combatir la corrupción en toda su complejidad, tenemos que modificar no una creencia, sino varias, y en este sentido conviene fomentar en la sociedad una ética del cultivo colectivo de la virtud.

#### 4. ¿Por qué Aristóteles?

El estudioso de la sociedad de hoy, acostumbrado a literatura más contemporánea, quizás cuestione que se recurra a Aristóteles para abordar la corrupción política. En este sentido, podría alzar dos objeciones contra esta investigación.

La primera, sería objetar que la teoría de la virtud de Aristóteles se refiere a virtudes que el individuo debe cultivar para alcanzar su plenitud, mientras que la corrupción política, y la política en general, se refieren no a individuos, sino al funcionamiento de grupos humanos; por ejemplo, la ciudad o el estado. Respondemos ante esto que la objeción sería infundada, pues la ética de virtud que propone Aristóteles no restringe su aplicabilidad al cómo vivir de individuos. Todo lo contrario, está pensada para aplicar a colectividades y específicamente a la política. Aristóteles afirma que el Supremo Bien es el bien al cual todos los demás están subordinados, y que su estudio le pertenece a la Política como ciencia, pues esta incluye los fines de las demás y “se sirve del resto de ciencias e incluso establece las normas sobre qué se debe hacer y de qué cosas hay que abstenerse” (I.3, 1094a-1094). El bien más elevado de todos los bienes que se alcanza mediante la acción es la *eudaimonía* o plenitud (I.4, 1095a, I.7, 1097b). Es así que la plenitud para Aristóteles no solo es algo que realiza al individuo *qua* individuo permitiéndole alcanzar su finalidad, sino que realiza al individuo *qua* miembro de una sociedad, permitiéndole a la sociedad realizarse como unidad en el Estado o *polis*. Una segunda razón por la que la ética de las virtudes aplica a la política que rige sobre grupos humanos, está en que varias de las virtudes morales que identifica Aristóteles aplican a la persona en su trato para con las demás. Se tiene, por ejemplo, la generosidad (IV.1), la amabilidad (IV.6), la veracidad (IV.7), que es una afrenta directa contra la deshonestidad que alimenta la corrupción, y la justicia (V.1-5), que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde y actuar con equidad. Queda claro, entonces, que la ética de la virtud que Aristóteles propone es adecuada para abordar temas políticos. Más aún, investigaciones recientes argumentan en favor de la ética de la virtud. Gronum (2015), propone un retorno a la ética de la virtud porque esta fomenta la deliberación moral y la imaginación como parte integral de la reflexión ética, más que la ética deontológica. Contrastando la noción de teleología de Aristóteles con nociones contemporáneas, y examinando específicamente las virtudes de técnica (*techne*) y sabiduría (*sophia*), Green (2012) concluye que la antropología y la ética de Aristóteles son coherentes con la ciencia cognitiva y prevee un surgimiento prominente de la ética de las virtudes respecto de otros métodos éticos.

Una segunda objeción contra el estudio de Aristóteles pondría en cuestión su teoría sobre el alma (mente). ¿Por qué creerle a un griego que escribió hace 2300 años sobre el alma y la virtud? Slingerland (2011) señala que uno de los aspectos importantes de la ética de la virtud es que concibe la virtud como algo que se cultiva, comprendiendo este proceso no simplemente como adquisición de conocimiento abstracto, sino incluyendo la habilidad de aplicarlo con flexibilidad a situaciones de la vida real, considerando además nuestras emociones y preferencias (lo que Aristóteles llamaría apetitos). En esto es superior tanto a la ética deontológica y la utilitaria, dado que ambas conciben al ser humano desde un modelo descorporalizado (*disembodied*) y racionalista. En el caso de una mentira, por ejemplo, la ética deontológica busca criterios para determinar si un determinado acto se clasifica como mentira o no, y si es que en tal caso es aceptable o no dado una jerarquía de máximas o valores (ej. “no mentirás”). La ética utilitaria hace un balance de costos y beneficios de la mentira, evalúa cursos posibles de acción y elige aquella que maximice el bien que nuestro utilitarianismo específico de mayor prioridad (ej. felicidad, justicia, producto bruto interno, etc). Slingerland, sin embargo, coincide con Aristóteles señalando que nuestras decisiones y acciones morales siempre están marcadas por sentimientos viscerales y a menudo inconscientes, y estas emociones juegan un rol decisivo en nuestra toma de decisiones “racionales” en la vida cotidiana. Por su parte, Gillett (2018), afirma que el modelo aristotélico que articula aspectos racionales e irracionales de la mente constituye un marco fundamental para comprender la interrelación entre cognición y ética. La teoría Aristotélica está bien alineada con la neurociencia, que identifica diferentes regiones del cerebro como responsables por distintas funciones cognitivas y emocionales. Además, Gillett interpreta la plasticidad neural y la capacidad de cambiar con la experiencia como paralelos modernos a las nociones aristotélicas de adquirir virtudes a través de la práctica y al desarrollo de hábitos. Cabe añadir que DeMoss (1998) señala que la ética de Aristóteles, que contempla que la persona virtuosa sabe actuar apropiadamente en situaciones concretas, guarda una profunda coherencia con la teoría conexionista de la mente. Dicha teoría, más conocida por las redes neuronales, goza hoy de una especial prominencia en el desarrollo de sistemas artificiales asociados al *deep learning* (LeCun, Bengio & Hinton, 2015) y la simulación de la mente (O'Reilly & Munakata, 2000). Si bien la relación entre la ética de Aristóteles y las ciencias actuales que estudian la mente pueden ser objeto de varias publicaciones, los estudios mencionados dejan en claro que la ética aristotélica continúa siendo vigente hoy.

## 5. Conclusiones

Esta investigación sobre la corrupción política establece un diálogo crítico con el artículo de Araujo Frias (2012), quien propone que la raíz de la corrupción es la creencia de que el poder corrompe siempre, y que, por ende, hay que cambiar dicha creencia para empezar a luchar contra la corrupción política. Luego de un análisis de los argumentos del autor, coincidimos en el posible impacto que puede tener una creencia sobre la conducta política de los ciudadanos y los representantes políticos, pero consideramos que puede haber más de una creencia que motive actos de corrupción. Además, situar una creencia específica como la raíz de un problema tan complejo y tan resistente a intentos de solución como la corrupción, tiene la desventaja de reducir el fenómeno a un plano puramente mental, desestimando su aspecto material.

Para tener un marco teórico para abordar la corrupción desde una perspectiva más amplia, se recurrió a la ética de la virtud de Aristóteles, definiendo la corrupción como una especie de vicio, el contradictorio

de la virtud. De esto se siguen varias consecuencias importantes. Primero, como Aristóteles define la virtud en términos del hábito, el hábito en términos de la acción, y la acción tiende un puente entre el mundo mental y el mundo material, caracterizando la corrupción como el contradictorio de la virtud, se evita reducir la corrupción a un plano puramente mental. Segundo, Aristóteles concibe la acción virtuosa como la articulación entre saber qué es lo que se debe hacer en una situación, y tener la capacidad de hacerlo. En este sentido, el vicio de la *incontinencia* constituye una causa más de corrupción, pues podemos saber a través de la razón qué es lo correcto, pero no tenemos la facultad de ejecutarlo. Esto puede ser por falta de lo que hoy llamaríamos “fuerza de voluntad”, o debido a que sabemos qué es lo correcto, pero no tenemos formado el *hábito* requerido para realizarlo. En ese sentido, para Aristóteles es fundamental el desarrollo de hábitos de virtud en los niños para que de adultos sean personas y ciudadanos virtuosos. Tercero, Aristóteles reconoce la influencia que las pasiones y el placer tienen en nuestra facultad de ser virtuosos o viciosos. En la corrupción hay una búsqueda del placer o una evasión del dolor. Esto aporta también a la comprensión de la corrupción como algo que va más allá de una creencia y que está articulada con nuestra naturaleza pasional. Cuarto, la virtud como el justo medio entre dos vicios supone un reto para la prudencia, pues en situaciones complejas puede ser difícil deliberar cuál es el curso de acción correcto. Sea que se crea o no que el poder corrompe siempre, el agente tiene que decidir prudentemente según la situación para buscar el justo medio, considerando que puede haber varios bienes en juego que se excluyen mutuamente. En este sentido, se identifica una posible causa más de corrupción, una persona de limitada inteligencia difícilmente puede ser capaz de hallar el justo medio en situaciones complejas.

Finalmente, una conclusión importante de nuestro trabajo es que, si la virtud es inherente a todo ser humano, y el vicio es el contradictorio de la virtud, entonces también el vicio es inherente a todo ser humano. Dado que la corrupción es una especie del vicio, la corrupción es también inherente a todo ser humano. Por ende, no es posible erradicarla, pero sí combatirla. La manera más efectiva de hacerlo sería, no combatiendo una creencia aislada como la de que el poder corrompe siempre, sino más bien fomentando una ética integral basada en el cultivo de las virtudes, es decir, distanciándose radicalmente de la ética individualista, perseguidora del “éxito” material y de la competencia extrema que caracteriza a la sociedad de hoy. El propósito de esta investigación era poner de manifiesto la complejidad de la corrupción que no se vincula a una creencia sino a varias, y que no tiene que ver sólo con creencias o pensamientos sino con hábitos, emociones, pasiones y con el entorno en que vivimos y que construimos como sociedad. La ética de la virtud supone un reto para nosotros como filósofos que escriben con la esperanza de aportar a combatir este vicio, y es a su vez una luz de esperanza para un mundo sumido en guerra y desigualdad.

## Agradecimientos

El autor agradece de manera especial los comentarios del Prof. Rocky Gangle respecto a la relación entre virtud, poder político y potencia en Aristóteles y a Carlos Bellatin Ramos por su perspectiva sobre la realidad material de la corrupción.

## Referencias

- Araujo Frias, J. (2022). Cambiar la mentalidad para combatir la corrupción política. *Revista Universidad y Sociedad*, 14(2), 305-310.
- Bilbeny, N. (2015). ¿Qué es para Usted la corrupción política? En, M. Seguró (comp.), *Hartos de corrupción*. (pp. 31-39). Herder.
- DeMoss, D. (1998, January). Aristotle, connectionism, and the morally excellent brain. In *The Paideia Archive: twentieth World Congress of Philosophy* (Vol. 19, pp. 13-20).
- Gillett, G. (2018). *From Aristotle to Cognitive Neuroscience*. Palgrave Pivot Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93635-2>
- Green, B. P. (2012). Teleology and Theology: The Cognitive Science of Teleology and the Aristotelian Virtues of Techneand Wisdom. *Theology and Science*, 10(3), 291–311. <https://doi.org/10.1080/14746700.2012.695247>
- Gronum, N. J. (2015). A return to virtue ethics: Virtue ethics, cognitive science and character education. *Verbum et Ecclesia*, 36(1), 1-6.
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G. (2015). Deep Learning. *Nature*, 521(7553), 436-444.
- Lledó, E. (2018). *Sobre la educación. La necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía*. Taurus.
- O'Reilly, R. C., & Munakata, Y. (2000). *Computational Explorations in Cognitive Neuroscience: Understanding the Mind by Simulating the Brain*. MIT Press.
- Slingerland, E. (2011). "Of what use are the Odes?" Cognitive science, virtue ethics, and early confucian ethics. *Philosophy East and West*, 80-109.
- Zaid, G. (2019). *El poder corrompe*. Debate.