

UACM

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales.

Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas

Trabajo Recepcional

La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en
Platón, Aristóteles y Plotino.

Para obtener el título de

Licenciado en Filosofía e Historia de las Ideas.

Presenta.

Hermes Emmanuel Casimiro Reyes.

Directora del Trabajo Recepcional.

Maestra Cynthia Falcón Ferrusca.

México D.F. Diciembre del 2014.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Agradecimientos.

Antes que nada, deseo expresar mi más sincero agradecimiento a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por haberme abierto sus puertas y permitirme haber sido parte de su comunidad, pues gracias a eso pude concluir una importante etapa de mi vida y de mi formación. También deseo agradecer el apoyo económico que tan amablemente se me otorgó para la impresión y empastado de la presente tesis.

Deseo expresar también mi gratitud a mi directora de tesis, la maestra Cynthia Falcón Ferrusca, quien me brindó todo su apoyo en el momento en que más lo necesitaba, sinceramente no hubiera sabido que hacer sin su guía, sus ánimos y la paciencia que me tuvo durante todo este tiempo.

De igual manera doy las gracias a cada uno de mis lectores: la maestra Patricia Díaz Rivera, la doctora Antonieta Guadalupe Hidalgo Ramírez, el doctor David Genaro Sámano Sánchez y al licenciado Rafael Ángel Soto Mellado. Pues todos y cada uno de ellos me apoyaron de muchas formas y sin ellos no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

Dedicatoria.

Este trabajo está dedicado a mis padres y a mi hermana, pues sin el apoyo, la guía y los ánimos que cada uno de ellos me han brindado hasta el momento, no hubiera sido posible que yo hubiera llegado hasta este punto, ni que me consolidara como la persona que soy hoy en día. Gracias por haberme aguantado en mis momentos de enojo y de frustración, e igualmente por haber estado dándome su alegría y su entusiasmo. Sinceramente espero poder retribuirles algún día todo el cariño y la ayuda que me han brindado todos estos años.

Mil gracias.

Índice.

Introducción.....6

Capítulo 1: La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en Platón.

1)	Platón y su contexto histórico.....	11
1.1)	Contexto previo a la Guerra del Peloponeso.....	12
1.2)	La Guerra del Peloponeso.....	14
1.3)	La guerra y la situación política en Atenas: El derrocamiento de la democracia y el ascenso de los Cuatrocientos al poder.....	23
1.4)	La caída de los Cuatrocientos.....	27
1.5)	El ascenso al poder en Atenas de los Treinta.....	31
1.6)	Las concepciones del Mal en el alma según Platón.....	36
1.7)	Acerca de la ignorancia como una clase de Mal y su relación con el alma.....	44
1.8)	El mito de la caverna y la metáfora de la ignorancia como un Mal para el alma...51	
1.9)	La relación existente entre la formulación del concepto del Mal en Platón y la decadencia del Estado y la sociedad atenienses.....	56

Capítulo 2: La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en Aristóteles.

2)	El contexto histórico en la época de Aristóteles: hechos acaecidos posteriormente a la Guerra del Peloponeso.....	65
2.1)	Filipo II y el ascenso del Imperio Macedónico.....	72
2.2)	La concepción del Bien en Aristóteles.....	78
2.3)	Sobre la concepción universal del Bien.....	82
2.4)	La vinculación entre el Bien y la Felicidad.....	85

2.5) La relación entre la actividad humana y el alma.....	88
2.6) La relación entre la actividad humana y la virtud.....	89
2.7) La antítesis al concepto del bien en Aristóteles: una aproximación general a la noción del Mal.....	91
2.8) Acerca de la idea del Mal.....	92
2.9) La actividad irracional, el género vulgar y la falta de virtud como ámbitos fundamentales de relación entre el ser humano y el mal.....	98
2.10) La participación y posición de Aristóteles en relación con el imperio Macedónico como un elemento para comprender el concepto del Mal propuesto por el Estagirita.....	103
Capítulo 3: La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en Plotino.	
3) El contexto histórico en la época de Plotino.....	112
3.1) Los planteamientos del Gnosticismo Valentiniano.....	116
3.2) Hacia una aproximación inicial de la concepción del Mal en Plotino.....	120
3.3) Sobre la concepción del Bien y del Mal en Plotino.....	121
3.4) La materia, la idea de la dispersión, el caos y su relación con el Mal según Plotino.....	126
3.5) La materia, los males secundarios y su relación con el ser humano.....	128
3.6) Sobre del porqué existe el mal en el universo, su inevitabilidad y sus aportaciones a causas y bienes mayores.....	140
3.7) La refutación de Plotino a la concepción del Mal desarrollada por los valentinianos.....	143
Conclusiones.....	151
Bibliografía Primaria.....	154

Introducción.

Uno de los temas que ha mantenido una presencia constante en la historia del ser humano es el referente al mal. Esto se debe a que este tema en particular ha despertado un fuerte interés en un gran número de personas, pues el mal es una manifestación que se encuentra muy próxima al ser humano, es algo que lo perjudica de diversas maneras, algo que lo daña, que lo hiere, y que termina por manifestarse irremediabilmente de un modo u otro en cada una de nuestras vidas.

Desde antaño, se ha tratado de buscar una explicación que dé cuenta acerca de su origen, de qué cosa es en realidad, de cómo se le puede definir, de que formas se manifiesta, así como de indagar si el mal puede o no tener algún tipo de propósito en particular. Han sido muchas las definiciones, las concepciones y las perspectivas con que este tema ha sido visto y concebido en el pensamiento occidental. No obstante, hay una correspondencia directa entre la forma en que el tema del mal ha solido ser definido y el contexto histórico que le ha tocado vivir a los autores que lo han trabajado, para que cada uno de ellos se haya inclinado a definirlo de una manera en particular, sin importar la cultura, la religión, la época, la forma de pensamiento dominante, o la tradición a la cual están adscritos.

Pese a que el mal ha sido estudiado y trabajado, la problemática que gira en torno a él, se nos ha presentado en formas, que por sí solas han resultado insuficientes para comprenderlo.

Algunos estudiosos del tema¹, se han encargado de teorizar al mal solamente desde campos de estudio muy concretos como: el teológico, el ético, el ontológico, el psicológico o el

¹ El tema del Mal ha sido abordado desde diferentes perspectivas. Sin embargo, cada autor se ha preocupado por estudiar solamente un aspecto en particular del mismo, haciendo énfasis en más de una ocasión en resaltar solo la parte teórica o la parte histórica de este. Susan Neiman, por ejemplo, ha desarrollado, en su libro *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*, [Traducción de Felipe Garrido] México, segunda edición, F.C.E. 2012. Una historia no convencional de este tema, exponiendo algunos de los postulados elaborados por filósofos y escritores sobre el tema como son: Sade, Kant, Hegel, Bayle y Rousseau. En esta obra la autora también ha dado a la tarea de desarrollar un seguimiento de este tema en particular en la Modernidad, pero sólo a partir de Auschwitz.

metafísico. Otros han preferido estudiarlo con base en cierto tipo de tradiciones o definiciones, las cuales están ligadas a algún tipo de corriente o autor en particular. Algunos más, han preferido indagar respecto al mismo a través de las diversas representaciones que ha tenido, haciendo énfasis en la parte histórica, mítica o antropológica. No obstante, estas formas de estudio, han traído consigo un proceso que ha ido cercenando una parte importante en la comprensión del tema, pues se tiende a dar una mayor importancia sólo a la parte teórica del mismo, y se tiende a dejar a un lado la importancia que puede tener el hecho de que un autor construya de determinada manera un concepto a partir del contexto histórico que le toca vivir en su época.

Generalmente cuando nos remitimos a trabajar el tema del mal, estamos acostumbrados a asociarlo en mayor o menor medida con definiciones que otros autores nos brindan, con alguna tradición en particular², o bien, simplemente con las nociones que nos parecen más cercanas y próximas al tema, como son: cuestiones morales, actos de crueldad, de transgresión, figuras sobrenaturales, o con algún tipo de sufrimiento, por mencionar sólo unos cuantos ámbitos. En raras ocasiones nos llegamos a preguntar acerca del porqué esas nociones o conceptos que nos formamos acerca de este tema, están conformados de determinada manera, o por qué están constituidos bajo cierto tipo de parámetros y no otros.

En el caso concerniente al mal, he de decir que la teorización, problematización y definición de éste bajo cierto tipo de parámetros o nociones a lo largo de la historia de occidente, no es algo que se haya dado por simple casualidad, porque haya despertado el interés en un gran número de personas, porque su teorización fuera un mero capricho

Otro autor que ha abordado el tema del Mal resaltando solamente definiciones y conceptos sobre el tema ha sido Denis Rosenfield, quien en su libro *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, [Traducción de Hugo Martínez Moctezuma] México, F.C.E. 1993. Se ha dedicado a retomar solamente los postulados de algunos autores como Kant, Schelling y Hegel para abordar al tema desde una perspectiva muy particular (ético-política).

También podemos encontrar a Robert Muchebled, quien en su libro *Historia del Diablo Siglos XII-XX*. [Traducción de Federico Villegas] Segunda Edición, México, F.C.E. 2002. Habla del tema del mal a partir de la conformación histórica de la figura del Diablo.

De igual manera el autor Giovanni Papini se encarga de realizar un estudio del tema del mal en su obra, *El Diablo* [Traducción de Pablo Uriarte] México, Porrúa, 2002. Sin embargo, solamente lo hace a partir de una interpretación distinta de la visión que tiene el cristianismo sobre el Diablo.

² Me refiero aquí a la tradición judeo-cristiana, pues esta ha ejercido mayor influencia en Occidente desde las argumentaciones y concepciones que comenzaron a brindar los grandes teólogos sobre el Mal como San Agustín y Santo Tomás.

intelectual por parte de algunos, o bien, porque este haya sido un tema que estuvo de moda el problematizar en diferentes estratos de la sociedad en alguna época en particular. Casi siempre ha habido una necesidad específica para definirlo de determinada manera, y eso se debe a que este tema en particular ha cumplido con la función de resolver necesidades, dudas e inquietudes por parte de los autores que lo han abordado, las cuales tienen su origen en los problemas y dificultades concernientes al contexto histórico que cada uno de ellos experimenta, ya sea en el ámbito social, religioso, político, bélico, así como en muchos otros ámbitos que cada uno de ellos puede experimentar en su tiempo.

Desafortunadamente en el estudio del mal, generalmente suele ser dejada a un lado la importancia que puede llegar a haber entre el contexto histórico de los autores que lo abordan y el contexto histórico que estos experimentan, pues mayoritariamente muchos estudiosos del tema se dedican a problematizarlo solamente desde un campo de estudio en particular, o bien, con base en una especialización muy puntual y meticulosa que sólo toca una parte muy concreta de este tema en particular³, relegando e incluso a veces no tomando en cuenta que es en base a estos dos ámbitos en particular (histórico y teórico) en donde todo concepto nace, se desarrolla, se modifica y se mantiene.

He de decir que hasta el momento, no parece haberse investigado con suficiente detenimiento el hecho acerca del por qué un concepto como lo es el mal, ha sido definido de una manera en particular y no de otra. Tampoco parece haber habido algún trabajo que tuviera un interés por buscar un hilo conductor, con el cual se pudiera establecer la relación existente entre la forma en que se crea un concepto por un autor y su contexto histórico.

El presente trabajo es pues una manera de abordar el tema del mal, enlazando tanto la parte teórica, como la parte histórica que generalmente suele ser dejada a un lado, con el objetivo de mostrar al lector, que los conceptos desarrollados por tres de los autores más influyentes en torno a este tema en el pensamiento Occidental⁴: Platón, Aristóteles y Plotino, fueron

³ Por especialización me refiero a que hay algunos autores que pueden trabajar y estudiar solamente un tipo de Mal en particular como puede ser el Mal ontológico, el Mal natural, el Mal moral, o bien, los postulados y argumentos de un autor en particular como: San Agustín, Santo Tomás, Leibniz, Kant, Hegel etc. Y solo se remiten a seguir la línea de estudio de ese autor en particular.

⁴ Estos tres filósofos resultan de vital importancia en el desarrollo del concepto del Mal, pues a partir de la construcción, así como la división que estos elaboran del tema (mal moral, ontológico y mal natural) van a

desarrollados bajo cierto tipo parámetros y con nociones muy específicas, pues con la formulación de dichos conceptos, cada uno de ellos se proponía el resolver ciertas problemáticas o inquietudes de la época, las cuales fueron producto del contexto histórico y social que le tocó vivir a cada uno de ellos. Además de evidenciar el vínculo entre la filosofía y la historia de las ideas.

Para lograr este propósito, divido la investigación en tres capítulos, dedicando un capítulo a cada uno de estos autores. En el primero de ellos, desarrollo los argumentos propuestos por Platón que dan cuenta de su concepción en torno al Mal, y de forma particular los concernientes al alma y al hombre. Una vez hecho esto pasaré a desarrollar la parte histórica, haciendo alusión los acontecimientos ocurridos durante la guerra del Peloponeso, la ascensión de los Treinta tiranos al poder en Atenas y el eventual declive de dicha ciudad, pues cronológicamente hablando, son los sucesos que se dan en el transcurso de vida de nuestro autor. Finalmente para dar por terminado dicho capítulo, me daré a la tarea de mostrar, como el concepto del mal que desarrolla Platón está formulado en buena medida con el objetivo de resolver ciertos tipos de necesidades, que estuvieron en función de la inestabilidad por la cual atravesó el estado ateniense, por la política debilitada y fragmentada con la cual contaba su ciudad, así como por la decadencia moral que se llegó a experimentar, dado el ambiente de incertidumbre en aquel entonces.

El segundo capítulo, estará enfocado a desarrollar los argumentos que propone Aristóteles en torno al tema del Bien, pues a diferencia de Platón, el Estagirita no tiene un planteamiento que desarrolle de manera exclusiva una concepción en torno al tema del mal, pues aún las alusiones que llega a hacer del mismo se encuentran dispersas y plantean dicho tema en términos muy generales. Así pues, para comprender su posicionamiento en torno a este tema, se hace necesario extraer primero una concepción general en torno al tema del Bien y elaborar una antítesis del mismo, con la cual podamos extraer una concepción en términos propuestos por el ateniense más precisa del tema del Mal, de cómo se le concibe, de cuáles son sus parámetros o con qué ámbitos se le puede relacionar a este. Una vez hecho esto me dedicaré a exponer algunos de los acontecimientos más importantes en el

seguir siendo retomada por otros autores de gran envergadura como San Agustín y Santo Tomás y la tradición escolástica, cuya influencia se hace sentir por mucho tiempo.

contexto histórico en el cual vive nuestro autor, tomando como base, los hechos acontecidos después de la guerra del Peloponeso, el nuevo conflicto entre Atenas y Esparta, así como el ascenso del Imperio Macedónico como nueva potencia del mundo griego del cual Aristóteles es partícipe. Una vez finalizada esta parte, me daré a la tarea de mostrar al lector mediante los acontecimientos históricos referidos y las nociones establecidas por nuestro autor, que el concepto del Mal desarrollado por Aristóteles estuvo formulado bajo cierto tipo de términos o parámetros, pues con él, se proponía resolver una inquietud de su tiempo: la cual estaba en función de la mejora social de los ciudadanos.

En el tercer capítulo me dedicaré a desarrollar los argumentos concernientes al tema del Mal por parte Plotino que dan cuenta acerca del Mal en función de la materia, del caos y la dispersión, así como la relación que este tiene con el ser humano. Una vez hecho esto, abordaré en el siguiente apartado la parte histórica concerniente al periodo en que vive nuestro autor. No obstante a diferencia de los otros autores, haré énfasis particular en el surgimiento de una corriente de pensamiento que gana una gran influencia en el tiempo de Plotino, que es el Gnosticismo valentiniano. De esta corriente me dedicaré a abordar brevemente sólo algunos datos más importantes como su origen, los temas que problematiza, y el tipo de planteamiento que elaboran de forma particular en torno al Mal. Una vez hecho esto, me dedicaré a contrastar, cómo a partir del surgimiento de esta corriente, así como de los planteamientos propuestos por la misma, nuestro autor tiene ciertas discrepancias con los valentinianos en torno al tema del Mal, y parece elaborar su concepto, con el objetivo particular de refutar dos de las ideas y concepciones principales que esta corriente ha venido desarrollando en torno a este tema en particular. Una vez terminados los tres capítulos elaboraré las conclusiones pertinentes respecto al tema.

Así pues, invito al lector a acompañarme en este breve recorrido para que tenga un criterio teórico complementario de este tema en particular, así como un elemento de estudio diferente al convencional o especializado, pues a diferencia de otros escritos que se han encargado de profundizar y de ver por separado los cambios y las transformaciones que este tema ha experimentado, cada uno desde sus propios campos de estudio, corrientes o tradiciones, este trabajo trata de mostrar ese elemento que suele ser dejado a un lado o incluso olvidado, que es la relación que existe entre la configuración de un concepto por

parte de un autor, con su contexto histórico, así como con los procesos culturales, sociales, políticos, bélicos, y muchos más que intervienen en la formación del mismo.

Capítulo 1: La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en Platón.

1) Platón y su contexto histórico.

A este autor, le tocó vivir un periodo de muchos conflictos sociales como: exilios, inconformidades en el pueblo de Atenas por problemas de alimento e higiene, problemas políticos como la deposición de poderes, el cambio que se daba según se creía conveniente de una forma de gobierno a otra, inestabilidad entre sus gobernantes o abuso de los mismos con el pueblo, y además, sumado a todo esto, una serie de conflictos bélicos que el estado ateniense acarreó tras su participación en la guerra del Peloponeso, los cuales se dieron de manera casi ininterrumpida a inicios del siglo IV y permanecieron aún varias décadas después.

De todos los acontecimientos que pudo haber vivido el estado ateniense, hay al menos uno de gran envergadura, y otros tres que se derivan a su vez del mismo. El acontecimiento principal es la guerra del Peloponeso, del cual se originan a su vez el ascenso al poder de los Cuatrocientos en Atenas así como su caída, el cambio de régimen político que va de la democracia a la oligarquía y finalmente el establecimiento y el derrocamiento de los llamados Treinta tiranos de Atenas.

Es importante hacer mención de estos hechos histórico pues a partir de los mismos se derivan unos cambios de gran envergadura para el estado ateniense, pues tal y como veremos, la guerra sumergirá a la ciudad en una serie de grandes problemas, habrá inconformidades sociales, búsqueda de interés personales por parte de grupos minoritarios, problemas económicos, abusos por parte de quienes detentan el poder, injusticias de todo tipo, pero sobre todo, habrá una inestabilidad del estado, lo cual es el punto principal de nuestro interés, pues será a partir de esa crisis que se podrá entender más adelante la

conexión que Platón va formulando para concebir ciertos modos de comportamiento como algo que se considera propiamente como un mal en función para el propio estado, pues una cuestión que era de vital importancia para aquel entonces era la restitución y el mejoramiento del estado ateniense el cual estaba pasando por una severa crisis en estos momentos.

Pasaremos ahora a abordar el contexto en el que se desarrolla la guerra del Peloponeso así como unos antecedentes previos a esta, pues sin ellos no se entiende del todo acerca del porqué se origina posteriormente este conflicto y porqué es que se desarrolla de un modo tan particular.

1.1) Contexto previo a la Guerra del Peloponeso.

El antecedente inmediato que podemos encontrar a este conflicto bélico nos dirá el historiador Tucídes se encuentra en la conclusión de las guerras Médicas⁵ y en el creciente incremento de poder y dominio que comienza a tener el estado ateniense sobre otras ciudades griegas. En el libro I de *Historia de la Guerra del Peloponeso* el historiador nos habla de que hay al menos dos grandes razones por las cuales los atenienses comenzaron a experimentar un mayor crecimiento de poder y de dominio en relación con las otras ciudades. La primera de ellas, tal y como era de esperarse, fue el prestigio que habían ganado al haber contribuido fuertemente con la expulsión de los medos⁶ del territorio griego, sobre todo por el triunfo que éstos habían brindado con su flota naval. La segunda, se daría de forma un tanto más indirecta y estaría en función de la adición de varios aliados a partir de la constitución de la Liga de Delos⁷ y de la anexión de los jonios, que de igual

⁵ La guerras Médicas fue un conflicto armado que se desarrolló durante el siglo V entre las ciudades estado griegas y los persas, encabezados en su primeras invasiones por el rey Darío I y posteriormente por su hijo Jerjes. Podemos encontrar ciertas alusiones a este conflicto en la nota a pie de la página 261 de la obra de Tucídes, aunque si se desea consultar a mayor detalle este periodo histórico es recomendable leer el libro de Hermann Bengtson, *Griegos y Persas, El Mundo Mediterráneo en la Edad Antigua*, España, Editorial Siglo XXI, 1972. Pues en esta edición se aborda de forma simple el conflicto armado entre griegos y persas.

⁶ Cfr. Tucídes, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I y II, [Introducción general de Julio Calogne Ruiz, Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch] Madrid, Editorial Gredos, 1990, páginas 261-264

⁷ La constitución de la liga de Delos consistió en la unión de varias ciudades griegas, las cuales aliadas con Atenas debían de contribuir a ésta con una cuota periódica de dinero para el mantenimiento de un ejército

manera se habían aliado a los atenienses por el rencor que habían ido generando hacia el general Pausanias y su modo de dirigir y comandar de modo excesivo, el cual no parecía ser acorde de un mando de un militar⁸.

Pues bien, la conjunción de estos dos ámbitos particulares resultó ser más que favorable para la ciudad ateniense debido a que por un lado, se hizo acreedora de una gran confianza por parte de muchas ciudades griegas que no mirarían en principio con malos ojos las acciones que ésta pudiera emprender, y por otro lado, la constitución de la Liga de Delos, así como la anexión de varias ciudades como sus aliadas, trajo consigo para la ciudad un beneficio nada despreciable, pues so pretexto de mantener una buena armada en caso de cualquier contingencia, entraba cada año a la ciudad una cantidad fuerte de dinero proveniente de todos sus aliados, lo cual le permitió tanto acumular grandes recursos económicos como crecer de forma más rápida que otras ciudades. Atenas vio en este tipo de crecimiento una oportunidad y aprovechó la situación que se le estaba presentando, al grado como refiere Tucídes⁹, que elaboró una serie de cambios políticos muy importantes los cuales, o bien, terminaron por quitar en buena medida la autonomía de algunas ciudades aliadas, o bien, en el caso de aquellas ciudades que no estaban de acuerdo con lo que los atenienses estaban estipulando, se vieron orilladas a entrar en conflicto con los mismos, y al no estar preparadas como era debido fueron fácilmente sometidas por el mando ateniense¹⁰, el cual ahora les imponía un tributo anual más severo ya fuera del tipo económico, de naves o de hombres.

De estos acontecimientos se entiende en términos amplios, como fue que Atenas extendió su dominio sobre varias de las ciudades griegas en el siglo V en un periodo relativamente corto de tiempo, a partir principalmente del prestigio inicial que había adquirido y del aprovechamiento adecuado para el beneficio de su propia ciudad del dinero y los recursos que en un principio le habían otorgado otras ciudades griegas.

y una flota adecuados en caso de que se presentase nuevamente una guerra contra los persas o alguna contingencia similar. *Vid.* Tucídes, *H.G.P.*, *Libro I y II* páginas 274-275.

⁸ *Cfr.* Tucídes *H.G.P.* Libro I y II, páginas 272-273.

⁹ *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* Libros I y II, páginas 276-282

¹⁰ La primer ciudad en ser sometida bajo el dominio de los atenienses nos referirá Tucídes será la de Naxos, posteriormente también caerían Eurimedonte y Panfilia. *Vid.* Tucídes, *H.G.P.* libros I y II páginas 280-282

De esta forma podemos ver como el estado ateniense al que bien podríamos denominar ya hegemónico, va a entrar en el siglo IV con cierta estabilidad y recursos económicos muy importantes en la guerra, los cuales le permitirán hacer frente no solo a un número considerable de ciudades y estados que comenzarán a ver en él un peligro expansionista considerable, sino a prolongar la guerra por más tiempo del que sus futuros contendientes habrían esperado.

1.2) La guerra del Peloponeso.

A principios del siglo IV, comenzaron a darse una serie de conflictos importantes entre algunas ciudades griegas, siendo tal vez de los más importantes a los que podamos referirnos en su inicio, aquel que se dio entre Corcira y Corintio, pues según nos refiere Tucídes, este conflicto será el detonante para que se formen y enfrenten en la Guerra del Peloponeso las dos grandes ligas de ciudades griegas, la Delo-Ática o Ático Delia encabezada por Atenas y la del Peloponeso que será dirigida principalmente por Esparta¹¹.

El conflicto, nos dirá Tucídes, se iniciará previamente con los problemas que azotaban la ciudad de Epidamno, la cual había estado en un constante asedio por parte de las invasiones bárbaras quienes saqueaban y devastaban ésta tierra. El historiador referirá que los epidamnios solicitaron la ayuda de su metrópoli Corcira, enviando embajadores para que les ayudaran con sus problemas con los bárbaros, no obstante, estos sólo encontraron una serie de negativas, por lo cual tuvieron que ir a pedir ayuda ahora a los Corintios. Los corintios deciden acogerlos y permiten que ocupen Apolonia, que era una ciudad perteneciente a su territorio, además éstos enviaron a una serie de hoplitas o tropas a Epidamno para solucionar el problema con los bárbaros. Sin embargo, los corcireos vieron de mala manera la ayuda que se le había prestado a su metrópoli y pensaron que éstos deseaban adueñarse de su territorio, por lo cual enviaron a un contingente de naves sitiando la ciudad de Apolonia que era donde el lugar donde los corintios le habían otorgado refugio a los

¹¹ Algunos de los aliados que conformaban la liga Delo-Ática eran: Tesalia, Acaya, Cálcis, Eubea, Oreo, Eretria, Enofita, Oropo, Quíos, Lesbos, Calcídica, y otros más. Por su parte, algunos de los aliados que conformaban la liga del Peloponeso eran: Élide, Cornto, Arcadia, Mesenia, Laconia, Leucade, Macedonia, Anactorión, Orestide entre muchos otros. *Vid.* Tucídes, *H.G. P.*, Libros I y II, páginas 188-119, para consultar el total de los aliados de una y otra liga.

epidamnios. Ante este tipo de provocación los corintios respondieron de la misma forma y enviaron un contingente de treinta naves y un contingente de tres mil hoplitas para poner orden en el lugar, uniéndoseles además naves de sus aliados que eran según nos refiere nuestro autor: ocho naves de los megareos, cuatro de los de Cefalonia, cinco de los epiduarios, una de hermióne, dos de los trecenios, diez de los leucadios, diez y ocho de los ampaciotras¹².

Esta acción emprendida por parte de los corintios hacia corcirea conllevó a que el conflicto se hiciera más grande por al menos tres puntos en particular. En primer lugar cada ciudad había movilizadado un considerable número de tropas lo cual desataba un ambiente de hostilidad cada vez mayor entre cada una de ellas. En segundo lugar Corintio había inmiscuido a varios de sus aliados a entrar en un conflicto en el que realmente no tenían nada que ver. En tercer lugar, los intentos que habían llevado acabo los embajadores corcireos por detener la guerra habían estado fracasando¹³, lo cual conllevó a que sólo se pudiera resolver el conflicto mediante un estado de guerra.

Después de declarado formalmente el estado de guerra por parte de los corintios hacia los corcireos se entabló una batalla naval en la cual los segundos resultaron victoriosos. No obstante el recuerdo de la derrota, nos dirá Tucídes, permaneció latente en la memoria de los corintios quienes al cabo de un año decidieron preparar nuevamente un gran contingente de naves y reclutar a un gran número de remeros del Peloponeso y de toda Grecia para un nuevo embate¹⁴.

Dado que la situación se complicó para los corciereos quienes consideraban que ya no tenían la capacidad suficiente de hacerle frente al nuevo contingente que se estaba

¹² Vid. Tucídes, *H.G.P.* Libro I y II página 176.

¹³ Tucídes refiere en el libro *H.G.P.* libro I y II Páginas 177 y 178, que los corcireos enviaron embajadores a la ciudad de Corintio, para pedir que se retiraran sus tropas de la ciudad de Epidamno sobre la cual no creían que ellos tuvieran algún derecho. También refirieron que de ser necesario ellos se someterían a un arbitraje ante la liga del Peloponeso para socavar ese asunto para ver a quien le pertenecía realmente la colonia sobre la cual se estaba originando el conflicto, también les propusieron a los corintios que ellos retirarían sus tropas de la ciudad de Epidamno si ellos hacían lo mismo, cuestión que está de más el decir, resultó en una negativa por parte de los corintios.

¹⁴ Vid. Tucídes, *H.G.P.* Libro I y II página 182.

formando, optaron por ir a pedir ayuda a Atenas enviando a sus embajadores¹⁵. Atenas escucha a los embajadores corcireos y también a los embajadores corintios quienes se enteran de lo acontecido y también mandan un contingente a Atenas para exponer su caso¹⁶.

Tucídes dirá que una vez que Atenas escuchó cada uno de los argumentos de ambas ciudades, se inclinará finalmente por apoyar a los corcireos, pues veía con buenos ojos contar para el futuro con la flota naval nada despreciable de aquella ciudad. Sin embargo, Atenas estipularía una alianza con los corcireos del tipo defensivo y no ofensivo como los corcireos hubieran querido en un principio, pues de hacerlo así, Atenas entraría en un conflicto directo con los corintios y sus aliados pertenecientes a la Liga del Peloponeso, y se rompería el tratado de paz de los treinta años que antes habían efectuado con la otra liga, pudiendo traer como una consecuencia inmediata que diversas ciudades griegas pudieran marchar en su contra¹⁷. Así pues, la acción que decide emprender es la de enviar solamente un contingente de naves para apoyar a sus nuevos aliados en caso de que lo llegasen a necesitar.

Los corcireos comienzan a elaborar una serie de preparativos defensivos, y ante lo que era un acontecimiento inevitable, se libra una batalla naval en las islas de Síbota emprendida por los corintios. Inicialmente en el conflicto sólo estaban participando los corcireos y algunos de sus principales aliados entre los que se encontraban, según Tucídes, los zacintios, bárbaros y diversas tropas auxiliares de aquel lugar que eran aliadas de los corcireos¹⁸. No obstante una vez que los corcireos y sus aliados comenzaron a ser superados por las flotas navales corintias, las naves atenienses tuvieron que entrar a la batalla, acto con el cual quedaba oficialmente anulado el tratado de paz entre las ligas Ático-delia y del Peloponeso, comprometiendo así a Atenas a un estado de guerra.

¹⁵ Es importante mencionar aquí como refiere nuestro autor, que los corcireos no eran pertenecientes a ninguna de las dos grandes ligas griegas; es decir, ni a la Delo-Ática ni a la del Peloponeso. Era lo que se podía considerar una ciudad neutral hasta ese entonces, y para ir a pedir ayuda en forma se requería ser un aliado de la ciudad a la que se estaba solicitando el favor.

¹⁶ *Cfr.* Tucídes *H.G.P.* Libro I y II páginas 183-196. para ver los discursos referidos tanto por los corcireos como por los corintios.

¹⁷ El tratado de los treinta años era un acuerdo al cual habían llegado Atenas (Liga Delo-Ática) y los Peloponesos (Liga del Peloponeso) en el cual Atenas les devolvía a éstos los territorios de Nisea, Pegas, Trecén, y Acaya que estaban bajo su dominio y ambos bandos se comprometían a mantener un estado de paz y a no atacar a los aliados del bando contrario.

¹⁸ *Vid.* Tucídes, *H.G.P.* Libro I y II página 202.

A partir de este punto, la situación se agrava pues en vista de que el conflicto iba creciendo entre los aliados que participaban tanto de un bando como de otro, algunas de las ciudades que estaban en aquel entonces bajo el dominio ateniense, incitadas por los que habían sido anteriormente aliados de la propia Atenas, comienzan a ser convencidas para que se subleven de su dominio, siendo Potídea un claro ejemplo de lo que se está desencadenando¹⁹.

Hemos de decir, que la sublevación de ésta ciudad marcó el punto central bajo el cual ya no habría marcha atrás para el conflicto bélico por una cuestión muy particular y esa fue el asedio de la ciudad en el cual se encontraban tropas de la ciudad de corintio y de la propia liga del Peloponeso.

Tucídes refiere que una vez que la ciudad se levantó en contra del régimen ateniense, los corintios y algunos miembros pertenecientes al Peloponeso apostaron tropas en Potídea, esto desde luego con el objetivo de apoyar la rebelión y hacer frente al ejército ateniense. Sin embargo, tal y como era de esperarse, los atenienses enviaron un numeroso ejército de Hoplitas y varias naves a la ciudad para recuperar el control de ésta, con las cuales lograron replegar la rebelión y pusieron finalmente asedio a la ciudad²⁰.

Fue precisamente el asedio de tropas de corintio y del Peloponeso, dirá nuestro historiador lo que motivó a que se realizara un debate en Esparta para que la liga declarara formalmente la guerra a Atenas²¹. En efecto tomando en cuenta la situación en la que se encontraban los corintios y algunos miembros del Peloponeso en la isla de Potídea, se convocó a una junta de emergencia con todos los aliados de la Liga del Peloponeso y ahí se

¹⁹ Un ejemplo al cual alude Tucídes es el de Perdicas, quien comienza a ver ahora de mala manera el posicionamiento de los atenienses al lado de los corcireos. Perdicas se dedica a avivar los ánimos de diversas ciudades que estaban bajo el dominio ateniense entre las cuales destaca en esta primera etapa Potídea, para que recuperaran la autonomía que Atenas les había arrebatado hace tiempo, éste militar también se dedica a hablar con Tracia, con los calcideos y los botieos pues veía en este tipo de estrategia una buena oportunidad para debilitar el poderío ateniense ya que no solo sería más difícil para Atenas hacer frente a la sublevación de muchas ciudades, sino que los Peloponesos en caso de entrar formalmente en guerra con los atenienses se ganarían aliados y tropas para hacerle frente.

²⁰ *Cfr*, Tucídes, *H.G.P.* Libro I y II páginas 227- 229

²¹ Si bien es cierto que se podría objetar que el conflicto ya había iniciado tiempo atrás desde que Atenas interviene en la batalla naval de Síbota para ayudar a los corcireos, no se había hecho todavía formal la declaración de guerra, sólo se habían considerado algunas violaciones al tratado de paz por parte de ambos bandos, cuestión que cambiará una vez que Esparta hace oficial la guerra.

presentaron una serie de argumentos acerca de la imperiosa necesidad que había de declararle a Atenas la guerra y de parar de una vez por todas su hegemonía sobre las diversas ciudades griegas²², pues si no se frenaba el avance de los atenienses, muchas ciudades, incluida la propia Liga del Peloponeso tarde o temprano se encontrarían en peligro de ser sometidas bajo el poderío cada vez más creciente del estado ateniense²³.

Una vez que se analizó la situación, la liga trabajó en los preparativos para iniciar el conflicto bélico y en poco menos de un año, según nos relata Tucídes, los peloponesios lograron hacer acopio de recursos para marchar a la guerra. Como primer movimiento éstos tenían planeado invadir el Ática con un numeroso ejército al mando de Arquídamo. Así pues cuando este estuvo listo y marchó a territorio ateniense lo primero que hizo fue establecerse en el territorio de Énoe y devastarlo, después dirigió su avance hacia la llanura de Eleusis y a de Tría doblegándolas también, después continuaron hacia Cropia y luego hasta Acarnas en donde finalmente establecieron un campamento²⁴.

Atenas por su parte lo que hizo fue ordenar inmediatamente a las poblaciones cercanas a la ciudad que abandonaran sus propiedades y se refugiaron dentro de sus muros, distribuyéndose en donde hubiera espacio²⁵, además se optó también, por consejo del estratega Pericles, que se organizara una distribución adecuada de los recursos para que pudieran ser emplearlos de la mejor manera posible en la guerra. Una vez realizadas estas acciones los atenienses decidieron permanecer en su ciudad y no hacerle frente al ejército de Arquídamo, el cual terminó por retirarse tiempo después en medida a que comenzaban a escasearle los suministros y que los atenienses no salían a presentarles batalla.

²² Vid. Tucídes, *H.G.P.* libro I y II páginas 232-260. Para ver los discursos que se celebran en la asamblea.

²³ Tucídes referirá en su obra *H.G.P.* Libro I y II en la página 262 como independientemente de los discursos fervientes que pudieron haber ayudado a convencer a todos los aliados de la liga a marchar la guerra, lo que más les impulsó fue el miedo que despertaba en varias ciudades el poder ateniense así como las consecuencias que podría tener para ellos el que no pudieran propiciarle un alto total, pues gran parte del territorio griego ya se encontraba en manos de los atenienses.

²⁴ Vid. Tucídes, *H.G.P.* Libro I y II, página 424.

²⁵ Tucídes, nos da una idea muy próxima de la situación que se comenzaba a vivir con la guerra dentro de los muros atenienses pues refiere en la páginas 419 y 420 de *H.G.P.* Libro I y II cómo la mayoría de las personas que llegan a refugiarse en la ciudad no tenían en donde instalarse y tenían que hacerlo en sitios deshabitados de la ciudad, en algunos templos o santuarios. Situación que está de más el decir acarrearía un problema a la ciudad pues generaría un descontento general por parte de la población que ahí se encontraba, como la situación de insalubridad a la cuál posteriormente se verán expuestos.

Así pues si bien los territorios antes mencionados cercanos a la ciudad ateniense fueron devastados, la ciudad pudo superar la problemática de entablar un combate directo contra el ejército del Peloponeso. Sin embargo, una vez que este se hubo retirado, los atenienses prepararon una flota de cien naves y con apoyo de los corcireos quienes les brindaron otras cincuenta, se hicieron a la mar para combatir ahora en territorio peloponesio y atacaron Metone.

A partir de este punto se llevaron a cabo diversas acciones en las que participaron tanto una liga como otra. Atenas por ejemplo, buscó alianzas y llevó a cabo numerosos combates navales al territorio del Peloponeso entre los cuales se encontraron los de Fía, Elide, Lórtide, Tronio, Álope, Egina, Solio, Ástaco, así como otras tantas²⁶. Por su parte los peloponesos se dedicaron a defender sus territorios y a entablar igualmente un combate naval así como enviar tropas para tratar de tomar las ciudades de Arcania y Cefalonia.

Con estas últimas acciones transcurrió el primer año de la guerra del Peloponeso nos dirá Tucídes, ya para el segundo habría de venir un acontecimiento de importancia que cambiaría sobremedida no sólo el rumbo del conflicto, sino la propia estabilidad que habría de experimentar la propia ciudad de Atenas por un periodo de tiempo a causa de la peste.

Aproximadamente hacia el año 430 las tropas del Peloponeso se habían preparado nuevamente para dirigir otro asalto contra el Ática, no obstante recibieron noticias en su avance de que había llegado apenas a la ciudad de Atenas una terrible peste que estaba causando estragos entre sus habitantes, por lo cual éstos decidieron regresar a sus territorios y abstenerse del avance. La peste en Atenas según refiere Tucídes fue terrible, pues la ciudad se encontraba llena por los refugiados que habían ido a guarecerse en aquel lugar, además a esto había que sumarle las condiciones de higiene a las que había quedado sometida la ciudad, pues habiendo una sobrepoblación del lugar si alguien contraía dentro

²⁶ Hay que decir que Atenas estaba empleando una gran cantidad de recursos económicos tanto para mantener sus ataques contra la Liga del Peloponeso, como para construir nuevas naves que sirvieran de apoyo en las batallas que estaba comenzando a librar de forma cada vez más fuerte en territorio enemigo. No obstante esta acción comenzaría a traerle un desgaste económico que se verá agravado en el segundo año de la guerra con la entrada de la peste en Atenas.

de sus muros la enfermedad era de esperarse que esta se esparciera de manera más rápida, más aún por los síntomas a los cuales refiere nuestro autor²⁷.

La enfermedad trajo consigo un gran número de muertes, incluida la del estratega Pericles, cuestión que trajo cierto desánimo para el pueblo ateniense, pues él había sido el encargado hasta el momento de dirigir las acciones contra la liga peloponesia, sin mencionar que hasta el momento había logrado mantener intacta a la propia ciudad.

Este tipo de situación llevó a la ciudad a una situación muy delicada, pues no sabían cómo hacer frente a la enfermedad, el número de bajas que ésta había causado en la población era muy grande, habían perdido a unos de sus estrategas más importantes en aquel entonces, la guerra estaba diezmado los recursos económicos con los cuales antes habían contado en una cantidad considerable y por si fuera poco, muchos de sus habitantes ante la situación aparentemente oscura y poco prometedora en la cual se encontraban, habían comenzado a cambiar su forma de actuar y de comportarse, entregándose al vandalismo, a la rapiña o a algunos otros actos a los cuales no se hubieran atrevido a realizar antes, debido a que ahora se hacía presente en ellos un sentimiento omnipresente de muerte, así que preferían, dirá Tucídes “aspirar al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas [serían] efímeras”²⁸ que a actuar prudentemente bajo las leyes a las cuales en condiciones normales se podían desenvolver.

Hay que decir, que pese a lo difícil de la situación en aquel entonces para el estado ateniense, logra salir adelante y se prepara para continuar su conflicto en contra de la liga peloponesia, eso sí, implementando ahora una nueva estrategia.²⁹

²⁷ Entre los muchos síntomas que refiere Tucídes de la enfermedad, se encontraba una fiebre muy alta en quienes la habían contraído, al grado de provocar que los enfermos comenzaran a lanzarse a los pozos o a las salientes de agua que había en la ciudad para apaciguar el calor que sufrían, cosa que sin lugar a dudas expandió la enfermedad de forma más pronta, pues el agua quedó contaminada. *Vid.* Tucídes, *H. G. P.* libro I y II, a partir de la página 465-478.

²⁸ *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* Libros I y II Página 477

²⁹ Tucídes nos dirá que a partir de la muerte de Pericles, Atenas desarrolla nuevas estrategias para el combate, las cuales, sin embargo, a la larga le resultarían contraproducentes, pues respondían más a intereses particulares que generales, o que incluso al de los propios aliados. *Cfr.* Tucídes. *H.G.P.* Libro I y II, página 494.

Así pues, vendrán ahora nuevos combates y transcurrirá un periodo de diecisiete años de guerra aproximadamente, hasta llegar a la batalla más importante que es la de Siracusa, con la cual devendrá paulatinamente la caída del imperio ateniense.

Para el año 412 Atenas decide enviar efectivos a territorio peloponeso y entablar con un presupuesto considerable otra batalla naval, la cual probablemente decidirá cuál de las dos ligas triunfará en el transcurso de la guerra, pues resultaba prioritario para Atenas hacerse del control de Siracusa en aquel entonces³⁰.

Atenas envió un contingente de setenta y tres naves y un pelotón aproximado, según nos refiere Tucídes, de cinco mil hombres³¹ con los cuales iniciaron su asalto a aquella ciudad. No obstante éstos fueron vencidos en su segundo encuentro gracias a las estratagemas y modos de combate de los siracusanos y los peloponesos, los cuales en la batalla naval que se había librado frente a las costas lograron destruir un gran número de naves atenienses y de sus aliados y además pudieron poner a estos un gran sitio por tierra.

No habiendo podido obtener los generales atenienses Demóstenes y Nicias una victoria naval, y viendo que su ciudad se encontraba en dificultades económicas como para enviar más refuerzos, decidieron emprender una retirada por tierra con lo que quedaba de su ejército y dirigirse al río Anapo, pues éstos esperaban que una vez que lo atravesaran podrían encontrar al otro lado del mismo posibles refuerzos por parte de los aliados sículos, no obstante al octavo día de su huida, tanto Demóstenes como Nicias quienes habían emprendido algunos conflictos en su huida, se vieron finalmente obligados a rendirse, pues no tenían ya ninguna posibilidad de éxito.

³⁰ Hay que decir en este punto que Atenas ya se encontraba económicamente devastada por la guerra, pues había hecho acoplo de gran parte de sus recursos, varios de los que habían sido sus aliados se sublevaron o se pasaron a la liga peloponesia, además, por si fuera poco, los peloponesios habían tomado control de la ciudad de Eubea en el año 411 que era un punto de tránsito por donde Atenas recibía las provisiones que necesitaba, sobre todo de ganado, las cuales ahora debería de realizar por mar, siendo más tardada su llegada y más elevado su costo. No obstante, si Atenas libraba una batalla en Siracusa, donde en aquel momento se encontraba la mayor parte de la concentración de las fuerzas del Peloponeso, no sólo se haría de una ciudad que tenía fama de ser opulenta, sino que obligaría a su ejército a replegarse, se haría de más recursos con los cuales continuar la guerra y además se haría de una buena posición en el mar desde la cual sus naves podrían continuar el asalto a otras ciudades.

³¹ Vid. Tucídes, *H. G. P.* libros VII y VIII, página 80.

Con la derrota de la armada ateniense en Siracusa vendrá un desánimo generalizado hacia la guerra por parte de Atenas, pues ahora que su principal contingente había sido aniquilado, que varios de sus aliados se habían revelado y que ya no tenía recursos económicos suficientes ni el tiempo necesario como para hacerse de otra armada, veía la posibilidad de que la liga peloponesia entrara ya casi sin ningún tipo de resistencia en su territorio y que tomara la propia ciudad, la cual sólo estaba defendida por el fuerte del Pireo y por los largos muros que se habían construido al inicio de la guerra. Sin embargo para fortuna de los atenienses los peloponesios no atacaron tal y como se esperaba la ciudad, por el contrario, pese a lo que se esperaba, éstos tuvieron un tiempo relativamente largo de un año, para amasar nuevamente recursos económicos, hacer desvío de otros y ver con quién contaba a estas alturas de entre sus aliados para continuar la guerra.

Para el año vigésimo del conflicto que va del 412- al 411 según refiere Tucídes, los atenienses emprendieron algunas otras maniobras bélicas en contra de la Liga, como el envío de barcos a Quiota, la batalla que se dio en Espireo, la de Teos, la de Mileto entre otras³² habiendo victorias y derrotas para la liga, así como un continuo desgaste económico, para la liga Ático-delia la cual no se encontraba ya a estas alturas en su mejor momento³³.

De hecho, en el año 411 debido a la falta de recursos económicos para seguir manteniendo la guerra, así como la pérdida de varias batallas importantes, la escasez de alimentos, la pérdida de diversos aliados entre otras cuestiones, Atenas experimentará por estas fechas un cambio muy importante dentro de su política, pues pensaba llevar a cabo una propuesta presentada por Pericles ante el consejo, con la cual aparentemente se podrían subsanar todas las secuelas que la guerra le había producido a la ciudad en estos últimos veinte años y con la cual incluso podrían salir victoriosos del conflicto armado.

³² Vid. Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII páginas 188-197.

³³ A estas alturas nos dice Tucídes, el imperio ateniense tuvo que hacer uso de sus últimos mil talentos para continuar con la guerra. Por su parte la Liga del Peloponeso pasó a contar gracias al tratado que había realizado Esparta con el rey de Persia, con una nueva entrada de recursos económicos con los cuales podía sustentar por más tiempo su conflicto bélico.

Para ver los primeros dos tratados entre Esparta y Persia, *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* libros VII y VIII, páginas 233-234 y 235-236.

Pasaremos ahora a hablar acerca de este cambio político, cómo se originó y cuáles fueron las causas que lo propiciaron, pues a partir de este punto, se entiende la inestabilidad política que padecerá la ciudad hasta el año 404.

1.3) La guerra y la situación política de Atenas: El derrocamiento de la democracia y el ascenso de los Cuatrocientos al poder.

Como ya hemos mencionado anteriormente Atenas se encontraba en una situación difícil, pues la guerra se había prolongado más de lo que cualquiera pudo haber predicho y conforme ésta continuara, los pronósticos para los atenienses y sus aliados se harían cada vez más desalentadores.

En este punto, Pisandro, que ya había tenido cierta influencia y reconocimiento, se dio a la tarea de proponer a los embajadores así como a los miembros del Consejo ateniense una solución a sus problemas. Según nos refiere Tucídes, Pisandro creía poder cambiar el curso de la guerra si los atenienses elaboraban un pacto con el rey persa. Él decía que estaba seguro de convencer al rey persa que les brindara su apoyo económico y se los retirara a los espartanos, situación que está de más el decir, podría cambiar de manera definitiva el rumbo de la guerra. Sin embargo para que el rey no dudara de las intenciones de los atenienses habría que convencerlo primero, y la mejor manera para lograrlo era cambiar la forma de gobierno que había estado vigente hasta entonces, es decir, la democrática³⁴, la cual no había sido nunca vista de buena manera por el rey persa. La otra forma de asegurar

³⁴ Tomaremos aquí una concepción simple de democracia otorgada por W. K. C. Guthrie. Guthrie alude a que la democracia es una forma de gobierno en donde se instalan derechos civiles para todos y en donde cada uno puede ser elegible para un cargo, que la mayoría de las veces suele ser asignado por sorteo. Cfr. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega, Platón, el hombre sus diálogos: Primera época*, Tomo IV, Madrid, Gredos, Tomo IV, página 506.

su apoyo sería devolver a un antiguo exiliado que se había ganado ya a esas alturas la simpatía del rey, y ese no era otro sino Alcibíades³⁵.

Al escuchar la propuesta de Pisandro, los embajadores y miembros del consejo se pusieron a debatir al respecto. Sin embargo, dada la situación por la cual atravesaba Atenas en aquel entonces, y al no contar hasta el momento con otro apoyo mejor que el que se les venía a ofrecer, terminaron por aceptar la propuesta, por lo que dieron la autorización requerida a Pisandro para que marchara junto con algunos delegados por Alcibíades, y así mismo para que estos vieran, la posibilidad de convencer al rey persa de otorgarles apoyo³⁶.

Transcurrido un tiempo, Pisandro regresó a Atenas, y según refiere nuestro historiador, se encargó de convencer a las personas más poderosas e influyentes que había que cambiar el régimen por uno oligárquico y derrocar a la democracia que aún permanecía vigente en la ciudad. Para esto, Pisandro se dedicó a solicitar el apoyo de personas muy influyentes y poderosas que eran opositoras al régimen democrático y encargarles que una vez que se depusiera el otro régimen y que se celebraran los nuevos consejos para instituir a los siguientes gobernantes, hicieran uso de su influencia y recursos económicos para posicionar a personas de toda su confianza en los cargos políticos más importantes de la ciudad y con ello adquirir tanto un poder completo, como disminuir el riesgo de una posible oposición por parte de algunos grupos contrarios al régimen oligárquico que se deseaba establecer.

Así pues Pisandro, se encargó primero de recorrer varias ciudades que todavía pertenecían al dominio ateniense para derrocar el régimen democrático, siendo la primer ciudad la de Tasos “Durante su travesía, Pisandro y sus acompañantes, de acuerdo con lo que se había

³⁵ Alcibíades había sido tiempo atrás un personaje importante en la política de Atenas, no obstante había tenido problemas con algunos de sus contendientes y había sido condenado al exilio por haber violado algunas leyes y por considerarse un peligro para el régimen democrático establecido. No obstante se pedía su retorno pues se creía que su influencia iba a ser crucial para que el rey persa viera con buenos ojos el nuevo cambio de orden político ateniense que se iba a establecer; es decir, a la oligarquía.

³⁶ En ese momento según nos refiere Tucídes, Pisandro más que el querer otorgar una salvación a los atenienses para que éstos ganaran la guerra, estuvo más interesado en derrocar el régimen político de aquel entonces, pues en secreto, comenzó a mover a todas las organizaciones secretas que estaban en contra de la democracia para que a su regreso, éstas ejercieran una influencia en los nuevos procesos de elecciones que habrían de decidir quiénes serían los que detentarían ahora el poder. *Vid.* Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII, páginas 262-263.

decidido, fueron derrocando las democracias de las ciudades, procurándose a la vez en algunas plazas un refuerzo de hoplitas con el que llegaron a Atenas”³⁷.

Una vez que Pisandro estuvo de regreso en Atenas, nos dirá nos dirá el historiador, se dio cuenta de que su plan había tenido éxito, pues la democracia ya había sido derrocada por completo y que sus aliados habían eliminado además a una serie de personas influyentes que hubieran podido causarle problemas, ya fuera porque eran opositores al régimen que éste deseaba establecer, o bien por no ser partidarios del retorno de Alcibíades. Sin embargo, aunque el régimen oligárquico ya se había hecho del control de la política de la ciudad, éste desarrolló una estratagema más para cubrir de una forma un poco más discreta el poder que ellos ejercerían, e hicieron que cinco mil ciudadanos participaran en la toma de gestiones y decisiones importantes en el ámbito de la política³⁸. Así pues una vez que se instauraron y quedó conformado el consejo y los nuevos gobernantes, nos dirá Tucídes, nadie se atrevía a cuestionar o apelar a réplica las decisiones que se tomaban, pues sufrían inmediatamente las consecuencias del nuevo orden político.

No se manifestaba, además, ninguna oposición entre los ciudadanos debido al miedo que les causaba el número de los conjurados; y si alguien llegaba a oponerse, en seguida era eliminado mediante algún procedimiento adecuado, y no se hacía ninguna investigación sobre los autores, ni se incoaba ningún proceso en caso de haber sospechosos; al contrario, el pueblo no se movía y era presa del terror tal que quien no sufría violencia, aún sin decir palabra, se consideraba afortunado.³⁹

Pese a que Pisandro ya había adquirido un gran poder político junto con los suyos, decidió ir un poco más lejos para afianzar aún más el poder, por lo cual se dio a la tarea de instaurar un consejo, so pretexto de que éste sería la clave para lograr un mejor gobierno. En esta asamblea se elegirían a cinco *poedros* o gobernantes, los cuales elegirían a su vez a cuatrocientos ciudadanos, quienes tendrían un poder pleno y serían finalmente los encargados de gobernar la ciudad según fuera la forma más conveniente, así como convocar a los otros cinco mil cuando éstos consideraran que fuera necesario.

³⁷ *Ibidem*, H. G. P. libro VII y VIII, página 276.

³⁸ Sin embargo, el poder seguía estando detentado por los oligarcas, pues pese a que se habían elegido a los cinco mil ciudadanos, éstos no dejaban de responder más que a los intereses y a las decisiones del pequeño grupo que los había nombrado para ocupar sus respectivos cargos. *Cfr.* Tucídes, H.G.P. Libro VII y VIII, página 277.

³⁹ *Ibidem*. Página 278.

Una vez que se llevó acabo la asamblea y que ésta concluyó de manera exitosa, pues como era de esperarse nadie se opuso a lo que ahí se planteaba, fueron elegidas cuatrocientas personas que inmediatamente subieron al poder. Una vez instituidos éstos “ejecutaron a algunos hombres, no muchos [sólo a los] que les parecía oportuno eliminar, a otros los encarcelaron y también mandaron a otros al exilio”⁴⁰. Los cuatrocientos también emplearon medidas para reconciliarse con ciudades enemigas, argumentando que el nuevo régimen había sido impuesto para beneficiar a la ciudad y no para enemistarse aún más contra aquellos con quienes habían estado luchando hasta el momento⁴¹.

Sin embargo, no todas las ciudades que habían estado anteriormente con Atenas y que habían compartido su forma de gobierno democrática, estaban de acuerdo con las decisiones y las imposiciones que el grupo de los Cuatrocientos quería llevar acabo en las ciudades que estaban bajo el dominio ateniense⁴², siendo Samos probablemente el más claro ejemplo de esto.

Los Cuatrocientos preocupados por las negativas de Samos, deciden enviar un grupo de representantes para explicar qué era lo que se quería lograr con el cambio de nuevo gobierno, por qué lo estaban llevando a cabo, así como despejar ciertas dudas y malestares por parte de los habitantes de aquella región quienes veían de mala fe la imposición que los oligarcas deseaban hacer. Así pues enviaron diez embajadores en compañía de Alcibíades, el cual, tal y como nos refiere Tucídes, ya se encontraba de regreso en aquel momento de su exilio.

⁴⁰ *Ibidem*. Página 285.

⁴¹ Los cuatrocientos habían enviado embajadores a diversas ciudades con el pretexto de entablar una paz tal como ocurrió con Agis, la cual trató incluso de aprovechar la inestabilidad política de Atenas, aunque al final ésta no logra conseguirlo.

⁴² Un caso muy articular aquí es al que se refiere Tucídes sucedido en la ciudad de Samos, en donde aún se encontraban una fuerza considerable de partidarios que defendían la democracia y que habían estado en contra del régimen oligárquico aún antes de que éste se hiciera del poder en Atenas. Con Samos, Atenas experimentará otro roce considerable, pues cuando estos envían a una nave para ver qué tipo de situación se estaba viviendo en Atenas, los cuatrocientos que ya estaban enterados a esas alturas del descontento que se empezaba a hacer manifiesto en Samos, capturaron la nave y apresaron a sus tres hombres según nos cuenta el historiador. No será sino hasta la participación de Alcibíades, ya de regreso para ese entonces de su exilio, que se impedirá, en una de las audiencias que celebraban los diez embajadores enviados por los cuatrocientos y los miembros más importantes de Samos, que el conflicto se extienda a un punto bélico sin retorno. *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII páginas 304-306

Así pues, inicia la asamblea en Samos, y comienzan a exponerse los argumentos de cada uno de los miembros del consejo de una y otra ciudad. No obstante, las argumentaciones que otorgaban los representantes de los Cuatrocientos no resultaron ser suficientes pues los samios seguían viendo de mala manera el cambio de orden que estos deseaban implementar en la ciudad, al grado de advertirles que podrían separarse del dominio ateniense, o incluso de ser necesario, el marchar en su contra.

Alcibíades ve en este tipo de situación un serio conflicto que podría agravarse aún más⁴³, por lo cual, decide exponerles a los samios que si les brindaba una mayor tranquilidad, los Cinco mil regresarían a tomar las riendas del poder. Los Cuatrocientos que hasta ahora se habían encargado de gobernar serían apartados, e incluso se podría llegar a reestablecer el viejo Consejo que había antes de la instauración de éstos con lo cual el gobierno de Samos no tendría ningún problema. Alcibíades logra convencer a los samios de que sus temores y su modo de actuar podían estar mal fundamentados evitando así que el conflicto pudiera acrecentarse y Atenas se ganara otro enemigo poderoso. No obstante hay que decir que será a partir de la declaración de Alcibíades, que el régimen de los cuatrocientos en Atenas experimentará una nueva inestabilidad, la cual lo llevará paulatinamente a su caída, esto por una división interna que comienza a surgir en el mismo grupo.

1.4) La caída de los Cuatrocientos.

Una vez que regresaron Alcibíades y los embajadores que habían enviado a Samos, los Cuatrocientos se pusieron a discutir respecto lo que había acontecido en aquel lugar, algunos de ellos dirá Tucídes, veían de buena manera que se estableciera a los Cinco mil⁴⁴,

⁴³ Podemos decir que si Samos se revelaba en contra de Atenas simplemente por las diferencias de régimen, era seguro que este acontecimiento traería más inestabilidad a la propia Atenas, no sólo por las diferencias entre el establecimiento de una forma de gobierno y otra aun siendo esta su aliada, sino también porque ésta podría marchar en su contra y agravar más la situación, pues Atenas estaría todavía más indefensa en contra de sus enemigos, y podría avivarse al mismo tiempo un posible levantamiento de fracciones pertenecientes al régimen democrático que aún se encontraban a la espera de hacer su aparición en la propia Atenas en el momento más oportuno.

⁴⁴ Tucídes nos otorga una referencia importante en torno a este hecho, pues dice que pese a que una buena parte del grupo de los oligarcas votaba a favor de que se instauraran de nueva cuenta los cinco mil para que gobernasen, éstos lo hacían más con una mira a obtener algún beneficio personal, que para cambiar el régimen. Tal y como ya hemos dicho anteriormente, los cuatrocientos tenían el poder de elegir a los cinco

pues de otra manera la oligarquía no sería duradera, además, se evitaría un conflicto con Samos que pondría de nueva cuenta a Atenas en una seria dificultad, otros por su parte⁴⁵, veían de mala manera el establecimiento de los cinco mil, pues creían que con ellos al ser un grupo muy numeroso el régimen se parecería más al de una democracia que al de una oligarquía y estaban dispuestos a que eso sucediera⁴⁶.

Fue este tipo de discrepancias entre los miembros del grupo oligarca, así como algunas acciones emprendidas por los propios oligarcas radicales, entre los cuales se encontraban Frínico y Aristarco⁴⁷ crearon un estado de confusión en la ciudad ateniense, pues se supone que quienes debían de gobernar se encontraban en estos momentos divididos, en medida en que las acciones e intereses de unos y de otros variaban enormemente.

mil miembros, así que aunque éstos los instauraran de nueva cuenta en el poder y se aparentara con ello un cambio político que no entrara además con el defendido en Samos (demócrata) sería un cambio que al final de cuentas no terminaría en afectar en nada a los cuatrocientos pues las personas que estarían en el poder seguirían respondiendo a sus intereses personales. *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII, página 311.

⁴⁵ En el grupo se podían encontrar también a aquellos que se les denominaba como oligarcas radicales, éstos se empeñaban en defender esta forma de gobierno a toda costa, y eran acérrimos rivales del sistema democrático. Entre los miembros más importantes de este bloque según Tucídes podíamos encontrar a, Frínico, Pisandro y Antífone.

⁴⁶ Tucídes dirá que el grupo de los oligarcas radicales, habían querido llegar a pactar una tregua con los lacedemonios y en forma concreta con los espartanos para poner fin a la guerra, al grado de que éstos enviaron embajadores para ver si podían negociar en términos favorables para ambos un acuerdo en común con el cual se pusieran fin a las hostilidades. *Cfr.* Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII, páginas 311-314.

En la presente edición del libro de *H.G.P.* el encargado de la introducción y notas a pie de página Juan José Torres Esbarranch refiere en la página 315 nota cuatrocientos cincuenta y dos, que los oligarcas radicales, buscaban llegar a un acuerdo con sus enemigos, entendido no como un acuerdo general que integrara a todo el pueblo ateniense, sino más bien, como uno que sólo contemplara a los cuatrocientos, y de forma específica, uno que les permitiera seguir manteniendo el régimen oligárquico en Atenas que habían impuesto hace poco.

⁴⁷ Tucídes nos dirá que los oligarcas radicales, había empezado una serie de obras en la ciudad, con el objetivo de hacer más fácil la entrada del ejercito enemigo a la ciudad; esto probablemente con el propósito de ganarse de forma más rápida y fácil la confianza de los peloponesos, así como el establecer un acuerdo ventajoso para el régimen oligarca ya sea que se llegara a un acuerdo o que éstos tomaran la ciudad.

Hemos de decir, que será a partir de la construcción de dichas obras, de la desconfianza que éstas cimentaban en el estratega Terámenes, en descontento de algunos cuerpos hoplitas, así como de diversos rumores que corrían en la ciudad, que se empezará a crear aún más un estado generalizado de desconfianza hacia el régimen de los cuatrocientos por parte del pueblo ateniense.

Por si fuera poco, nos dirá el historiador, un acontecimiento que habría de agravar aún más la situación de inestabilidad que ya se estaba viviendo en aquel momento, iba a ser el de una flota enemiga de cuarenta y dos naves que se acercaban a Eubea⁴⁸.

Los atenienses al enterarse del peligro que se cernía sobre Eubea partieron con un contingente de naves. No obstante, éstos no se encontraban en aquel momento en las mejores condiciones para hacer frente al enemigo, pues estaban atravesando por una inestabilidad política considerable⁴⁹, lo cual trajo como consecuencia que los atenienses no pudieran responder como era debido y perdieran la ciudad.

Una vez que la noticia llegó a la ciudad de Atenas y que el desánimo general se apoderó de sus ciudadanos, estos, dirá nuestro autor, convocaron a una Asamblea que se celebró de manera inmediata, en ella, finalmente se destituyeron a los cuatrocientos y se instauraron en el poder al grupo de los cinco mil⁵⁰. Este nuevo grupo brindará una estabilidad política bastante notable a Atenas en comparación con el régimen anterior, e incluso le permitirá seguir manteniendo ciertas condiciones para que continúe trabando combate con los peloponesos.

En el año 411 vendrán todavía varios combates de los cuales Tucídes todavía nos puede dar referencia⁵¹, como son: la batalla naval de Heleospono, la batalla de Cinosema, y el entrabe bélico en Cícico.

⁴⁸ Eubea representaba un punto clave para Atenas pues era un punto estratégico para la guerra, además esta había sido una proveedora de grandes recursos a lo largo del conflicto.

⁴⁹ Para estos momentos Terámenes consideró que era oportuno actuar y no seguir permitiendo que el grupo radical de los cuatrocientos siguiera emprendiendo acciones como las que habían venido llevando a cabo, sobre todo en lo referente a las construcciones de las obras, las cuales no podían ocultarle su verdadero propósito, así que con un grupo número de hoplitas, quienes de igual forma manifestaban su descontento hacia los cuatrocientos, se pusieron a demoler las obras que éstos habían emprendido e invitaron al pueblo a que participaran de ellas y que se instaurara de nuevo en el gobierno a los cinco mil y se destituyera al actual grupo gobernante. *Vid.* Tucídes, *H.G.P.* Libros VII y VIII, página 320

⁵⁰ Dada la situación por la cual atravesaba Atenas en aquellos momentos, se optó por elegir a los cinco mil, que pudieran procurarse armamento hoplítico; es decir, que contaran con recursos económicos tanto para defender la ciudad como para brindar una cierta estabilidad económica a la ciudad.

⁵¹ Tucídes morirá por estas fechas no pudiendo ver por concluida la guerra del Peloponeso. No obstante un contemporáneo suyo Jenofonte, se da a la tarea de proseguir la descripción de la guerra iniciada por Tucídes. Será pues de ahora en adelante a éste autor al que referiremos para hacer mención a algunos cuantos combates más, así como la derrota definitiva de Atenas en el conflicto y finalmente, el ascenso y la caída de los llamados treinta tiranos al gobierno ateniense.

Los siguientes acontecimientos que podemos encontrar en la guerra del Peloponeso, se desarrollan a manos de Jenofonte, quien continúa con una periodización que va de finales del año 411 al 406 con el cual marca el fin del gran conflicto bélico.

Jenofonte nos dirá que en invierno del 411⁵², se entablaron otras batallas de gran importancia iniciando con la del Helesponto en la cual los atenienses obtienen una victoria al hacer replegar a las naves enemigas. Ya entrado el año siguiente vendrán los conflictos que tienen lugar en Pilos, Traquis, el asedio de Calcedón, la batalla de Bizancio, la de Andros, la de Notio así como muchas otras en las cuales transcurrirá un periodo de cinco años más de guerra.

Ya entrado el año 406 el ejército ateniense marchó hacia el Egospóntamo dentro del territorio del Helesponto, donde iban a prepararse para hacerle frente a uno de los más importantes comandantes que había tenido la liga del Peloponeso, Lisandro. Durante cuatro días, Lisandro estuvo haciendo uso de estrategias para no entablar combate y desgastar las naves atenienses que acudían al frente de batalla, haciendo que salieran y regresaran a su base, la cual estaba ubicada en una posición estratégicamente mala, pues los atenienses tenían que recorrer una distancia considerable para abastecerse y hacerse de nuevas provisiones, contrario a las fuerzas de Lisandro que contaban con un puerto cercano y un buen posicionamiento para entablar combate naval.

Así pues con una combinación de desgaste y un asalto por sorpresa a las fuerzas navales atenienses, referirá Jenofonte⁵³, Lisandro se hace de la mayor parte de la flota enemiga, captura a un gran número de soldados y se prepara para dirigir un asedio directo a Atenas.

Los atenienses al enterarse de lo que había ocurrido con su flota naval, deciden cerrar todos los puertos, con excepción de uno dirá nuestro autor, reforzar las murallas, poner centinelas y prepararse para el combate que se avecina a sus puertas.

Lisandro se dirigió a la ciudad ateniense por mar con más de doscientas naves, sitió la entrada del puerto con ciento cincuenta naves según nos refiere Jenofonte y preparó

⁵² Vid. Jenofonte, *Helénicas*, [Traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón] Madrid, Gredos, segunda reimpresión, 1994, página 27.

⁵³ Vid. Jenofonte, *Helénicas*, páginas 67-70.

también un ejército con todos los aliados peloponesios para que avanzaran por tierra. Para aquellas alturas del conflicto, el historiador menciona que los atenienses no contaban ya con ningún aliado salvo los samios, pues todos los demás se retiraron tras la derrota naval en el Helesponto⁵⁴, tampoco contaban ya con recursos económicos y menos con naves para salir a hacerles frente, eso sin mencionar que habían sido sitiados tanto por tierra y por mar.

No habiendo salida al conflicto y encontrándose en un estado lamentable, pues sólo pudieron permanecer de frente antes de que sus últimos recursos alimenticios mermaran, los atenienses no tuvieron otro remedio que declararse derrotados en la guerra e iniciar las negociaciones de paz. Tuvieron que transcurrir unos meses para que esta acción pudiera ser llevada a cabo pues la Liga Peloponesia, dirá Jenofonte, deseaba mermar por completo los recursos de Atenas para que una vez que se realizara el tratado de rendición y la tregua, los atenienses no tuvieran otro remedio que aceptar incondicionalmente las condiciones que la Liga les impusiera, cosa que ocurrió tal y como esperaba.

Se les ordenó a los atenienses que demolieran los muros largos que protegían a la ciudad junto con el Pireo⁵⁵, que les entregaran todas las naves de las que disponían con excepción de doce, que regresaran a los desterrados, y que tuvieran los mismos amigos y enemigos de ahora en adelante; así pues una vez realizadas estas acciones se firmó el tratado de paz con lo cual concluiría la guerra en el año 404, habiendo tenido una duración total de veintiséis años.

1.5) El ascenso al poder en Atenas de los treinta.

Pasado el primer año después de la rendición de Atenas, ocurrió un acontecimiento importante en torno a la política, Jenofonte nos dice que el pueblo ateniense decidió elegir en aquel entonces a treinta personas que compilaran las leyes tradicionales conforme a las cuales se gobernarían en adelante⁵⁶, siendo elegidos: Polícrates, Critias, Melobio, Hipóloco,

⁵⁴ Vid. Jenofonte, *Helénicas*, página 71.

⁵⁵ El Pireo era un fuerte de gran importancia con el cual la ciudad ateniense se había defendido a lo largo de la guerra.

⁵⁶ Hemos de decir también, que muy probablemente el cambio de personas en torno al ámbito del poder político se debió en gran medida a la victoria que había alcanzado la Liga del Peloponeso sobre Atenas,

Euclides, Hierón, Mnesíloco, Cremón, Terámenes, Aresias, Diocles, Fedrias, Queréleo, Anencio, Pisón, Sófocles, Erastóstenes, Caricles, Onomacles, Teogonis, Esquines, Teógenes, Cleómedes, Erasítrato, Fidón, Dracóntides, Éumantes, Aristóteles, Hipómaco, y Mnesitides.

Estos encargados de establecer el orden en la ciudad debían de ocuparse de regresar la estabilidad política a Atenas lo antes posible con la formulación de leyes. Sin embargo, desde el inicio no cumplieron con las tareas básicas que se les habían encomendado pues “los elegidos para redactar las leyes [...] aplazaban continuamente el redactarlas y promulgarlas, y [en cambio] dispusieron al consejo y a las demás Magistraturas como les parecía”⁵⁷ y no sólo eso, sino que una vez que fueron ganando paulatinamente control sobre la ciudad, dos de ellos Esquines y Aristóteles, según nos refiere Jenofonte⁵⁸, convencieron al comandante Lisandro de que les enviara a un número de soldados con el fin de que el nuevo gobierno pudiera ser puesto en funcionamiento sin contratiempos. Una vez que éstos convencieron a Lisandro y tuvieron a una guarnición autorizada de soldados bajo su mando, así como la aprobación del líder de la misma escuadra, se dispusieron a actuar de manera despótica sobre los diversos ciudadanos atenienses, “detenían con ellos no sólo a los malos ciudadanos y a los humildes, sino incluso a quienes creían que no soportaban que se les dejase marginados”⁵⁹.

Esta situación trajo consigo cierto tipo de molestias e inconformidades entre los ciudadanos atenienses, incluida la de una figura de importancia que vuelve a hacer su aparición en este momento; es decir Terámenes. Terámenes comenzó a reprochar todas las injusticias que al recién nacido gobierno de los treinta, de cómo estos actuaban despóticamente, e incluso cómo su gobierno en el sentido estricto de la palabra no difería en mucho del que se tendría en una tiranía.

aunque no siendo adecuado intervenir directamente en la política se permitiera que los propios ciudadanos organizaran un comité o consejo para elegir a los siguientes gobernantes. Es precisamente de aquí que se pueda explicar el hecho de que los Treinta hayan sido elegidos casi de manera inmediata después de la rendición de Atenas. *Vid. Jenofonte, Helénicas, página 75.*

⁵⁷ *Ibidem.* Página 76.

⁵⁸ *Vid. Jenofonte, Helénicas, página 77*

⁵⁹ *Idem.*

Hemos de decir que como Terámenes en aquel entonces ya había desempeñado un papel importante como figura pública y de autoridad, los treinta temieron que éste les pudiera causar serios problemas o que incluso éste pudiera ser capaz de levantar al en su contra. Ante este temor generalizado por parte de los treinta, según refiere Jenofonte, organizaron un comité el cual tendría como objetivo elegir a tres mil personas para que desempeñaran cargos importantes dentro de la política ateniense y se repartiera en un mayor número de personas el poder⁶⁰. Así pues organizaron una lista y nombraron a tres mil personas con las cuales se gobernaría de mejor modo la ciudad. Sin embargo, los Treinta optaron como medida precautoria despojar a todos los ciudadanos, excepto los tres mil que habían elegido de todas sus armas, pues así evitarían un posible levantamiento por parte de los inconformes y aún si estos se alzaban en su contra, no conseguirían hacer gran cosa. Una vez tomadas estas medidas, los Treinta “con la idea de que ya podían hacer lo que quisieran, dieron muerte a muchos por enemistad, [y] a muchos [otros] por sus riquezas”⁶¹

Pese a que este grupo ya ejercía un enorme poder sobre los asuntos de la política y sobre los ciudadanos en general ya fuera por el uso de sus influencias, o bien por el uso de la fuerza, aún seguían viendo a Terámenes como un obstáculo del cual se tenían que librar si es que en realidad deseaban gobernar de forma plena, pues éste seguía condenando la forma en que éstos detentaban el poder. De hecho, podemos decir que tal fue el temor que Terámenes les inspiró a los treinta, que Critias no tuvo más alternativa que condenarlo a muerte de una manera despótica e injusta, pues pese a los argumentos convincentes que otorgó en su defensa, no pudo convencer a los miembros del jurado para evitar su ejecución⁶².

Una vez que los Treinta se deshicieron de su mayor obstáculo hasta el momento, nos dirá Jenofonte, siguieron dedicándose a cometer todo tipo de atropellos, a muchos ciudadanos “los sacaban de sus fincas para apoderarse de sus tierras. [Incluso muchos de los

⁶⁰ Tal y como ya había ocurrido anteriormente hace apenas algunos años con el gobierno de los cuatrocientos y la elección de los cinco mil, quienes detentaban ahora el poder optaron por llevar acabo nuevamente esta estrategia de repartición de poder, pues creían que con un número mayor de personas se podrían calmar los ánimos de los ciudadanos, además, todos los actos que cometieran de ahora en adelante bien podrían pasar desapercibidos más fácilmente, o no se les podría hacer responsable a ellos de forma tan directa como se hacía en esos momentos.

⁶¹ *Ibidem*, *Helénicas*, página 79.

⁶² Vid, Jenofonte, *Helénicas*, páginas 79-87 Para ver la forma en que fue acusado y condenado Terámenes pues ahí se ve de forma clara cómo es que se procedió a su condena y la forma despótica en que los treinta se desempeñaban en el gobierno.

ciudadanos que iban a refugiarse] al Pireo [también fueron detenidos ahí], llenaron Megara y Tebas de fugitivos”⁶³ después entraron un conflicto armado con File, en el que movilizaron a un gran contingente a caballería. Sin embargo, éstos no pudieron hacerse del lugar fortificado porque su primer ataque no tuvo éxito, y en la noche de ese mismo día, fueron atacados de manera imprevista por un contingente a manos del estratega Trasíbulo, quien había organizado la defensa de aquel lugar.

Debido a las complicaciones que habían tenido en File los Treinta, según refiere el autor, decidieron cambiar su blanco de ataque y apoderarse ahora de Eleusis en caso de que pudieran necesitar aquel lugar como un refugio⁶⁴. Para lograr su cometido estos engañaron a los habitantes del lugar de la siguiente manera.

Después de dar las órdenes pertinentes a la caballería vinieron a Eleusis Critias y el resto de los treinta. Pasaron revista..., declarando que querían saber cuántos eran y qué guarnición necesitaban como suplemento y ordenaron inscribirse a todos. Cada uno que se iba inscribiendo debía salir por una portezuela que daba al mar. Colocaron a los de caballería sobre la costa a los dos lados y a cada uno que iba saliendo los ayudantes lo esperaban. Cuando todos estuvieron apresados, ordenaron a Lisímaco, jefe de la caballería, conducirlos a Atenas y entregarlos a los once⁶⁵.

Mientras sucedían estos acontecimientos en Eleusis, Trasíbulo se organizó con ciudadanos de File y logró armar un contingente de aproximadamente mil hombres, y armados con lanzas, escudos, y otras armas marcharon para llegar al Pireo en Atenas. La noticia de esta movilización corrió de manera rápida hasta llegar a oídos de los Treinta, quienes nuevamente organizaron los miembros de la caballería para regresar y enfrentarse contra los de File.

Trasíbulo y su contingente se establecieron en Munica, una ubicación elevada un poco más allá del Pireo según da a entender Jenofonte en su escrito⁶⁶, y una vez ahí ambos contingentes entraron en batalla. En el encuentro dirá Jenofonte, murieron Critias, Hipomaco, Carmides, diez arcontes y setenta personas más que los acompañaban. Una vez que las tropas de Trasíbulo ganaron esa batalla y despojaron de las armas a los que

⁶³ *Ibidem, Helénicas*, página 87.

⁶⁴ *Vid. Jenofonte, Helénicas*, página 88.

⁶⁵ *Ibidem, Helénicas*, páginas 88-89.

⁶⁶ *Vid. Jenofonte, Helénicas*, páginas 88-89

acompañaban a los treinta, Cleótiro el heraldo del contingente de Files, les conminó por medio de un discurso a no apoyar más a los treinta, pues estos habían traído un mal muy grande a la ciudad, así como a varios de los que antes habían sido amigos y compañeros de armas a tal grado de que los Treinta “casi habían matado a más atenienses en ocho meses [que llevaban de gobierno] que todos los peloponesios en diez años de guerra”⁶⁷

Al día siguiente después del enfrentamiento nos dice Jenofonte, el grupo de los tres mil se puso a debatir respecto a lo que había tenido lugar un día antes, algunos pensaban que lo mejor era entregar a los treinta para que se les juzgara, otros por su parte pensaban que esta decisión no era necesaria. No obstante debían de hacer algo ante esa situación, por lo que se dieron a la tarea finalmente de sustituir a los treinta, pues de no haberlo hecho pudieron haber surgido nuevos conflictos y aún más grandes que el que acababa de tener lugar.

Ante esta decisión los restantes miembros de los Treinta se fueron a refugiar a Eleusis que aún estaba bajo su poder. Una vez instalados ahí, se dieron a la tarea de enviar embajadores a Lisandro, pues éste ya los había apoyado anteriormente con el envío de tropas para mantener el control de la ciudad. Los treinta nos dirá Jenofonte, le dijeron a Lisandro que la ciudad se había revelado y que ahora ya no deseaban más responder a sus órdenes. El comandante pensó que si hacía envío de tropas aún se encontraría en condiciones de apaciguar el reciente levantamiento, por lo cual envió un contingente por tierra y por mar al Pireo, que era el lugar donde se encontraban los inconformes y él mismo se dirigió Eleusis para corroborar cómo se había desencadenado tal situación.

Las tropas de Lisandro se pusieron en marcha hacia el Pireo y poco tiempo después los que yacían en aquel lugar se encontraron en serias dificultades. No obstante la movilización de tropas por parte de Lisandro hacia el Pireo no era un hecho que pasara fácilmente desapercibido, por lo que en poco tiempo el rey Pausanias se enteró de lo que ocurría en aquel lugar y decidió enviar un contingente para apoyar a los del Pireo, pues no veía con buenos ojos según nos refiere Jenofonte⁶⁸, el que Lisandro interviniera de manera tan

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Jenofonte nos refiere que Pausanias veía con ojos de envidia las acciones que cometía Lisandro, y no sólo eso sino que, tal y como lo hemos referido, le parecía un acto injusto el que éste participara directamente de las acciones políticas en Atenas por medio de la fuerza, pues probablemente su objetivo verdadero era el de tomar el control de la ciudad políticamente para hacerse después del dominio total de la misma.

directa en los asuntos de la política de Atenas, a no ser que éste deseara poner a la ciudad bajo su dominio.

Pausanias envió también un contingente para apoyar al movimiento rebelde, y una vez llegados al Pireo se dieron los primeros enfrentamientos. Sin embargo como no se deseaba entablar una contienda larga, y como no era propiamente una guerra que buscara hacerse del control de una zona en particular, se enviaron embajadores de ambos bandos para establecer los puntos que podían llevar de una vez por todas a la paz. Así pues, una vez que éstos estuvieron establecidos y que se depusieron las armas, dirá Jenofonte, Lisandro entabló un discurso con el fin de persuadir a que ya no se siguieran cometiendo las injusticias que se habían venido dando en los últimos meses, e invitó a que no se vieran ya como rivales o que las disputas por las cuales había iniciado el conflicto los enemistaran, sino a que compartieran un vínculo en común y que ahora se sometieran a las antiguas leyes para gobernarse con verdadera justicia.

Una vez concluido este discurso y habiendo sido despojados los Treinta del poder de forma permanente, las inconformidades y las revueltas que se habían estado suscitando en Atenas por fin llegan a su fin hacia el año 401.

Hay que decir, que si bien posteriormente se desatan otros conflictos bélicos y políticos, e incluso la propia ciudad de Atenas participa en nuevas batallas a las cuales hace alusión Jenofonte⁶⁹, es necesario que nos detengamos en este punto histórico, pues es aquí en donde podemos ver con mayor fuerza cómo es que se va dando el quiebre del poderío ateniense, a qué se debe la decadencia de la política en Atenas, e incluso en menor medida cómo es que hay cierta corrupción moral por parte de algunos ciudadanos o personas importantes.

Pasaré ahora a desarrollar en el próximo apartado los argumentos desarrollados por el filósofo, pues los ámbitos históricos que acabamos de referir nos serán suficientes para poder establecer posteriormente la relación que deseamos acerca del por qué Platón desarrolla su concepto del mal bajo determinados términos y cómo es que éste a su vez está

Para que esto no pudiera llevarse a cabo, Pausanias veía en el apoyo que podía hacer al Pireo una buena oportunidad para que Lisandro no se hiciera del control de Atenas, pues podría argumentar que Lisandro al intervenir de manera directa con el envío de tropas a Atenas, estaría faltando al juramento que antes había hecho de no participar de manera directa en la política de Atenas.

⁶⁹ Vid. Jenofonte, *Helénicas*, Capítulos III y IV.

formulado de determinada manera para responder a las necesidades históricas de su tiempo que acabamos de ver.

1.6) Las concepciones del Mal en el alma según Platón.

Cuando hacemos una referencia al estudio y teorización del mal en el pensamiento griego, solemos tener una serie de dificultades que varían en mayor o menor grado, según el autor o la doctrina filosófica desde la cual se quiera abordar el tema. A diferencia de lo que podríamos pensar, no todos los autores se han planteado de forma explícita en sus argumentaciones sobre el mal, sobre cuantos tipos pueden existir, o si se puede hablar de un único principio, bajo qué categorías y en relación a qué ámbitos es que se le puede concebir etc. Uno de los autores en quien podemos encontrar presente ésta problemática es Platón. Si bien, el filósofo hace algunas alusiones esporádicas sobre el mal en algunas de sus obras, como son, por ejemplo: *República*, *Fedro*, *Timeo*, *Fedón*, etc. Estas varían enormemente y parten de distintas concepciones y parámetros, en algunas ocasiones el concepto del mal al cual alude el autor, se aplica a ámbitos y aspectos concernientes al alma, en otras ocasiones al cuerpo, al comportamiento del ser humano, al conocimiento, e incluso, a un tipo muy particular de mal que se da en la constitución del estado ideal.

Son pues muchos los parámetros desde los cuales se mueve nuestro autor, y pocos los planteamientos y argumentos que nos permitirían construir una noción sólida, clara y única para poder decir que el concepto construido por Platón pueda quedar definido solamente bajo cierto tipo de términos y no otros. Es por eso, que haré en el presente apartado, una reconstrucción del mal a partir de tres puntos en particular: el Mal en el alma, el Mal en relación al estado y el Mal en ser humano, para poder construir a partir de estos puntos un esbozo general de la perspectiva que el autor podría haber tenido respecto al tema.

Para entender de forma general algunos de los planteamientos desarrollados por Platón en torno al mal y el alma, así como la manera en que se puede establecer una relación entre

ambos, es necesario que retomemos el mito del carruaje alado, que se encuentra presente en la obra del *Fedro*⁷⁰.

El mito cuenta de un carruaje alado conducido por dos corceles, uno bueno y otro malo, además de un auriga, que es el que se encarga de guiar a los caballos de la mejor manera posible, pues éste tiene como propósito, seguir a una hueste de dioses (doce en total) que se dirigen en una marcha celeste, a un festín en la cumbre de una bóveda celeste. La marcha está encabezada por Zeus, quien se encarga de dirigir y en poner orden a todas las otras huestes de dioses que se encuentran detrás de él. Conforme se avanza en la marcha, tanto los dioses, como las almas de los hombres, llegan a una cuesta muy empinada, en la cual, sólo los dioses pueden subir fácilmente por ella, pues sus caballos, a diferencia de los de los hombres tienen una única naturaleza (buena) pues son dóciles, mansos y serviciales. En contraposición, los caballos que guían los carruajes de los hombres son de una doble naturaleza: una buena y otra mala. Esto trae consigo que el auriga tenga grandes dificultades al querer dirigir a sus corceles, pues “el corcel que participa de la maldad es pesado, gravita hacia la tierra, y entorpece a los cocheros que no están bien entrenados”⁷¹, dando como resultado que no todos los aurigas puedan subir la cuesta, ni seguir adecuadamente a los dioses, pues en su desesperación por ascender y por doblegar al mal caballo, llegan a chocar contra otros carruajes, a tropezar, a desviarse de su objetivo e incluso a perder las alas con las que cuenta su carruaje, dando por resultado, lo que bien podríamos considerar una verdadera carambola entre los carruajes que siguen la marcha.

Cuando esto sucede, las almas dañadas por tan tremendo acontecimiento, se precipitan hacia a la tierra y reencarnan, según haya sido el grado de visión que hayan podido conseguir de esta realidad eterna e inmutable, ya sea o en un amante de la sabiduría o de la belleza, que es el que mayor grado de realidad que pudo llegar a percibir el alma, hasta el

⁷⁰ Si bien, inicialmente el diálogo emprendido por Sócrates y por Fedro trata sobre el tema del amor y se debate en términos muy generales, sobre qué es mejor, si estar enamorado y entregarse a las pasiones, o no estar enamorado y hacer lo mismo, siguiendo desde luego los argumentos de Licias. Una vez que Sócrates traslapa dicho tema al ámbito del alma, a partir del mito del carruaje alado, podemos comenzar a estructurar ciertas nociones que se tienen sobre el alma, cuáles son los males que se le pueden atribuir a ésta y en función de qué ámbitos es que se encuentran.

⁷¹ Platón, *Fedón. Fedro*, [Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández] España, Alianza Editorial, cuarta reimpresión, 2004, página 216.

grado más bajo que puede haber, que se le reserva al tirano que no alcanzó a observar ninguna parte de esa realidad⁷².

Son pues muy pocos, refiere el mito, los que alcanzan a divisar por escasos momentos la cumbre que tanto desean alcanzar, que no es otra cosa sino “donde reside [la] realidad, carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento, esa realidad que <<es>> de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento”⁷³. Los aurigas se empeñan tanto en alcanzar la cumbre cada vez que tienen oportunidad, pues una vez ahí, se encontrará la mejor vida posible, la eterna, la inmutable, la verdadera; es decir, la vida de los dioses “quedando libres de sufrimientos”⁷⁴ y si se mantienen constantes en su afán de alcanza la cumbre y superar de la mejor manera posible sus posibles caídas y encarnaciones en los cuerpos terrenales, se librarán, eternamente de los sufrimientos alcanzando así finalmente su objetivo.

Ahora bien, ya que hemos hecho una mención general del mito del carruaje alado hay que preguntarnos ¿Qué posible relación podemos establecer entre éste, el alma y el tema del mal? O bien ¿Qué tipo de abstracciones podemos deducir que pudieran servirnos para el desarrollo de nuestro tema? Para responder a nuestras preguntas, es necesario, atender la cuestión alegórica y metafórica que presenta en el fondo este mito.

La figura del carruaje alado, es empleada en el diálogo por Sócrates para hacer alusión, en mayor o menor grado, a tres de los componentes más característicos que hay en el ser humano, las pasiones, el cuerpo y la razón.

A las pasiones, se les suele relacionar, siguiendo la interpretación más común de este mito, con el caballo negro, en medida en que al igual que éste último, la naturaleza que es propia de las pasiones se suele caracterizar por ser rebelde, atrabancada e intempestiva, no importando las consecuencias que esto pudiera acarrearlos. En relación al caballo blanco,

⁷² Es importante aclarar en este punto, que son nueve grados a los cuales alude el mito del carruaje alado, éstos se organizan de forma descendente, encontrándose en el grado mayor el filósofo, después el rey, luego el político o un administrador de hacienda o un negociante, les sigue un maestro de la gimnasia y un médico, luego un adivino, un poeta, un artesano y un labrador, luego el sofista y finalmente el tirano. Sin embargo, si se desea conocer a mayor detalle, estos grados, se debe de consultar las páginas 218 y 219 del *Fedro*.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Ibidem*. Página 219.

se le suele establecer una asociación con la parte racional del ser humano, pues el caballo es dócil, prudente, se deja guiar y además, sabe a la perfección, que es lo que más le conviene y hacia dónde es que se tiene que dirigir para lograr cumplir con su objetivo. Finalmente, en relación al auriga, la interpretación más común que se le suele atribuir, también suele estar con la parte racional que guía a ambos corceles y al carruaje a su objetivo.

De estas tres interpretaciones diferiremos con la últimas dos, pues considero que el caballo blanco puede ser no sólo una representación alegórica de la parte racional del ser humano, sino también una representación del alma misma. Si nos ponemos a pensar con detenimiento, la descripción del caballo dócil, manso y de buen guiar, bien se asemeja en gran medida, a ciertos atributos que tiene el alma intelectual vista desde una argumentación platónica⁷⁵. Al igual que como sucede con el caballo blanco del mito que se deja guiar hacia su objetivo, el alma intelectual, también se sabe conducir fácilmente hacia lo que le conviene y se encamina sin demora a realizar su objetivo. No es, creo yo, que el caballo blanco represente metafóricamente solamente la parte racional del ser humano, como se ha solido creer, sino la parte más noble y excelsa que tiene el ser humano en sí mismo, que no es otra cosa sino el alma racional.

Ahora bien, en relación al auriga, habremos de decir que es más viable que sirva como representación metafórica por medio de la cual se pretenda dar cuenta del cuerpo mortal que posee todo ser humano, que sólo de la parte racional de éste. Si reflexionamos un poco más sobre el asunto, hace falta incluir en el mito ésta parte constitutiva del ser humano, pues ya se tiene representado al mal por medio de las pasiones, los arranques y los desenfrenos que son propios de la naturaleza del caballo malo, como la parte más noble, dócil y racional que hay en el ser humano, la cual está representada por el otro caballo. Es necesario pues, completar una visión tripartita del ser humano que dé cuenta no sólo de los antes mencionados, sino del vehículo por medio del cual éstos se hacen presentes. El auriga, desde una interpretación personal, es más que la simple representación de la parte racional del ser humano que dirige a ambos caballos, es el vínculo, por medio del cual,

⁷⁵ Me refiero en este punto, a uno de los tres tipos de almas existentes en la argumentación de Platón; es decir, la intelectual, a la cual se alude en la obra del *Timeo*. Dicha alma, busca alcanzar la felicidad por medio de la razón, es moderada y sabe que es lo mejor para ella; de hecho, el propio Sócrates refiere en una parte del diálogo que es por medio de tipo de alma, que podemos ser partícipes con la divinidad

tanto las pasiones como la racionalidad, se disputan el control y se pueden hacer presentes en el mundo.

Si aceptamos ésta interpretación y continuamos profundizando en el mito, podemos deducir otro elemento que nos servirá para comenzar a establecer la relación que buscamos sobre la noción del mal con el alma, y ese es precisamente la naturaleza del caballo malo. Habíamos dicho anteriormente que este tipo de caballo representa, metafóricamente hablando, las pasiones, los arrebatos y los temperamentos que son propios del ser humano, de ahí que se le pueda describir con una naturaleza arisca, tosca y que su conducción sea difícil. A esta descripción, el mito añade que el caballo suele conducir al auriga hacia abajo, hacia la parte terrenal y no a la parte celeste donde debería de dirigirse y que por los constantes intentos de éste por lograr tal encomienda, es que no permite ver al auriga lo que debería.

[El auriga] a veces se alza, a veces se hunde, y por culpa de la fogosidad de los caballos ve unas cosas [de la realidad verdadera] y otras no [...] [así pues, por este tipo de cuestiones] se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas [o por la fogosidad de los caballos, algunas almas quedan] cojas muchas con las plumas quebrantadas, y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de ahí sin haber sido iniciadas en la contemplación del ser⁷⁶

De todo esto, se puede decir, que las pasiones, los sentimientos y los arrebatos sin control a los cuales puede ser susceptible el ser humano, bien pueden ser considerados como un tipo muy particular de mal para el alma, pues la arrastran consigo a un lugar que no le es conveniente, tal y como ocurre cuando el caballo malo arrastra al caballo bueno hacia la tierra al estar atados los dos al mismo carruaje. Así pues, se puede deducir, que si no se controlan de forma adecuada las pasiones por medio del cuerpo, éstas podrían arrastrar al alma, a un sitio contrario a su naturaleza, a fijarla indefinidamente en el ámbito terrenal, ya sea con cada caída que el auriga sufre al estar su alma en la divinidad y no saber conducir bien una parte de sí mismo hacia donde realmente debe, o bien, en el ámbito terrenal al autoencadenarse y a preferir un lugar que no es sino, en palabras del propio Platón, una copia, una sombra o un reflejo de la auténtica realidad.

Hay un elemento más, al cual es necesario que hagamos alusión de manera en nuestro apartado, pues puede darnos un engarce un poco más sólido, tanto a la interpretación que hemos tratado de elaborar del mito, como de la relación que deseamos establecer entre éste

⁷⁶ *Ibidem*. Páginas 217-218.

y el mal en el alma, y ese es la posible metáfora que se desprende de la cuesta que los aurigas deben subir.

Desde un punto de vista personal, me parece que la cuesta arriba juega un papel predominante en el mito del carruaje alado, pues ésta representa al igual que el caballo malo, otro obstáculo que el auriga debe de superar, pues éste no sólo debe de ejercer control sobre el caballo malo e imponer su voluntad, también debe de ser constante en ese tipo de andar, pues la cuesta es empinada y alta, y no sabe en qué momento pueda complicársele tanto el seguir subiendo, como el que el caballo pueda rebelársele. Me parece que la cuesta se puede asociar, metafóricamente hablando, con la vida todo ser humano. No basta, tal y como lo haría el auriga inexperienced, lograr el control del caballo malo por unos instantes, cuando aún le hace falta por subir gran parte de la cuesta y corre el riesgo de perder las riendas y el control del carruaje en cualquier momento. Me parece pues, que el mito deja entrever cierto tipo de comportamiento que el ser humano tiene que tener en el largo andar de la vida, si es que desea conseguir realmente su meta, y eso es la constancia y la fortaleza, pues aquel que no tenga una u otra, tarde o temprano se verá en dificultades de continuar de manera adecuada por el camino de la vida, y correrá el riesgo de caer nuevamente al plano terrenal, tal y como le sucede al auriga que no supo mantener su voluntad adecuadamente por todo el recorrido y que se dejó vencer al final por la briosidad del caballo malo.

Si concordamos con esta interpretación, habremos de decir entonces que hay otro tipo de males que se relacionan con el alma y que le son dañinos, los cuales se dan en la falta de fortaleza y constancia que el ser humano puede tener a lo largo de su vida para alcanzar su verdadero objetivo que es en el sentido de la máxima platónica, la contemplación del Ser.

Si bien, este tipo de males no tienen una relación tan directa como lo son las pasiones y los sentimientos sin control, que pueden arrastrar al alma y fijarla en el plano terrenal, estos también son igualmente dañinos para ella, pues pueden hacer que esta hierre de igual manera, antes de que pueda concretizar su objetivo.

Ahora bien, mediante la abstracción que acabamos de realizar y en base a lo visto anteriormente, podemos argumentar que existe otro tipo de mal que puede afectar al alma, y

ese es, términos generales, el propio cuerpo. El cuerpo puede ser considerado como un tipo de mal muy particular que puede perjudicar al alma bajo determinados parámetros⁷⁷, pues el cuerpo es en donde se dan todo tipo de emociones, sentimientos, arrebatos y actos de intemperanza, los cuales pueden ser capaces de desviar al alma de su objetivo en el camino de la vida, además, gracias al cuerpo, es que muchos prefieren rechazar la búsqueda de la contemplación del Ser (la cual en una máxima del pensamiento platónico debería de ser la meta de todo ser humano) y tienden a sustituirla en cambio por una vida terrenal con todos los placeres que ésta conlleva, pues les son más inmediatos y falsamente satisfactorios, eso sin mencionar el hecho, de que el cuerpo es susceptible a flaquezas y debilidades, las cuales, como ya acabamos de ver, también pueden tambalearnos y alejarnos igualmente de lo que debería de ser nuestra verdadera meta.

Es tal vez por este motivo que una vez terminado el mito del carruaje alado, en el *Fedro* se hace una breve mención al cuerpo de forma despectiva y se le asocia como un tipo de mal para el alma “en aquella época en que en compañía de un coro feliz teníamos ante la vista un beatífico espectáculo, mientras íbamos, nosotros en el séquito de Zeus y los demás en el de los restantes dioses[...] contemplábamos [las cosas] en su puro resplandor, puros y sin la señal de ese sepulcro que ahora llevamos a nuestro alrededor y llamamos cuerpo, estando en él encarcelados como la ostra en su concha”⁷⁸

Esta concepción también la podemos encontrar en algunos fragmentos del *Fedón*. El propio Sócrates al entablar una diálogo con Simmias y Cebes en torno al alma, plantea ciertas percepciones que apoyan la idea que hemos tratado de establecer; es decir, la de percibir al cuerpo como una clase de mal para el alma. Esto lo podemos constatar en los siguientes fragmentos:

Mejor es cuando [no perturba al alma] ninguna de estas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que, mandando de paseo al cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con [el cuerpo] aspira a alcanzar la

⁷⁷ Hay que tener cuidado de no relacionar al cuerpo con el mal, más allá del ámbito y los parámetros antes mencionados, pues en otros escritos Platón deja entrever, que un cuerpo bien moderado y educado, puede ser considerado también como algo bueno y puede proporcionar ciertos bienes, esto desde luego con otro tipo de enfoque y de argumentación, tal y como la que encontramos presente, por ejemplo, en el diálogo del *Filebo*, en donde se problematiza y se argumenta, cuál tipo de estado entre el cuerpo y el alma (situación armónica) puede proporcionar al ser humano una vida feliz.

⁷⁸ *Ibidem*. Página 222.

realidad[...] ¿Y no siente en este momento el alma del filósofo un supremo desdén por el cuerpo, y se escapa de él y busca quedarse a solas consigo misma?⁷⁹

[Y cuando el ser humano trata de buscar el conocimiento de las cosas] ¿No haría esto de la manera más pura aquel que [buscara] cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo convencido de que éste perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y la sabiduría, cuando tiene comercio con ella?⁸⁰

Mientras tengamos cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. [Pues] en efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato.⁸¹

Si nos apoyamos en la interpretación que vinimos desarrollando del mito del carruaje alado y nos apoyamos en otros elementos que se desarrollan en el *Fedon*, como por ejemplo, los fragmentos que recién acabamos de citar, podemos identificar hasta el momento, en torno a la línea del pensamiento platónico, al menos tres tipos de males que se pueden relacionar con el alma. En primer lugar, como ya dijimos antes, tenemos a los sentimientos, las emociones y todo el conjunto de arrebatos y temperamentos que se pueden dar en el ser humano. En segundo lugar, podemos referir a la pérdida de convicción y de fortaleza que se puede sufrir a lo largo de la vida para concretizar el objetivo verdadero de cada uno de nosotros que es la contemplación del Ser. En tercer lugar, podemos hacer mención al propio cuerpo, el cual es considerado no sólo una cárcel para el alma, sino como un verdadero obstáculo a superar y tal vez el mayor, pues en él se dan todos los males antes dichos y es gracias a éste que el alma se puede precipitar hacia las cosas terrenales y ser confundida con facilidad. A los tipos de males antes mencionados, habremos de agregar uno más, la ignorancia, la cual parece ser un tipo muy particular de mal, pues ésta parece fungir como un elemento que oscurece la percepción del alma sobre el verdadero conocimiento. Esto se puede percibir con cierta fuerza si desarrollamos una interpretación de la alegoría del sol, de la caverna y conjuntamos ciertos planteamientos y concepciones que se desarrollan en el libro IV de la *República* y de forma particular, los concernientes al capítulo VI y VII.

⁷⁹ *Ibidem*. Página 47.

⁸⁰ *Ibidem*. Página 48.

⁸¹ *Ibidem*. Página 49.

Pasaremos ahora a abordar de manera breve el tema, tomando como base inicial la alegoría del sol y la percepción que Sócrates desarrolla sobre la misma para comenzar a construir posteriormente una noción del mal basada en ese sentido y relacionándola con el alma.

1.7) Acerca de la ignorancia como una clase de Mal y su relación con el alma.

En el capítulo VII del libro de la *República*, Sócrates comienza a exponer a Adimanto y a Glaucón, la necesidad de conocer lo que denominará el vástago del Bien⁸² pues “el Bien es el objeto de estudio supremo, a partir del cual todas las cosas se vuelven justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”⁸³ además el bien es aquello “que toda alma persigue y por lo cual hace todo”⁸⁴. Siendo pues el bien lo más anhelado por el alma, es necesario conocer acerca de éste, o al menos alguna parte de éste que nos permita concretizarlo de una mejor manera.

Sócrates nos dirá que para realizar dicho estudio, es necesario tomar en cuenta, los dos tipos de cosas que hay en este mundo: las cosas que son vistas pero no pensadas y las ideas que son pensadas pero no vistas⁸⁵. Las primeras se las puede aprehender solamente con los sentidos y no se necesita de otra cosa que sirva como intermediario para hacerlo. Pero a las segundas, las cuales son más importantes, hace falta algo más que los simples sentidos para poder aprehenderlas adecuadamente. Para aclarar un poco sobre ésta cuestión, Sócrates recurre a la alegoría de la vista y del Sol, pues en ella se plantea cómo por medio de los sentidos las cosas vistas pero no pensadas, pueden ser comprendidas, y que es lo que hace falta para aprehender respecto a las cosas que son pensadas pero no vistas.

⁸² Sócrates dice a Adimantio y a Glaucón en una parte del capítulo VI, que es necesario conocer la idea del Bien, pero no del Bien en sí, pues su estudio requeriría un gran esfuerzo para el cual no se cree preparado, sino en una aproximación a una noción que bien podríamos llamar general entorno a este (sobre lo justo, lo bueno y lo bello), pues resulta provechoso el saber de este tipo de cuestiones en la formación del mejor Estado posible.

⁸³ Platón. *República, Diálogos, Libro IV*, [Introducción y notas de Conrado Eggers Land] España, Editorial Gredos, 2003, página 327.

⁸⁴ *Ibidem*. Página 328.

⁸⁵ Aquí Sócrates se refiere, por un lado, a las cosas pertenecientes al mundo de la materia, al mundo de lo tangible, el cual se puede ver o percibir pero no se puede abstraer un conocimiento concreto, pues su existencia en un sentido ontológico no es sino una mera sombra de una realidad superior; por otro lado, Sócrates hace referencia a las cosas ininteligibles que no pueden ser vistas o percibidas por los otros sentidos, pero sí por el pensamiento y de las cuales se puede abstraer un conocimiento concreto.

-Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?

-Por medio de la vista

-En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?

-Sí

-Pues bien, ¿has advertido que el artesano de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?

-En realidad, no

-Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?

-No, nada

-...

Pero, al poder de ver y de ser visto ¿no piensas que le falta algo?

-¿Qué cosa?

-Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.

-¿A qué te refieres?

- A lo que tú llamas luz

-Dices la verdad.

-Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable.

-Está muy lejos de no ser estimable.

-Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

-Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.

-...

-Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce –lo que llamamos ojo- son el sol.

-Pero es más afín al sol, pienso, que los órganos que conciernen a los sentidos.

-Con mucho.

-Y la facultad que posee ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?

-ciertamente

- En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.

-Así es.

-Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado, análogo a sí mismo. De éste modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de su inteligencia, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

-¿Cómo? Explicate.

-Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

-Efectivamente.

- ...

-Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve en lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá y da la impresión de no tener inteligencia.

-Eso parece, en efecto.

Entonces. Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien[...]⁸⁶

Podría parecer un poco confuso relacionar el presente diálogo con el concepto del Bien al cual al quiere llegar Sócrates, y más aún con la noción del Mal y el alma al cual nosotros queremos arribar, pues no parece existir una conexión directa entre ambos temas. Para ello, es importante elaborar una serie de pasos que nos permitan ir deduciendo cada una de las cuestiones que son de nuestro interés. En primer lugar, lo que debemos de hacer, es plantear una interpretación en torno a esta alegoría, para mostrar la cuestión de fondo a la cual quiere hacer mención el propio Sócrates, que no es otra cosa que el conocimiento y su relación con el bien, una vez establecida dicha relación podremos deducir un planteamiento contrario a éste, que pueda ser relacionado con el Mal, y de forma particular, con el mal al cual puede ser susceptible el alma.

El relato de la vista y el ojo, puede ser entendido como una metáfora que plantea las formas en que solemos conocer y aprehender las cosas de este mundo, las llamadas visibles pero no pensables, que no son otra cosa sino las cosas materiales y todo lo perteneciente a este mundo, y las de las llamadas cosas no vistas pero pensadas, las cuales pertenecen al ámbito de la inteligencia, del conocimiento, o bien del *Logos*. En relación a las primeras, las cuales denominaremos de primer género, podemos conocerlas por medio de los sentidos y no nos

⁸⁶ *Ibidem*. Páginas 331-333.

es necesario algún otro ámbito para poder comprenderlas, su conocimiento nos es más directo por decirlo de alguna forma, e incluso más simple, de ahí que en el diálogo, Sócrates le refiera a Adimanto sobre éste género de cosas lo siguiente.

-Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?

-Por medio de la vista.

-En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?⁸⁷

La alusión que hace del uso de los sentidos se da para explicar de forma general cómo conocemos las cosas en el mundo tangible.

Ahora bien, respecto a la interpretación que se puede hacer en el diálogo, del que denominaremos segundo género de cosas (las pensadas pero no vistas). Podemos decir que la metáfora que existe de fondo está relacionada con la forma en que se conocen las cosas pertenecientes al mundo de las ideas, de lo intangible, así como el ámbito que es necesario para que podamos tener el conocimiento de este tipo de cosas.

El ojo al cual alude Sócrates en la alegoría no es más que una representación del alma, que trata de captar las cosas pertenecientes al mundo de las ideas, como pueden ser, por ejemplo: La idea del Bien, del Conocimiento, de la Justicia, del Amor, de la Belleza etc. Este tipo de entidades, están representadas en el relato por medio de los objetos que la vista trata de percibir así como por los colores que éstas poseen, los cuales no son otra cosa sino características de cada una de estas entidades que los definen. Ahora bien, en lo que respecta a la luz, podemos decir que hay una metáfora que da cuenta de la necesidad que tiene el alma de la inteligencia para poder captar este género de cosas, pues al igual que sucede con el ojo que no puede ver nada sin la ayuda de la luz, el alma igualmente, no puede captar ninguna de estas entidades sin la ayuda de la inteligencia.

Este tipo de interpretación la podemos constatar, si atendemos a un fragmento del diálogo citado que dice lo siguiente. “[Si no] se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán

⁸⁷ *Ibidem*. Página 331.

invisibles”⁸⁸. Así pues podemos decir, que tal y como ocurre con la vista y la luz, el ser humano solamente podrá ser capaz de conocer las cosas pertenecientes al mundo intangible; es decir, del mundo de las ideas, siempre y cuando tenga como auxilio y guía, la luz de la inteligencia, pues ésta última funge como un intermediario entre el alma y el propio conocimiento.

Hasta ahora, hemos podido desarrollar *grosso modo*, en qué consiste cada uno de estos géneros, así como que ámbitos son necesarios para que se dé el conocimiento en cada uno de ellos (en las cosas vistas pero no pensadas, en donde el conocimiento se da por medio de los sentidos, y el de las cosas pensadas pero no vistas, en donde el conocimiento se da por medio del alma y por mediación de la inteligencia). Ahora bien, de estos dos géneros habremos de decir que el segundo, el de las cosas pensadas pero no vistas, tiene un carácter de mayor importancia, pues el conocimiento que nos puede brindar resulta ser mucho mayor, pues el alma por mediación de la inteligencia, participa directamente del conocimiento de las cosas superiores, inmutables, verdaderas y eternas; es decir, de todas aquellas pertenecientes al mundo de las ideas, siendo esto así ¿cómo no podríamos asociar la inteligencia con el Bien, si ella misma posibilita la obtención de un conocimiento auténtico de las cosas? De ahí que el propio Sócrates diga en una parte del diálogo que “[todo aquello] que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, [le pueda ser referida] la Idea del Bien”⁸⁹. Es precisamente por este motivo que el filósofo logra percibir la inteligencia como el vástago del Bien y establecer ese tipo de relación, pues es gracias a la mediación que ésta logra con el conocimiento, que el alma puede aprehender acerca de las cosas de este género superior.

Ya hemos podido establecer qué es lo que se concibe como el vástago del Bien, porqué motivo se percibe de esa forma, y cuál es su relación con el alma. Siendo esto así, ahora nos encontramos en condiciones de elaborar, bajo estos mismos parámetros, una noción muy específica de mal y de cómo es que se puede dar en relación con el alma, la cual sin duda alguna se encontrará bajo los parámetros de la ignorancia y la imposibilidad de ésta última

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Ibidem, República IV, página 333.*

de acceder o participar del propio mundo de las ideas, que es en suma, el estrato de las entidades y realidades más altas.

Difícilmente puede haber un mal más grande para el alma bajo esta concepción, que el encontrarse sumergida en la ignorancia, pues ésta queda imposibilitada para participar del conocimiento superior de las cosas, no puede ver las realidades más elevadas y verdaderas, su perspectiva y formulaciones acerca de las cosas, de los entes y de la realidad misma, quedan reducidas a las simples aprehensiones que elabora de forma más directa.

La ignorancia puede sumergir al alma en completa oscuridad, entenebrecerla un poco, o bien solamente nublar un poco su vista. Sin embargo, independientemente del grado en que ésta pueda perjudicar al alma⁹⁰, se le puede seguir considerando propiamente como un mal, pues obstaculiza la adquisición de un conocimiento verdadero, e incluso en un sentido más amplio, del propio Bien del cual es capaz de participar el alma. Pues como vimos anteriormente, el alma es capaz por mediación de la inteligencia, de participar del conocimiento superior de las cosas, y una vez adquirido éste, del propio Bien. Pero si la ignorancia, siendo lo opuesto a la inteligencia, tiende a obstaculizar este tipo de conocimiento, habremos de deducir entonces que ésta también imposibilita al Bien, en medida en que anula al alma la adquisición de este elemento. Siendo esto así ¿cómo no puede ser considerada la ignorancia como un mal para el alma?

La idea a la cual acabamos de hacer mención, parece reforzarse de forma sutil, si atendemos a dos pequeños fragmentos de la *República* en los cuales el propio Sócrates dice lo siguiente. “sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.”⁹¹ “cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad,

⁹⁰ Es importante hacer una aclaración en este punto, pues no existe un solo tipo de ignorancia, como veremos más adelante apoyándonos en el mito de la caverna, existen lo que podríamos considerar distintos niveles o grados de la misma, los cuales se perciben en mayor o menor fuerza, según sea el tipo de conocimiento que tengamos de las cosas y de lo verdadero que éste pueda ser. Entre más verdadero y próximo sea el conocimiento en relación al mundo de las ideas, menor el grado de ignorancia, y viceversa, a menor conocimiento del mundo de las ideas, mayor es el grado de ignorancia que se tiene.

⁹¹ *Idem.*

que nace y perece, entonces [el alma] opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí a allá, y da la impresión de no tener inteligencia.”⁹²

En el primero de los fragmentos, podemos constatar de forma metafórica, cómo es que el alma cuando no tiene ayuda de la inteligencia ni del conocimiento, es incapaz de captar con claridad las cosas, las percepciones que ésta elabora, le resultan oscuras, confusas y débiles. En relación al segundo fragmento, podemos interpretar que es lo que le sucede al alma cuando ésta vuelve su aprehensión hacia un objeto distinto del de la inteligencia y el conocimiento superior, y lo sustituye por un conocimiento del mundo de la materia, de las cosas perceptibles, o bien, retomando las mismas palabras del fragmento antes citado, de las cosas que nacen y perecen. El alma simplemente tiende a errar, sus percepciones y aprehensiones son confusas y difíciles de percibir, pues se encuentra sumergida en un ámbito de ignorancia y de un conocimiento que no es verdadero si se le compara con el que le puede ofrecer el mundo de las ideas.

Probablemente la interpretación y reconstrucción que se elaboró a partir de la alegoría del ojo y la luz, dé cuenta de una forma muy somera y simple una concepción del Mal en torno al alma, así como su relación con esta última. Sin embargo, para dotar con mayor fuerza la concepción que comenzamos a desarrollar, recurriremos a abordar ahora el mito de la caverna, pues al igual que la alegoría anterior, ésta también puede brindarnos cierto auxilio, a partir del desarrollo e interpretación de ciertas metáforas en la historia, las cuales perciben, en términos más concretos a la ignorancia como un mal para el alma, vista desde los parámetros del acceso al conocimiento superior de las cosas.

1.8) El mito de la caverna y la metáfora de la ignorancia como un Mal para el alma.

En el capítulo VII del libro IV de la *República*, Sócrates entabla un diálogo con Glaucón, que tiene por objetivo preguntarse acerca de las percepciones que tenemos en torno al conocimiento, así como de las falsas aprehensiones que podemos tener del mismo, las cuales nos son dadas o bien por la educación, o por la falta de la misma. Para comenzar a

⁹² *Idem.*

problematizar en torno a esta cuestión, Sócrates recurre a hablar acerca del mito de la caverna.

Dicha historia, hace mención, grosso modo, a un grupo de hombres que viven en una cueva, cuya entrada se encuentra abierta y completamente iluminada por la luz. Sin embargo, los hombres que moran en ella, se han encontrado encadenados desde niños tanto del cuello como de las piernas, de modo que no les es posible moverse, con libertad, ni siquiera del cuello, pues el grillete les impide girar la cabeza adecuadamente. Estos hombres sólo pueden percibir lo que hay frente a ellos, lo cual, según refiere Sócrates, es una gran pared o tabique que bien podría parecernos una pantalla, que refleja todo lo que pueda estar detrás de éstos hombres. Ahora bien, en la parte posterior a ellos, se encuentra una luz, que ilumina todas aquellas cosas que éstos no pueden ver directamente y que sólo son capaces de percibir, gracias al muro, como meras sombras que el fuego se encarga de iluminar. Estos hombres comienzan a hacer todo tipo de comentarios sobre las sombras que ven en el muro, pues ellos creen que en verdad pueden elaborar afirmaciones verdaderas sobre éstas, sin darse cuenta que lo que afirman o niegan de las cosas que ven, no son sino en realidad, una sombra de los verdaderos objetos. Lo mismo les ocurre cuando se deja escuchar algún sonido en la cueva, los hombres que se encuentran adelante, creerán que las sombras que ellos perciben en el muro son las que causan los sonidos que escuchan, sin darse cuenta que los sonidos son ocasionados por otros hombres que se encuentran más atrás de ellos y que éstos no pueden ver debido a las cadenas.

En la parte final del relato, Sócrates dice que para que los hombres puedan ser realmente desengañados de las percepciones a las cuales les ha sometido su condición de encadenamiento, necesitan ser liberados de sus grilletes y cadenas, pues una vez que ocurra esto, podrán deambular por la cueva y ver con claridad lo que antes no podían, lo cual les generará una perspectiva totalmente diferente de las cosas, una que irá siendo cada vez más compleja y más clara. Pues conforme estos vayan percibiendo más allá del ámbito donde se encontraban encadenados y se vayan aproximando más hacia la luz, podrán ir conociendo cada vez más y más, podrán mirar primero a los objetos que se encontraban detrás de ellos. Después irán subiendo poco a poco a otros niveles de la cueva, hasta que finalmente se puedan topar con la mismísima luz del día, la cual, si bien los deslumbraría,

con el paso del tiempo les brindará una perspectiva más completa de las cosas que antes no podían percibir. E incluso les permitiría divisar el funcionamiento de todo lo que está más allá de la cueva, liberándolos así de la oscuridad a la cual estuvieron sometidos.

Ahora bien, en lo que respecta a la interpretación de la caverna, hemos dicho que ésta puede ser entendida por medio de alegorías que se desprenden en lo que simbolizan para el filósofo la cueva, las cadenas, la oscuridad y finalmente el sol y la liberación del ser humano de sus cadenas.

Cada una de las partes del relato va dando cuenta de las formas en que el ser humano es capaz de percibir el mundo, de conocerlo y de elaborar abstracciones de él. La cueva por ejemplo, debe de ser entendida como una representación del plano existencial en el que todos nos encontramos, el plano material, el terrenal, del cual solamente somos capaces de elaborar pequeñas y débiles abstracciones, pues nuestra propia conducción y relación con el conocimiento verdadero, nos impide formular algo más concreto y cercano a la verdad. En relación a las cadenas y la oscuridad podemos decir que éstas tienen una estrecha vinculación con el punto que estamos desarrollando, pues representan metafóricamente hablando, las limitaciones del ser humano y la ignorancia que suele haber en él, al considerar falsamente algo verdadero y al creer que tiene un conocimiento certero de las cosas, cuando no recibe más que una pequeña y difusa parte de lo que en realidad son. A esto, habremos de añadir otra metáfora que se puede desprender cuando los miembros que habitan en la cueva, consideran tanto su encadenamiento, como la oscuridad, ámbitos totalmente naturales del mundo en el que viven, y no terminan por darse cuenta del sometimiento, ni de la tiniebla a la cual están presos. De aquí que podamos deducir que las cadenas también pueden ser vistas como un símbolo de autoaceptación a la ignorancia, pues al no querer participar del conocimiento mayor de las cosas, se cae automáticamente a las sombras y al ámbito de la ignorancia que ésta trae consigo, la cual se hace presente en el relato por medio de la oscuridad en la cueva. De hecho, podemos constatar nuestra interpretación en una pequeña parte del diálogo entre Sócrates y Glauco, cuando el primero pone un ejemplo acerca de lo que le ocurre a un hombre que ha visto la luz y regresa a la cueva para decir a los demás acerca de lo que ha podido percibir.

Si [ese hombre que ya antes había salido de la cueva] descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

-Sin duda.

-Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento sus cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado, y se acostumbraran en un tiempo breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se habría estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

-Seguramente.⁹³

Mediante este pequeño ejemplo, podemos ver cómo la ignorancia representa un mal para el alma, e incluso, en un sentido más profundo de las cosas, para el ser humano en la vida terrenal, pues la ignorancia confunde al alma y a los propios individuos, que abandonan la búsqueda de un conocimiento superior de las cosas, para atenderse en mayor medida a las abstracciones que éste plano de existencia puede ofrecerles, ignorando o incluso tachando de poco cuerdas, a aquellas personas que han podido divisar gracias a la luz un conocimiento superior de las cosas. Ahora bien, en relación a este punto que habíamos dejado al abandono (el referente a la luz) habremos de decir que la metáfora que se puede desprender de la liberación del ser humano de sus cadenas y de su ascenso paulatino de la cueva, debe de ser entendida como la lucha que cada uno de nosotros debe de emprender para liberarse de las cadenas de la ignorancia, así como de las abstracciones que solemos creer que son conocimiento verdadero. Debemos de llevar a cabo un proceso que nos permita ir escalando paulatinamente hacia el conocimiento verdadero de las cosas, aquel que se encuentra en el mundo de las ideas y que es el más verdadero de todos, conforme vayamos subiendo en el grado de conocimiento, las cadenas y los grilletes que metafóricamente atan al ser humano, comenzarán a desaparecer liberándonos así de toda oscuridad, incertidumbre o duda que pudiéramos llegar a tener.

Hemos de terminar la parte concerniente al alma y a la ignorancia, diciendo que ésta última puede ser considerada propiamente como un ámbito concerniente al Mal, pues ésta propicia un alejamiento del conocimiento verdadero de las cosas, así como del propio Bien, del cual el ser humano es capaz de participar por medio de su llamado vástago (el conocimiento) tal y como habíamos abordado en una parte del presente apartado. De hecho, podemos decir, a

⁹³ *Ibidem, República IV*, páginas 342-343.

diferencia de lo que habíamos tomado inicialmente en consideración, que la ignorancia, no sólo puede ser considerada un mal para el alma, sino también un mal concerniente al ámbito de la vida terrenal, pues la ignorancia se da en éste plano, y va creciendo según sea el alejamiento que el ser humano vaya teniendo en relación con las cosas más verdaderas y bellas, que son, en palabras del propio Sócrates, las cosas pensadas pero no vistas, es decir, las pertenecientes al mundo de las ideas.

Haciendo una recapitulación del presente apartado, hemos podido ver, cuáles son los ámbitos que pueden ser considerados como males para el alma, los cuales podemos enunciar cuatro principales.

- 1). Los sentimientos, emociones y todo tipo de arrebatos sin control, los cuales en un sentido general, acarrear problemas al alma.
- 2). La pérdida de convicción y de fortaleza, de la cual surge un desinterés para concretizar el objetivo de la vida, que en términos de la línea del pensamiento de Platón es la contemplación del Ser, lo cual es el máximo bien al cual podemos aspirar.
- 3). El cuerpo, el cual puede ser un obstáculo para el alma, pues la ata a cuestiones y placeres que son propios del ámbito terrenal, la tienta y la fuerza a reencarnar varias veces alejándola del ámbito divino al cual ésta pertenece en realidad.
- 4). La ignorancia, la cual puede encadenar al alma mediante la ausencia de un conocimiento superior de las cosas, privándola de participación con el Bien, pues la desvía y la hace que se concentre en conocimientos inferiores que son oscuros, confusos y de los cuales no puede obtener algo verdadero pues éstos no son conocimientos verdaderos e inmutables si se les compara con los pertenecientes al mundo de las ideas.

Si bien, las nociones que pudimos elaborar en torno al Mal, pueden ser consideradas muy amplias, aun cuando se encuentran en referencia solamente al alma, no debemos olvidar el hecho de que dichos planteamientos se basaron en la interpretación de simples alegorías, en las metáforas que se pueden desprender de las mismas, así como en algunos planteamientos, mediante los cuales, el filósofo deja entrever de forma sutil, ciertas nociones acerca del mal, pues como dijimos al inicio de la nota aclaratoria, en Platón no

hay una única argumentación que nos permita seguir un camino de manera adecuada para decir lo que es el mal. La senda a recorrer se encuentra truncada, con muchas posibles bifurcaciones, subidas y bajadas, llena de diversas perspectivas e interpretaciones.

Pese a las dificultades que ha tenido la elaboración de este apartado, hemos podido establecer nociones más o menos concretas en torno al mal y el alma, así como indagar en qué consisten cada una de éstas, cómo es que se relacionan y porqué se les puede considerar desde la línea del pensamiento platónico propiamente como males.

Ahora lo único que resta para dar por concluido la parte referente a este apartado es ver ¿a qué posible necesidad o necesidades pudo haber obedecido el hecho de que Platón formulara al mal, por interlocución de Sócrates en los términos antes vistos? Pues resulta curioso que se relacione dicho tema con la ignorancia, el cuerpo, los arrebatos y algunas otras cuestiones antes vistas, pues éstas parecen estar ligadas, en mayor o menor medida, con un cierto tipo de comportamiento social que el ser humano no debe tener.

Pasaremos ahora a desarrollar en el último apartado de este capítulo la relación que existe entre el contexto histórico vivido por Platón y sus en torno al concepto del Mal.

1.9) La relación existente entre la formulación del concepto del Mal en Platón y la decadencia del Estado y la sociedad atenienses.

A Platón le toca nacer en un periodo histórico muy activo hablando política, social y bélicamente. Ya tres años antes de su nacimiento tal y como vimos, Atenas había entrado en guerra, y si bien es cierto que nuestro autor no experimenta propiamente los primeros años de la misma y verá el fin de esta a muy temprana edad⁹⁴, sí experimentará las consecuencias y secuelas que el estado bélico había traído consigo al pueblo ateniense, las cuales se extenderían por un periodo no menor a veintiséis años.

Gracias a lo referido por Tucídes y por Jenofonte, nos damos cuenta de que Atenas en aquel entonces, se encontró sumergida en un estado de crisis. Económicamente no tenía recursos

⁹⁴ Platón tendrá un aproximado de veinte tres años cuando llega a su fin la guerra del Peloponeso.

para salir del estado de miseria que le había traído la guerra⁹⁵, políticamente se encontraba debilitada, incluso ya desde poco tiempo antes del término de la guerra con la elección de los Cuatrocientos, pues estos no supieron elaborar propiamente una estrategia exitosa que pudiera fortalecer de nueva cuenta el poder de dicha ciudad; por el contrario, los cambios que éstos se habían encargado de implementar, trajeron problemas tanto internos como externos, en medida en que el cambio de régimen político que iba de la democracia a la oligarquía despertaba una serie de malestares o inconformidades tanto por parte de un sector en el pueblo ateniense⁹⁶, como por parte de algunas de las ciudades que se encontraban en aquel entonces aún bajo el dominio de Atenas, las cuales veían de mala manera la imposición de esta nueva forma de gobierno.

A todo esto había que sumar posteriormente los problemas que traería consigo el régimen de los Treinta⁹⁷, los cuales en vez de sacar a la ciudad ateniense del estado lamentable en el que se encontraba, se encargaron de gobernar despóticamente y velar sólo por sus propios intereses, afectando de manera muy fuerte tanto a un gran número de ciudadanos atenienses, como a otro número importante de ciudadanos pertenecientes a otras colonias o ciudades.

Podemos decir, que en aquel entonces Atenas no contaba ya ni con un estado ni con una política fuerte por al menos dos cuestiones en particular. En primer lugar, “el final de la <<guerra>> con la victoria de Esparta y la Liga Peloponesica sobre Atenas y sus aliados, [había traído consigo] una situación de inestabilidad generalizada, [la cual se acentuaba] por frecuentes <<vacíos>> y relevos de poder [los cuales] iban a mostrar algunas limitaciones inherentes al sistema de la <<polis>> clásica”⁹⁸. En segundo lugar Atenas

⁹⁵ Recordemos lo referido por Jenofonte en las *Helénicas*, en donde se menciona que la término de la guerra y ya habiendo sido sitiada Atenas, sus habitantes morían de hambre, ya no disponían recursos para continuar adelante y el pueblo en general se encontraba en un estado lamentable.

⁹⁶ Es decir, por aquellos que apoyaban el régimen democrático, con el cual la ciudad se había dirigido por varios años.

⁹⁷ De entre los treinta podemos encontrar a Critias quien era medio hermano de Platón, y Cármides quien era respectivamente su tío.

Hago una alusión a los mismos pues resulta importante el comprender, como pese a que platón no participa del gobierno de los treinta este sí tenía una noción y una cercanía inmediata con los acontecimientos políticos que se desarrollaban en aquel entonces.

⁹⁸ Gonzalo Bravo, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid, 2008, Alianza Editorial, página 292.

experimentaba en aquel entonces lo que bien podríamos denominar una moral en decadencia, la cual se ve reflejada al menos en el modo de actuar de sus gobernantes y miembros del Consejo, los cuales buscaban la realización de sus intereses personales más que resolver las necesidades del pueblo en su totalidad⁹⁹.

Ahora bien estos dos ámbitos en particular que contemplan tanto la debilidad del estado y de la política ateniense, como de la decadencia moral, es en donde podemos establecer un hilo conductor que nos permite explicar el por qué Platón desarrolla un concepto de mal tan particular.

A lo largo de nuestro primer apartado habíamos visto que el discípulo de Sócrates relaciona al mal en términos de ignorancia, arrebatos físicos, sentimientos y emociones sin control, pérdida de convicción y fortaleza, vicios y entrega desmedida a todo tipo de placeres.

Todos estos ámbitos resultan contraproducentes en la formación de cualquier sociedad, pues una sociedad que no tiene ciudadanos bien formados, que no pueden controlar sus pulsiones, o bien que no desarrollan cierto tipo de cualidades básicas, difícilmente podrá tener buenos gobernantes, y si a su vez no se cuenta con buenos gobernantes, difícilmente se podrá contar con un buen estado, pues en el mundo griego y de forma particular para el pueblo ateniense, estado y sociedad forman un todo en común, tal y como nos dirá Wegner

Podemos constatar las limitaciones de la polis a través de los constantes relevos de poder que se dan en aquella época con la elección de los cuatrocientos, la cual tenía como objetivo inmediato cambiar el rumbo de la guerra, la posterior destitución de los mismos una vez finalizado el conflicto armado, la instauración de los treinta, el debate que hay en torno a la elección de los cinco mil por los problemas internos que hay en este momento, así como la pronta expulsión de este grupo al poder a escasos ocho meses de gobierno

⁹⁹ El autor W.K.C. Guthrie nos dirá en su obra *Historia de la filosofía griega tomo IV, Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*, [Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina Gonzáles] Madrid, Gredos, 1998, página 419, que ya en la antigua Grecia el egoísmo y el interés personal habían sido casi siempre factores predominantes cuando se hablaba de una deficiencia moral en la sociedad y que los caracteres de pureza inmaculada; es decir, de valores ideales en cuanto a la forma de actuar y de comportarse, en materia moral social, se podían ver solamente en raras ocasiones.

Un ejemplo de que se experimentaba en los gobernantes una decadencia moral lo podemos encontrar en la división que hay entre el grupo de los cuatrocientos y las acciones emprendidas por el grupo radical de los oligarcas entre los cuales se encontraba Frinico y Pisandro, los cuales tal y como vimos anteriormente, habían emprendido una serie de obras que tenían por objetivo entregar al enemigo tanto el Pireo como la propia ciudad ateniense, esto a cambio de llegar a un arreglo con el enemigo para que les permitieran a éstos seguir en el poder una vez que cayera Atenas.

El otro ejemplo de decadencia moral al cual podemos aludir, es el de la forma de gobernar de los treinta, pues se encargaron de desaparecer a toda posible oposición, así como de afianzar con la mayor fuerza posible su poder para poder lograr sus objetivos.

“en el mejor periodo de Grecia, [es] imposible [concebir] un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu”¹⁰⁰ ambos caminan de la mano, pues “la estructura de toda sociedad descansa en las leyes y las normas escritas o no escritas que la unen y la ligan a sus miembros”¹⁰¹. Si lo que se desea es construir tanto un estado como una política más fuerte, lo elemental para poder lograrlo es corregir las fallas más básicas que se pueden encontrar en sus ciudadanos y esto sólo puede ser posible si se ofrece “al espíritu una imagen del hombre tal y como debe ser”¹⁰², algo que contemple o proponga una formación adecuada para el ciudadano ateniense, con la cual se puedan suplir las carencias que éste padece, o en contra parte, una que le muestre qué modos de comportamiento y qué tipo de actitudes son considerados como reprobables y contrarios a ese modelo ideal.

Platón lo que hace es establecer una propuesta muy particular de los ámbitos antes referidos con el Mal, y no con un mal cualquiera sino con uno que esté en relación con el estado, simplemente porque los ámbitos de intemperancia, de excesos, de pérdida de convicción, de ignorancia, entre otros que ya hemos mencionado, son los que probablemente acarrearán más problemas para la formación de éste. Una sociedad que tiene miembros ignorantes, carentes de conocimiento, difícilmente podrá superarse y avanzar hacia el endurecimiento del tejido colectivo, esto sucede de igual manera si se cuenta con personas que no saben controlar su carácter, que no son templadas y que se dejan guiar por todo tipo de arrebatos emocionales o pasionales, o con aquellas que sólo buscan su propio beneficio, tal y como ocurrió con el gobierno de los Treinta, éstas resultarán ser nocivas para el bien común de la sociedad y en términos mayores para el propio estado que no progresa como debería.

Ahora bien, en este punto puede surgirnos una duda, y esa es que, tal y como vimos en nuestro primer apartado, Platón no parece relacionar tal y como se hace en estos momentos, a todos estos ámbitos negativos como males para el Estado, y sí ligarlos de forma distinta como males propios del alma, pues los planteamientos que nos otorga tanto en el *Fedro* a partir del mito carruaje alado, como en el libro VII de *La República* a través del mito de la

¹⁰⁰ Wegner Jaeger, *Paideia*, [Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces], Décimo sexta reimpresión México, F.C.E., 2002, página 13.

¹⁰¹ *Ibidem*. Página 3.

¹⁰² *Ibidem*. Página 19.

caverna, establecen una relación del concepto del Mal, pero siempre bajo los parámetros del alma.

Hay que decir que los planteamientos que definen al Mal desde la línea del pensamiento platónico no son aplicables exclusivamente al ámbito del alma, sino también al dominio estado, en medida en que la ignorancia, la falta de convicción, los vicios, la entrega desmedida a los placeres, la ausencia de templanza así como otros ámbitos, se hacen presentes en cada uno de los ciudadanos que lo conforman. Por ejemplo, así como la ignorancia en términos platónicos en relación con el alma es considerada como un tipo de mal pues nubla la luz del conocimiento a la que esta es capaz de aspirar, la ignorancia también puede ser considerada un mal para el estado, en medida en que un gobernante no es capaz de dirigir de la mejor manera a sus ciudadanos. Con los vicios ocurre lo mismo, en términos del alma, estos son considerados como un mal en medida en que desvían los intereses más elevados que esta podría tener, y los suplen por actividades mundanas o inferiores. Esto también lo podemos ver presente en el estado, pues una persona que tiene cierto tipo de vicios, como es por ejemplo, el amasamiento de dinero, difícilmente encausará sus acciones a realizar un propósito distinto a éste, antes tenderá a dejar de lado otro tipo de actividades que a la larga son perjudiciales tanto para él hablando personalmente, como para el estado hablando en su conjunto. Cada uno de los ámbitos antes mencionados es considerado como un mal, pues a final de cuentas todos ellos tienen una inferencia en el estado, y terminan por repercutirlo de una forma u otra.

Ahora bien, hemos de decir que Platón inicialmente toma como punto de partida el alma para desarrollar su noción del mal, pues a partir de esta resulta más fácil el conseguir lo que bien podríamos denominar un fin práctico más sutil; ¿qué queremos decir con esto? Al hablar primero acerca de los males del alma, nuestro autor va mostrando porqué estos ámbitos son considerados como males, cómo la perjudican, qué modos de comportamiento hay que evitar, qué cosas pueden ser consideradas como reprobables o aceptables, y que es lo que hay que hacer para preservar una de las partes más excelsas del ser humano. Sin embargo, en el desarrollo de este tipo particular de concepción sobre lo malo, Platón también nos va guiando de forma muy sutil para que a partir de estas nociones, llevemos a cabo estos comportamientos contrarios a los pertenecientes a esta índole.

Desde el primer momento en el que una persona acepta la idea platónica de que la ignorancia, la intemperancia, la falta de convicción, los arrebatos de temperamento, los vicios u otros ámbitos pertenecientes a esta índole son un tipo particular de mal, ésta se inclina a realizar acciones o modos de comportamiento contrarios a éstos, practica el conocimiento, la templanza, modera los placeres del cuerpo así como su carácter. Y si bien es cierto, que tal vez esta persona inicialmente sólo lo hace por no caer presa de alguno de estos males, o bien por no poner en peligro su alma, hemos de decir, que aun así esta persona con el paso del tiempo termina por cambiar su modo de ser y se volverá mejor de lo que era antes, pero no sólo consigo misma, o en relación con su alma, sino también para la sociedad y en términos más amplios para el estado, pues ha optado precisamente por practicar y desarrollar lo que podríamos denominar virtudes contrarias a lo que se ha establecido previamente como Mal.

Es por este motivo que precisamente el discípulo de Sócrates se inclina a definir a este concepto bajo ciertos parámetros, pues con ellos puede instar a quienes están de acuerdo con sus planteamientos, a desarrollar ciertas actitudes, y modos de ser, que en su conjunto resultan ser muy provechosos hablando individual y colectivamente. En suma, lo que propone nuestro autor a partir del concepto del Mal, parece ser un nuevo modelo con el cual se pueda formar de manera adecuada tanto una sociedad como un estado más fuerte.

A este respecto, Wegner Jaeger afirma, que Platón estaba perfectamente consciente de que el problema que se vivía en aquel entonces tenía sus raíces en la estructura de la comunidad¹⁰³. En aquel entonces, era necesario apelar a una estructura nueva que diera cuenta de un nuevo tipo de educación, por lo cual se requerían estructurar, o mejor dicho fomentar ciertos valores y modos de comportamiento que fueran beneficiosos para la totalidad de sus habitantes, pues “la causa de la decadencia de los estados [estaba basada fuertemente] en la incultura, es decir, en la falta de sinfonía entre los apetitos y la razón en el alma regente - lo mismo si [era] uno o [varios gobernantes quienes la dirigían]”¹⁰⁴, y el mismo principio podía aplicar también para la totalidad del pueblo, pues como dijimos anteriormente, estado y sociedad iban de la mano, además “para los hombres del siglo IV,

¹⁰³ Cfr. Wegner Jaeger, *Paideia*, página 387.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Página 1043.

la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción humana”¹⁰⁵. Platón no hace sino emplear los recursos disponibles para mostrar el mejor modelo posible al cual se puede aspirar, empleando la filosofía, el mito y la alegoría para lograrlo¹⁰⁶.

Otro autor que apoya la idea de que algunos de los argumentos e ideas que Platón había desarrollado en aquel tiempo, tenían como objetivo ser aplicados al contexto político y social que se estaba viviendo es William Guthrie. Guthrie argumenta que las ideas establecidas por Platón no se pensaron en un vacío intelectual, sino que estas “fueron el resultado de intentar resolver problemas que le habían legado sus predecesores”¹⁰⁷, siendo probablemente los más sobresalientes en aquel tiempo aquellos pertenecientes tanto al orden de la política, el estado, como la decadencia social, los cuales se habían mantenido vigentes durante un periodo de tiempo considerable en el transcurso de vida de nuestro autor¹⁰⁸. Un claro ejemplo de este tipo de aplicación de conceptos y de participación activa, la podemos encontrar dirá Guthrie, en la participación que Platón emprende en el asesoramiento del gobernante de Sicilia Dionisio, pues ahí se le presenta a nuestro autor una buena oportunidad para poner en práctica tanto el mejoramiento de la política como del estado¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Página 90.

¹⁰⁶ Hay que decir, que platón utiliza como recurso el empleo de la alegoría (la caverna) y el mito (el carruaje alado) tal y como dirá Wegner porque la educación estaba prescindida por la narración de mitos y por este tipo de elementos con los cuales se completaba de manera importante la formación del ciudadano ateniense. *Cfr. Wegner, Paideia*, página 472.

En relación con la filosofía, Wegner nos dirá que ésta más que ningún otro ámbito planteó la importancia que representaba el hundimiento de la independencia política del estado-ciudad que se vivía en aquel entonces. *Cfr. Wegner, Paideia*, página 384.

¹⁰⁷ *Ibidem*, Guthrie, *Historia de la F...* tomo IV, página 41.

¹⁰⁸ Los conflictos políticos, así como las problemáticas que enfrentaba el Estado ateniense no terminan con la caída de los treinta, tal y como referimos anteriormente, Atenas se verá inmiscuida después en otros conflictos políticos y militares importantes con la liga peloponesia. De este hecho se deduce que la política y el Estado seguirán teniendo ciertas por muchos años más y que tanto la estabilidad política como social variará nuevamente según se vayan desarrollando ciertos acontecimientos.

¹⁰⁹ Guthrie referirá brevemente en la página 35 de su obra *Historia de la F...*, tomo IV, tomando como base la carta VII de Platón, cómo es que el filósofo tenía ciertas esperanzas de formar políticamente al joven Dionisio quien había ascendido al poder del gobierno de Sicilia y poner con él en práctica sus ideales, antes de que este fuera tentado por los aduladores de la tiranía y terminaran por corromperlo o por perderlo de manera definitiva.

También podemos encontrar otro de estos ámbitos activos por parte de Platón tiempo atrás en la Academia, dirá Guthrie pues “es razonable suponer que el *curriculum* en la Academia estaba diseñado de acuerdo con el que se establece tan cuidadosamente en [su obra] *La República*. [El cual] indudablemente [tenía por] objetivo la formación de políticos expertos”¹¹⁰, con los cuales se probablemente se pretendía crear una mayor estabilidad en el ámbito tanto de la política, las leyes y el estado en general.

Basándonos precisamente en las afirmaciones que elaboran tanto Wegner de la decadencia social y la importancia que tenía la educación para Platón en aquel entonces, como las afirmaciones que plantea Guthrie de una preocupación latente por resolver ciertos problemas políticos y sociales de la época, me doy a la tarea de proponer que el concepto del Mal establecido por Platón fue concebido precisamente bajo determinados parámetros pues éste tenía como objetivo resolver los problemas de decadencia política, social y estatal ateniense, así como proponer de manera tal vez un poco indirecta un modelo con el cual se pudiera cambiar el comportamiento de los ciudadanos y se pudiera resolver finalmente este tipo de problemáticas.

No parece ser una simple coincidencia que el discípulo de Sócrates conciba el mal como ignorancia arrebatos físicos, falta de templanza, de valor, de entrega desmedida a todo tipo de placeres y vicios, cuando el tiempo en el que a él le toca vivir se le hacen presentes estos problemas en el ámbito social y político, si los propios gobernantes se encargaban de dirigir la ciudad despóticamente y ver sólo por su propio bienestar ¿qué se podía esperar de la población en general? Si no existía en aquel entonces, dirá Theodor Gomperz un “acuerdo ni siquiera en cuestiones fundamentales, esto es, en los principios sobre los que debía basarse la nueva configuración política: naturaleza y afinidad de la <<*politeia*>> aplicación de la ley, organización y composición [adecuada] de la nueva comunidad política de ciudadanos”¹¹¹, tampoco se podía esperar que hubiera un modelo de comportamiento adecuado a seguir en la población en general.

Nuestro autor estaba consciente de todas estas cosas, y si bien es cierto que en aquel momento se necesitaban mejores políticos y militares, se hacía indispensable antes

¹¹⁰ *Ibidem*. Página 32.

¹¹¹ *Vid*, Gonzalo Bravo, *Historia del Mundo Antiguo*. página 293

fomentar en los ciudadanos otro tipo de comportamientos más moderados, así como crear y afianzar cierto tipo de valores humanos en beneficio de la ciudad como la moderación, la templanza, el rechazo hacia los vicios, la valentía entre otros, pues sólo a partir de la práctica de estos, se podría mejorar a la larga la situación social, política, y de forma general del estado ateniense.

No es casualidad que el concepto del Mal haya sido definido por Platón en términos de ignorancia, de arrebatos físicos, emocionales, de pérdida de control, de convicción y entrega desmedida a los vicios, pues en aquel momento todos estos ámbitos habían perjudicado seriamente al pueblo ateniense en el ámbito social, político y estatal, se había hecho presente ahora la necesidad de superarlos, de establecer ciertas formas de comportamiento y de valores contrarios a estos, con las cuales se pudieran resarcir, superar e incluso avanzar en los ámbitos en donde el pueblo ateniense había quedado estancado.

La formulación del concepto del Mal por parte del discípulo de Sócrates, es en buena medida el resultado de las dificultades sociales, políticas y del estado por las cuales había atravesado el pueblo ateniense desde el inicio de la guerra del Peloponeso, e incluso aún tiempo después del término de esta.

Hemos de concluir lo referente a este apartado diciendo que la forma en que Platón concibe al Mal, es una muestra de cómo un concepto se encuentra en relación directa con los acontecimientos de una determinada época, de cómo las concepciones y aseveraciones que se hacen de él, no se dan por simple capricho intelectual o porque al autor le guste definirlo de determinada manera, sino porque éste está formulado en función de una serie de necesidades específicas que se viven en un determinado momento, y a las cuales se les pretende dar una posible solución.

Capítulo 2: La correspondencia entre el concepto histórico y la formulación del concepto del Mal en Aristóteles

2) El contexto histórico en la época de Aristóteles: hechos acaecidos posteriormente a la guerra del Peloponeso.

Una vez finalizada la guerra del Peloponeso en el año 404, Grecia comienza a experimentar nuevas dificultades, tanto políticas, como económicas y sociales producto directo del desenlace del conflicto armado, así como del establecimiento de una nueva potencia hegemónica por parte de los vencedores espartanos.

Los historiadores Francisco Javier y Joaquín Gómez hacen mención en sus obras *Introducción a la Grecia antigua*, e *Historia Antigua (Grecia y Roma)* de tres acontecimientos importantes que ocurrieron en aquel periodo que comprende todavía el siglo IV. El primero de ellos, dirá el historiador Francisco, da cuenta acerca de los conflictos que se presentaron para Esparta al término de la guerra con las ciudades griegas pertenecientes al territorio de Asia Menor, las cuales pasaban a estar nuevamente bajo el dominio persa, esto como parte de un acuerdo firmado previamente entre los espartanos y el rey, en donde se le devolvía por retribución dichas ciudades, a cambio de los favores prestados en el conflicto del Peloponeso¹¹². Hemos de decir, que Esparta, sin haber sido consciente de las consecuencias a corto plazo que traían consigo las firmas de los tres tratados con el rey persa, se había metido en un problema más grande que el que podía imaginar, tal y como dirá el historiador Joaquín Gómez, pues si los espartanos no aceptaban entregar las ciudades griegas pertenecientes al territorio de Asia Menor en pos de los tratados firmados, podrían acarrear un enfrentamiento contra los persas, no obstante si entregaban las ciudades griegas pertenecientes a aquel territorio, los espartanos avivarían aún más las antipatías de los griegos y más, las pertenecientes a los atenienses¹¹³. Fuere como fuere los espartanos se encontraban en desventaja. Es por este motivo dirá nuestro autor, que los espartanos ven como mejor alternativa entregar los territorios estipulados al

¹¹² Cfr. Francisco Javier Gómez Espelosín, *Introducción a la Grecia Antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, página 241.

¹¹³ Cfr. Joaquín Gómez Pantoja, *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, España, Ariel, 2003, página 286.

rey persa, pues con su apoyo, ellos podrían seguir manteniendo su hegemonía sobre las otras provincias griegas.

El segundo gran acontecimiento que refiere Francisco Javier, se da en función de la ausencia de Atenas como potencia hegemónica, y las repercusiones que su ausencia dejó en los mares y el comercio. Nuestro autor nos dirá que en aquel entonces a causa de que Esparta se había consolidado como nueva potencia y había privado de su poder naval a Atenas comienzan a aparecer piratas en los mares, pues el orden que Atenas había sabido mantener durante su dominio ya no existía. Este acontecimiento trajo como consecuencia que las actividades comerciales en el mar se vieran afectadas. Había muchas irregularidades y pérdidas de mercancías que terminaban por afectar las economías de las ciudades que deseaban reponerse del conflicto armado¹¹⁴.

Finalmente, el tercer acontecimiento al cual hacen referencia nuestros autores, está en función de la antipatía que se había comenzado a generar contra Esparta por parte de toda la *Helade*,¹¹⁵ producto de los tratos que el imperio espartano había venido practicando con el rey persa, a esto se sumaba la forma enérgica con la cual los espartanos habían venido ejerciendo su dominio sobre otras importantes ciudades griegas, y finalmente, también se hacía patente la ineficiencia que estos habían venido mostrando a las otras ciudades al no ser el modelo ideal que muchas de ellas habían esperado.

Joaquín Gómez nos dice al respecto que Esparta pasa por una serie de cambios muy importantes que la van a perjudicar de forma irremediable con el paso de los años, principalmente aquel que se encuentra en función de la *eleuthería Kai autonomía* (libertad y la independencia prometida a las diversas ciudades griegas que participan del conflicto armado en contra de Atenas, al del *arché* (dominación) posterior dominación las ciudades

¹¹⁴ Hay que recordar que el poder espartano yacía principalmente en un dominio terrestre, no era de extrañarse que habiéndose consolidado como nueva potencia hegemónica, siguiera poniendo un mayor interés en las actividades terrestres que en las marítimas, a esto había que sumar además los problemas que se le había presentado al cumplirlos tratados de Persia. Si tomamos en cuenta ambas cuestiones no es de extrañarse que Esparta descuidara en gran medida el dominio marítimo del cual debía de haberse hecho cargo y que la aparición de piratas hiciera grandes daños a la economía, negocios y transacciones de las distintas ciudades griegas que empleaban el mar como medio de transporte predilecto, pues los espartanos estaban en aquel entonces ocupados en resolver problemas de mayor envergadura que los que les podía presentar el comercio marítimo.

¹¹⁵ Por *Helade* se entiende toda la unión de ciudades y estados griegos.

que había apoyado en un principio al régimen espartano¹¹⁶. Este paso dirá nuestro autor, se da de forma muy curiosa por medio de una paradoja pues “cuando una *polis* consigue y ejerce su autonomía, la presenta como conservación de libertad e independencia de las demás, pero cuando [esta] trata de conservar su hegemonía al enfrentarse a otras tendencias opuestas [o diferentes a la suya, dicha] hegemonía se convierte en *arché*, es decir, en dominación de las demás”¹¹⁷.

Una vez que una potencia se ejercía como hegemónica, difícilmente iba a permitir que las demás ciudades ejercieran de forma plena un modo particular de gobierno, de vida o de cierto tipo de ideales, pues había siempre un peligro constante de que al dejarlas dirigirse de forma libre, adquirieran un poder considerable capaz de hacer frente al de la ciudad hegemónica. Por eso, de la libertad inicial que trae la alianza y los pactos entre las distintas ciudades, era un hecho común que aquella que se afianza sobre las demás o destaca en los conflictos armados, se erija como superior y buscara el dominio de las demás, empezando por aquellos del bando contrario que habían perdido la guerra, hasta llegar a imponer ciertas exigencias, o formas de sometimiento a los que antes fueron aliados. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en la actitud del gobierno espartano para con distintas ciudades griegas, pues se dedica a sofocar algunos de los movimientos que van surgiendo en el transcurso de los años, los cuales solo buscaban la libertad y la autonomía de sus respectivas ciudades, las cuales ahora habían quedado sometidas al régimen espartano.

Podemos decir que el paso que da el régimen espartano de la *eleuthería kaí autonomía* a la *arché*, su imposición como potencia hegemónica a partir del sofocamiento de protestas, la instauración de tropas apostadas de forma permanente en las ciudades dominadas, su política descuidada en asuntos básicos concernientes en distintas ciudades, como era por ejemplo el caso de la seguridad marítima, la economía y el comercio, sumado a las inconformidades que despertaba entre los que fueron sus aliados y las diversas ciudades griegas por los pactos que éste había venido realizando con el imperio persa provocaron no solo una inestabilidad y un sentimiento de inconformidad bastante considerable en casi en todo el imperio griego, sino un declive gradual, pero constante del poderío espartano.

¹¹⁶ Cfr. Joaquín Gómez. *Historia. A. (G. R.)*, página 282.

¹¹⁷ *Idem*.

Ya para el año 395 referirá Joaquín Gómez, la situación de inestabilidad que había traído consigo el régimen espartano y la antipatía general que se tenía, ocasionaron que se creara una nueva alianza, la cual tenía por objetivo el poner un alto a la hegemónica espartana, al tiempo que pregonaba la unión de diversas ciudades para poder llevar a cabo ese objetivo que muchos tenían en común¹¹⁸.

Como era de esperarse el conflicto armado se desató y se libraron las batallas de Nemea y Coronea en el año 394 a. C. y la batalla de Cnido en el 393 a.C. En estas batallas Esparta sale victoriosa del primer combate, no obstante recibe una contundente derrota en la segunda batalla. Si bien los conflictos se mantienen activos durante un periodo aproximado de veinte dos años, con fuerzas relativamente equilibradas entre las ciudades que participan de las nuevas alianzas, así como las dirigidas por Esparta, la situación cambia de manera radical para esta última en el año 371 a.C. con la batalla de Leuctra.

En aquel entonces, pese a las inestabilidades políticas, económicas y sociales que seguían haciéndose presentes en gran parte del imperio griego a causa de los nuevos conflictos, Tebas se organiza y crea un ejército militar, el cual dirá Francisco Javier, es entrenado con nuevas tácticas militares, y con él, se lanza a combate en una batalla decisiva por detener de una vez por todas las restantes muestras de poder que quedaban del imperio espartano. Sorprendentemente pese a que el ejército tebanos se ve superado numéricamente en relación de tres a uno por el espartano, los tebanos logran obtener una victoria contundente sobre el ejército espartano, esto producto aparentemente de las nuevas tácticas de combate empleadas en aquel campo de batalla.

¹¹⁸ Hay que decir que para esta época, Atenas y Tebas eran consideradas dos de las ciudades con mejores probabilidades para enfrentar a los espartanos, pues la primera ya se había recuperado un poco en aquel de las secuelas que había traído consigo la Guerra del Peloponeso, dirá el historiador Francisco Javier, pues Atenas había empezado a dar nuevas muestras de poder, en medida en que bajo el mando de Conón, se encargó de reconstruir nuevamente los muros de su ciudad (probablemente también los del fuerte del Pireo) y empezó a construir nuevas embarcaciones, con lo cual se abrió a la posibilidad de fortalecer nuevamente su poder naval. *Cfr. Francisco Javier, Introducción a la G. A. página 242.*

Por su parte, Tebas contaba con un ejército terrestre considerable, el cuál sería fortalecido posteriormente por los efectivos de las tropas de Argos, Elea, Corinto, Arcadia y Ayala, que se unirían en pos de este recién formado espíritu antiespartano.

Con la derrota de Esparta, “toda la Liga Peloponesia se [viene] abajo y Tebas [finalmente consigue] agrupar a su alrededor a toda Grecia central”¹¹⁹. Sin embargo, como se podía prever, en el momento en el que Tebas se erija no como potencia hegemónica, sino como una ciudad poderosa en relación con otras¹²⁰, se crean nuevos bloques y alianzas para contrarrestar una amenaza futura de esta ciudad, entre los cuales formarán ahora una curiosa alianza la decadente Esparta y la propia ciudad de Atenas, así como algunas otras ciudades pertenecientes del Peloponeso.

El conflicto principal que libró esta nueva alianza se dio en Mantinea en el 362 a. C. en el cual Tebas es derrotada por esta nueva entente.

Una vez que Tebas cae, y en medida en que los conflictos y la inestabilidad generalizada dentro de la mayor parte del imperio griego aún persisten con gran fuerza, “ninguna *polis* [va a ser lo] suficientemente capaz [de ahora en adelante] de imponer una hegemonía duradera”¹²¹ y en algunos casos, ni siquiera el erigirse como una ciudad poderosa que destaque sobre las demás, pues los conflictos que se habían desarrollado hasta entonces por un periodo de casi cuarenta años en relación con el término de la Guerra del Peloponeso habían seguido cobrando un alto precio a la mayor parte de las ciudades griegas. Atenas por ejemplo, nos dirá Francisco Javier¹²², se encontraba atravesando por una situación económica importante que terminó por mermar los recursos financieros de que disponía para dar fortaleza a una nueva confederación, a lo cual había que sumar una sublevación de aliados hacia el año 357, con lo cual Atenas termina por perder toda posibilidad de recuperación.

¹¹⁹ *Ibidem*, Francisco J, *Introducción a la G. A.* página 243.

¹²⁰ Hay que aclarar en este punto, que Tebas no se alcanza a consolidar como potencia hegemónica en el mundo griego tal y como lo hizo Atenas en el siglo V o Esparta hasta hace poco, debido a que si bien contaba con un numeroso ejército, bien entrenado y disciplinado en las técnicas de combate sólo contaba con sus intervenciones militares a cargo de los generales Pelópidas y Epaminondas para consolidar su poder, además, esta ciudad carecía, dirá el historiador Francisco Javier, de fundamentos políticos, económicos o culturales con los cuales se pudiera apoyar, lo cual la volvía frágil. *Cfr.* Francisco J, *Introducción a la G. A.* páginas 243. 244

A todo esto hay que tomar además en consideración el hecho de la formación de nuevas alianzas, las cuales trataron casi desde su inicio, de mantener el poder limitado de esta ciudad, de este acontecimiento se puede explicar el hecho de que el poderío de Tebas apenas durara nueve años.

¹²¹ *Ibidem*, Joaquín Gómez, *Historia A. (G. y R)*, página 282

¹²² *Cfr.* Francisco J. *Introducción a la G. A.* página 244.

Tebas por su parte, se había sumergido en una situación poco favorable, pues era objeto de intrigas por parte de los reyes tracios del norte dirá Francisco Javier, situación que está de más el decir, acarreaba una inestabilidad política a la ciudad nada favorable, además, a esta cuestión había que sumar la ambición de sus gobernantes y el falso ideal que estos pregonaban por volver a consolidarse como potencia dominante sin tener los recursos, la estabilidad política, ni el tejido social suficiente para llevar a cabo tal empresa. Así como ocurre con Atenas y Tebas, “Grecia [en general] estaba casi exhausta”¹²³ a causa de todos los conflictos y problemas que presentaban muchas ciudades tanto internos como externos.

En función de lo referido anteriormente, podemos darnos cuenta de que el mundo griego, hablando en términos generales, seguía sin contar con una estabilidad fuerte y duradera, las *polis* más poderosas seguían velando cada una por sus propios intereses, y se enfocaban en defenderse de las alianzas que surgían y que podían representarles algún peligro, o en contraparte, centraban sus esfuerzos en seguir sometiendo a otros bajo su mandato. Cada una se encargaba de hacer frente a sus problemas de la mejor forma en que podía, y esto sólo cambiaba breves momentos cuando se organizaban alianzas con las cuales se pretendía alcanzar un fin en común, no obstante este tipo de acontecimientos sólo les permitía vislumbrar un ideal transitorio de paz y de unión con otras ciudades, fuera de ese ámbito en particular, los problemas económicos, políticos y bélicos seguían estando presentes de distintas maneras al menos en las ciudades más poderosas de aquel entonces como lo fue Atenas, Esparta y Tebas. Incluso también había diversos problemas de índole social, pues seguía habiendo un deterioro, dirá Joaquín Gómez¹²⁴, de criterios morales, de los cuales Isócrates bien podía ser un claro ejemplo, pues en su obra Arquidamo (65-68) ya había expresado de forma fuerte una frase que decía <<no hay ciudad que no tenga por vecinos malhechores>>.

Tomando en cuenta lo señalado arriba, podemos percatarnos de que el mundo griego estaba sumido en una situación de inestabilidad generalizada, no había estados fuertes que pudieran consolidarse como nuevas potencias hegemónicas, y si alguno se trataba de erigir era inmediatamente confrontado por nuevas alianzas, lo cual acarreaba nuevos conflictos

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Cfr. Joaquín Gómez, *Historia A. (G. y R)* página 290.

entre distintas ciudades, más desgastes económicos por parte de aquellos que participaban en las luchas armadas, así como un constante deterioro en el ámbito social, pues ante la difícil situación que se vivía, se prefería buscar la satisfacción personal, antes que el bienestar colectivo de la ciudad a la que se perteneciese.

Grecia se encuentra pues en un estado de desgaste, hablando de forma general como particular. General en función de los conflictos que las diversas ciudades habían estado llevando a cabo a lo largo y ancho del territorio para librarse del dominio hegemónico de los espartanos, así como impedir que otras ciudades se erigieran como nuevas potencias, tal como había ocurrido en su momento con Tebas. Particular en relación a los distintos problemas que cada ciudad tenía que enfrentar por sí misma, ya fueran que estos pertenecieran al ámbito político, social, económico o de alguna otra índole. A partir de estos problemas podemos entender en términos generales, no sólo la vulnerabilidad de las diversas ciudades griegas, sino también, tal y como veremos en el siguiente apartado, porqué el imperio macedónico se erigirá como nuevo poder hegemónico de toda Grecia casi sin ningún tipo de complicaciones.

Hago mención de este tipo de cuestiones, pues una vez que Macedonia se consolide como nueva potencia hegemónica del mundo griego ocurrirá un acontecimiento de gran importancia, el cual se llevará a cabo a través de la unificación del imperio griego bajo este nuevo y único régimen. Con esta unión, llevada a cabo primero por Filipo II y posteriormente con Alejandro Magno, habrá un cambio general en torno a la forma en que se pueden percibir las diversas *polis* griegas, pero sobre todo uno más particular llevado a cabo por Aristóteles, la cual da cuenta precisamente acerca de la relación del Bien y el mal en el ser humano entendida en nuevos términos, los cuales tienen que ver con la forma en que este se puede desenvolver y desarrollar tanto individualmente como colectivamente en el estado.

Pasaremos a desarrollar en el siguiente apartado lo concerniente al crecimiento y ascenso del poder macedónico.

2.1) Filipo II y el ascenso del imperio macedónico.

En el año 359 a.C. dirá Joaquín Gómez, Filipo II había ascendió al trono de Macedonia, a la escasa edad de aproximadamente veintitrés años¹²⁵. Hasta hace poco el rey macedónico, se había visto obligado a vivir como rehén en Tebas por de tres años. Sin embargo, su estancia en aquella ciudad resultó serle más que provechosa, pues tuvo la oportunidad de estudiar las tácticas de combate y técnicas militares de los que habían sido hasta el momento dos de los más grandes comandantes tebanos Pelópidas y Epaminondas, con lo cual pudo brindar ya, desde su ascenso al poder, cierta estabilidad a la ciudad.

Las primeras acciones que emprendió el rey macedónico estuvieron dirigidas a afianzar su poder, para lo cual llevó a cabo dos tipos de estrategias. La primera de ellas consistía en el establecimiento de alianzas con ciudades que pudieran serle de utilidad, o en aquellas en las que pudiera desarrollar cierta influencia. El historiador Joaquín Gómez dirá al respecto, que este tipo particular de estrategia se da en Tesalia y en el reino de los molosos, en donde Filipo II contrae matrimonio con la hija del rey de Epiro, y sin necesidad de entrar en ningún tipo de conflicto, por el solo matrimonio con la hija del rey, extiende las fronteras del territorio macedónico¹²⁶. El segundo tipo de estrategia simplemente consistió en emplear la fuerza bélica para adueñarse de ciudades ubicadas en alguna posición estratégica; es decir, con aquellas que contaran con salidas al mar, puertos, caminos importantes al comercio, con conexiones a algunas otras ciudades etc. tal y como ocurre con Anfípolis o con Pidna. También estaban bajo la mira del rey, aquellas ciudades que tuvieran algún tipo importante de recursos que pudieran ser aprovechados con creces, tal y como ocurre con la ciudad de Crenides perteneciente a los tracios que poseía importantes minas de oro, la cual una vez conquistada, le serviría a Filipo II como un recurso importante para engrosar las filas de su ejército.

¹²⁵ Cfr. Joaquín Gómez. *Historia A. (G. R)*, página 296.

¹²⁶ Otro autor que apoya la idea de que el rey macedónico seguía un tipo muy particular de estrategias para anexar nuevos Estados o ciudades a sus dominios sin tener que utilizar la fuerza militar es el historiador Bowra, este autor nos hace mención que Filipo II se encargaba de llevar acabo uniones matrimoniales para para vincular a su persona con los nuevos territorios, tan era así que a éste se le llegaron a conocer seis o siete esposas. Cfr. C. M. Bowra, *La Grecia Clásica*, U.S.A. Ediciones Internaciones Culturales, 2005, página 143.

Para el año 356 a. C. dirá Joaquín Gómez, el rey macedónico encuentra una oportunidad perfecta para entrar en los asuntos internos de Grecia central, pues en aquel momento se había comenzado a desatar un nuevo conflicto que fue conocido como La Tercera Guerra Sagrada¹²⁷, si Filipo participaba en él tendría la oportunidad de pelear contra algunas ciudades de Grecia central, y en caso de salir victorioso hacerse de nuevas ciudades y recursos que podría anexar a Macedonia. Hacia el 353 a. C. el rey macedónico se encarga de apoyar a los tesalios en el conflicto armado. Si bien, inicialmente durante su participación en la guerra no tuvo el éxito que esperaba, pues pierde dos batallas consecutivas en contra de los fosideos, para el año siguiente logra asediar Feras y le propina un duro golpe al enemigo al grado de destruir la mitad de su ejército.

Al afianzar una victoria de esta envergadura, y al haber prestado un apoyo tan grande a los tesalios, Filipo II logra hacerse de una buena influencia en Tesalia y de Magnesia, al grado de que él mismo reestructura la propia liga de la forma en que cree más conveniente y deja efectivos militares en puntos estratégicos para seguir asegurando la estructura que recién había acabado de conformar en aquellas ciudades. Entrado el año 351 a.C. el rey macedónico regresa a su país y comienza a emprender nuevas acciones. Ese mismo año somete bajo su dominio a la ciudad de Iriia, al territorio de Epirota de Prevea, y además se dedica a obstruir las relaciones entre Atenas y Tracia, capturando las embarcaciones atenienses que navegaban por aquellos rumbos.

Tres años más tarde, refiere Joaquín Gómez, Filipo II toma Olinto y anexa a sus dominios a toda la península de Calcídica, la cual estaba conformada por treinta y dos ciudades¹²⁸. Ya en el año 348 el dominio que había ido ganando el rey sobre muchas de las ciudades

¹²⁷ La llamada Tercera Guerra Sagrada nos dirá Joaquín Gómez, da cuenta de un conflicto que surge en el santuario de Delfos entre los fosidos y los otros once miembros de la Anfioctía (liga político religiosa) que se ocupaba de la administración y política de ese santuario. El conflicto se origina porque los fosidos no quieren pagar una multa, la cual se les impone por hacer mal uso de las tierras pertenecientes a ese santuario. Un hecho importante que hay que sobresaltar es que si bien este conflicto inicialmente parece ser relativamente algo pequeño, el conflicto se agrava con el paso del tiempo debido a la participación de los once miembros que conforman la Anfioctía (jonios, dorios, boecios, tesalios, perreos, dólopes, locrios, enianos, magnesios, aqueos y malios) con lo cual el conflicto se extiende a las ciudades de los miembros que conforman este grupo y posteriormente a casi toda Grecia central, tal y como refiere nuestro autor. *Cfr.* Joaquín Gómez, *Historia A. (G. R.)* página 300

¹²⁸ *Vid.* Joaquín Gómez. *Historia A (G. R.)* páginas 300-301.

griegas era incuestionable, tan así que “uno tras otro, los miembros de la Liga [no tuvieron otro remedio] que someterse a la superioridad del monarca macedonio”¹²⁹.

Los únicos que se creían capaces de detener el avance de Filipo II en aquel entonces eran los atenienses y los espartanos, no obstante ambos continuaban con una serie de problemas internos que les dificultaban la tarea. Además, en el caso de Atenas la situación se agravaba, pues Macedonia había venido desarrollando una serie de estrategias que la habían debilitado aún más, como era el secuestro de naves, el entorpecimiento de relaciones comerciales con Tracia y la toma de Anfípolis y Potidea, las cuales eran muy importantes pues eran un enclave económico muy importante que había proveído hasta hace poco tiempo de recursos importantes.

El panorama no resultaba ser muy alentador para las diversas ciudades griegas que cedían ante el poder del imperio macedónico, ni siquiera para aquellas que hasta hace pocas décadas habían demostrado ser las más grandes potencias hegemónicas de todo el mundo griego. De hecho en ese mismo año (348) Macedonia, con la ayuda de Boecia y Tesalia da el golpe definitivo a los fosiados, los cuales habían resultado ser hasta ese entonces quienes habían presentado una mayor resistencia en el conflicto armado.

Hay que decir que lo que más se deseaba nuevamente era la paz, pues el conflicto de la Guerra Sagrada había traído consigo otro desgaste a los ya acumulados por todo el imperio griego, pero sobre todo, había traído consigo un enemigo al cual no se le podía hacer frente en aquel momento. Para el año 346 a.C., dirá Joaquín Gómez, Atenas y Macedonia finalmente firman un tratado de paz. En ese tratado se estipulaba que Atenas y Macedonia formarían una alianza en caso de que se necesitase, que la navegación marítima volvería a fluir libremente, que se condenaría la piratería y que cada una de las partes reconocería lo territorios actuales con los que contaba, lo cual resultaba ser más que contraproducente para Atenas, pues no podría restituirse nuevamente el dominio de Anfípolis ni de Potidea. Sin embargo esto no era lo peor, pues ahora que Macedonia se erigiría como vencedora del conflicto estaba en condiciones de reconstruir la Anfictiónía de Delfos, pues ahora se podría anexar como miembro destacado de la misma y podría participar en una junta griega

¹²⁹ *Ibidem*. Página 301.

a la cual antes no había tenido acceso¹³⁰, con ello “Macedonia [quedaba ahora equiparada en términos de estatus] con las más antiguas polis griegas[...] [pudiendo] intervenir ahora legítimamente en todos los problemas surgidos en Grecia [discutiendo en el propio] seno de la Anficiónía”¹³¹. Con este movimiento Filipo II entra de manera permanente en el seno de Grecia, y si bien es cierto que el tratado de paz, su asentamiento en la cámara de la Anfípolis y la victoria del conflicto con los fósidos fueron puntos clave para traer nuevamente cierta estabilidad al mundo griego, la paz no pudo durar por mucho tiempo.

Apenas seis años después, en el 340 a.C. volvieron a hacerse presentes nuevas problemáticas y sentimientos de hostilidad provocados por el dominio despótico de Macedonia sobre gran parte del territorio griego, y de forma particular sobre los intereses del pueblo ateniense. Joaquín Gómez menciona que en el otoño de ese año, en la entrada del Bósforo, el rey macedónico hizo apresar doscientos treinta barcos que transportaban grano y que eran custodiados por naves atenienses, quedándose como botín personal con ciento ochenta barcos¹³². No hace falta decir que este tipo de acción provocó una gran indignación y descontento por parte de los atenienses, quienes vieron una clara violación al tratado de paz establecido apenas el año 346 a.C. Ante esto, los atenienses decidieron romper los tratados con Macedonia y enviaron naves para romper el cerco que Filipo había impuesto en la zona donde se habían capturado los barcos mercantes.

El rey macedónico ante la acción emprendida por los atenienses movilizó un gran ejército por tierra hacia Grecia central, y ofreció de forma preventiva ofrendas de paz, con el fin de no llevar más lejos las hostilidades. No obstante los atenienses se opusieron a ello, pues se encontraban acompañados por el grueso de tropas pertenecientes a otras ciudades que

¹³⁰ El autor Joaquín Gómez nos refiere que la mayoría de los griegos (de Grecia central) no consideraban a Macedonia propiamente como una ciudad griega, pues decían que el conjunto de su población estaba formada principalmente por bárbaros, dada la diversidad étnica de sus miembros, eso sin mencionar el hecho de que su idioma propio era un dialecto que estaba más cercano a las lenguas Iliria y Tracia que del griego, el cual sólo hablaban algunos pocos miembros pertenecientes a la corte y a la nobleza. Será hasta comienzos del siglo V que a Macedonia se le comience a percibir como una ciudad griega al dejarla participar de los juegos olímpicos. *Cfr.* Joaquín Gómez, *Historia A. (G.R.)* página 295.

En una opinión personal, considero que será propiamente hasta el año 346, que en realidad se considere ya de manera formal a Macedonia propiamente como una ciudad griega, pues a partir de este momento, ésta participa ya de la Anficiónía y de las decisiones internas de las polis griegas, antes de eso el que se le considerara como una ciudad griega pueda haber sido más bien algo simbólico.

¹³¹ *Ibidem*, Joaquín Gómez, *Historia A (G. R.)* página 301.

¹³² *Cfr.* Joaquín Gómez, *Historia A (G.R.)* página 302.

también apoyaban su causa. Francisco Javier nos refiere que de entre las tropas que apoyaron a los atenienses en aquel conflicto se encontraban las pertenecientes a Eubea, Acaya, Corinto, Megara y algunas otras regiones occidentales¹³³, las cuales presentaron batalla en el año 338 a.C. en Queronea.

Si bien, el número de efectivos militares era muy similar por parte de ambos bandos en Queronea, Filipo II obtuvo una victoria contundente gracias a sus tácticas de guerra, y al apoyo que había recibido de su hijo Alejandro, pues pese a ser muy joven y contar con apenas dieciocho años, derrotó a la caballería de élite de los tebanos con lo cual la victoria de Filipo quedaba totalmente asegurada¹³⁴.

Una vez derrotada la liga, y con ella el último intento serio por detener el avance del poder macedónico, las ciudades griegas quedaron a merced de Filippo, quien ya no encontraría una fuerza de combate seria que pudiera hacerle frente. Así pues con la guerra ya ganada y su dominio asegurado, el rey macedónico tomó las medidas pertinentes, disolvió la liga enemiga, realizó algunas acciones y tratados preventivos que le aseguraban ciertas ventajas sobre las ciudades derrotadas y después convocó a un congreso en Corinto en el año 337 a. C. El congreso estipulaba nuevamente un tratado de paz y una alianza de las ciudades participantes, así como la libertad y autonomía de las mismas bajo ciertos términos y cláusulas, también estipulaba otras cuestiones referentes a las leyes y las reformas sociales. No obstante, tal vez el punto más importante yacía en que la nueva liga que participaba del congreso, concedía un poder incuestionable a Filipo II sobre la misma y le otorgaba un poder hegemónico, tal y como refiere el historiador Joaquín G. con el cual el emperador era capaz de dirigir ahora no solo las operaciones del ejército aliado, sino también el convocar cuando fuese necesario a la misma, para decidir sobre el rumbo y la política militar de la mayor parte de Grecia¹³⁵, con excepción de los espartanos, los cuales se negaron a participar de la misma.

¹³³ Cfr. Francisco Javier, *Introducción a la G. A.* página 249.

Hay que decir como punto complementario a lo referido por este autor, que a esta liga antimacedónica se le sumaría después el ejército tebano, aunque, su anexión se daría ya en una última etapa, en la que no podría hacer ya una diferencia en el conflicto armado.

¹³⁴ Vid. Joaquín Gómez, *Historia A (G. R.)* página 303.

¹³⁵ Hay que decir que el consejo estaba conformado por las ciudades más importantes de Grecia de aquel entonces, así como por otras ciudades menos importantes, pero que igualmente habían participado en el

Una vez que Filipo II se consolida de esta manera como el máximo líder de la alianza, adquiere un poder lo suficiente grande no sólo para decidir el rumbo que las ciudades y aliados bajo su mando habrían de tener, sino también para influir de un manera que bien podríamos denominar positiva sobre los mismos, pues ahora Grecia responde en su mayoría a una figura central, y ya no a los intereses particulares de los gobernantes de cada ciudad o Estado y al dominio o hegemonías que estos desean establecer sobre otras ciudades, puede comenzar a generarse de ahora en adelante de una manera más fácil, un sentimiento de unidad y fraternidad entre las distintas polis griegas que el que había habido hasta ahora, con excepción, del presentado en el siglo V a.C. en el enfrentamiento contra los persas.

Hay que decir que si bien, la constitución de la liga de Corinto representaba por una parte “el fracaso de las antiguas formaciones hegemónicas griegas”¹³⁶ también representaba el paso a una unidad nueva formada entre las distintas ciudades que participaban de este orden. Filipo tenía en claro que la unidad del mundo griego sólo se podría lograr si todos compartían un objetivo en común y eran guiados por una única figura, y ahora que él se había consolidado con el poder suficiente para ser esa figura, lo único que hacía falta para fomentar la unidad de las antes ya fragmentadas y desgastadas *polis*, era encontrar ese objetivo en común que todos pudieran compartir, cosa que pudo hacer promoviendo una campaña en contra del imperio persa.

Filipo comenzó a proponer una unidad de las diversas ciudades del mundo griego basadas en una lucha en contra del imperio persa, con el pretexto de hacer pagar a estos las afrentas que le habían causado a sus compatriotas un siglo antes. Y dicha unidad hubiera podido ser llevada a cabo si Filipo no hubiera sido asesinado ese mismo año (336 a. C.) presa de intrigas y posibles conspiraciones, pues muchos personajes importantes de la época como Isócrates veían en el rey macedónico el líder ideal que habían venido buscando desde hacía tiempo con el cual podían haber logrado la unión de todo el imperio.

conflicto, con lo cual quedaban anexadas casi todas las ciudades que conformaban en su totalidad el territorio griego. Esparta fue una marcada excepción, pues esta se mantuvo al margen la mayor parte del conflicto, no participó en el congreso y nunca recibió de buena manera a Filipo, no obstante Esparta también se vio afectada pues en el transcurso de este periodo también perdió parte de sus dominios y se tuvo que ver limitada a mantenerse en los límites de su territorio al no querer cooperar con el nuevo orden macedónico que había acabado de consolidarse.

¹³⁶ *Ibidem*, Joaquín Gómez. *Historia A (G. R.)* página 304.

Pese a que el gran gobernante de Macedonia no logra ver cumplida su meta de unión entre las diversas ciudades del mundo Griego, su hijo Alejandro se encargará en pocos años de realizar ese objetivo, en un periodo que va del año 336 en el que se da la muerte de su padre, hasta el año 324 a. C. en donde regresa triunfante a Grecia tras la conquista de una parte del territorio asiático con lo cual queda terminado un ciclo importante de la historia del mundo Griego.

Hasta el momento hemos abordado en este apartado cuáles fueron, en términos generales, los problemas por los cuales atravesó Grecia y algunas de sus ciudades desde mediados hasta finales del siglo IV, y cómo los conflictos tanto internos como externos que experimentaron las que en algún momento fueron las potencias hegemónicas, permitieron que el imperio macedónico se fuera consolidando como potencia hegemónica en aquel momento, primero a manos de Filipo II y después con Alejandro.

Para continuar con nuestro trabajo, me daré a la tarea de exponer los argumentos propuestos por Aristóteles en torno al concepto del mal, pues los acontecimientos históricos que hemos referido hasta el momento nos serán suficientes para poder mostrar al lector la correspondencia existente entre la formulación del concepto del mal propuesta por el estagirita con el contexto histórico que le toca vivir.

2.2) La concepción del Bien en Aristóteles.

Una de las problemáticas que encontramos en referencia al estudio del tema del mal en Aristóteles está en el desarrollo que debemos seguir para indagar cuál es la concepción que dicho autor podría tener en torno a éste tema. A diferencia de otros autores quienes exponen, definen y dan una concepción directa de cómo conciben un tema en particular, Aristóteles no plantea una argumentación que aborde de manera directa el tema del mal, tampoco hay un planteamiento explícito que denoté cómo concibe Aristóteles al Mal.

Para construir una noción general de cómo podría ser concebido el Mal desde un punto de vista Aristotélico, es necesario recurrir a la concepción del Bien, pues a partir de ella, de los parámetros y de las concepciones que Aristóteles desarrolla en torno a éste tema, podemos

comenzar a estructurar una antítesis que otorgué una perspectiva de lo que podría ser considerado como el mal en términos Aristotélicos, en medida en que tanto el Bien como el Mal, siempre se han percibido en como fuerzas contrarias. Si se logra definir y concebir a uno de estos temas bajo ciertos parámetros, tal como lo hace Aristóteles con relación al concepto del Bien, se puede definir y concebir al otro.

En el capítulo I de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles comenzará por decir que el Bien, no es sino “el fin de todas las acciones que realiza el hombre”¹³⁷, pues lo que impulsa al ser humano a realizar una determinada acción, siempre se hará por buscar un beneficio personal, un determinado bien, algo que lo haga sentir feliz, de ahí que “todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu [...] todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales [se enfoquen] al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir”¹³⁸. Pese a que podamos encontrar entre los seres humanos un sinfín de actos y de propósitos, con objetivos muy diferentes entre sí, todos y cada uno de ellos siguen compartiendo un ámbito en particular, el cuál es la búsqueda y la realización de una determinada acción que conlleva a la realización de un bien.

Ahora bien, hemos dicho, siguiendo a Aristóteles, que todo tipo de acciones realizadas por el ser humano están enfocadas a la realización de un bien, pero ¿Qué es en sí el Bien? ¿Cómo podemos definirlo? Si el Bien es, según Aristóteles, el fin de una acción que realiza el ser humano, y hay un sinfín de acciones distintas que se pueden realizar ¿Cómo se puede ofrecer una delimitación que plantee con más exactitud una definición más concreta del bien? Es necesario pues, buscar una característica en común que compartan todas las nociones que se pueden plantear del bien, y Aristóteles nos dirá que la noción principal que se puede hacer sobre cualquier tipo de bien es la felicidad, pues ésta parece estar involucrada en toda clase de bien. Es por eso que “la palabra [con la cual se le relaciona] es aceptada por todo el mundo; el vulgo, como las personas ilustradas llaman a este Bien

¹³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, [Traducción y notas de Patricio Azcárate] Argentina, Editorial Lozada, 2003, página 9.

¹³⁸ *Ibidem*. Página 9.

supremo felicidad”¹³⁹ no se puede decir que algo sea bueno, si no contempla la felicidad, ni tampoco se puede hablar que algo sea feliz si no contempla algún tipo de bien en sí.

Pese a que ésta afirmación aclara y delimita un poco una característica en común que se puede hacer en relación a cualquier tipo de bien (la felicidad) dicho planteamiento parece también ampliar aún más las afirmaciones que se pueden hacer sobre el Bien. Pues aunque estemos de acuerdo que todo tipo de bien contempla a la felicidad, existe también un gran número de posturas sobre lo que se puede considerar como felicidad. El propio Aristóteles hace alusión de forma muy concreta a este tipo de problema al afirmar lo siguiente.

Unos colocan [la felicidad] en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros la colocan en otra parte. [Y eso sin añadir el hecho de que] la opinión de un mismo individuo varía muchas veces sobre este punto, [pues] enfermo, cree que la felicidad es la salud; pobre que es la riqueza; o bien, cuando uno tiene conciencia de su ignorancia, se limita a admirar a los que hablan de felicidad en términos [más ilustrados] y trazan de ella una imagen superior a la que aquél se había formado [en un principio]. A veces [también] se ha creído que por encima de todos estos bienes particulares existe otro bien en sí, que es la causa única de que todas estas cosas secundarias sean igualmente bienes.¹⁴⁰

Antes esto ¿Cómo podemos discernir entre un tipo de felicidad u otra? ¿Qué tipo de felicidad puede tener prioridad por sobre otra? ¿Es correcto suponer que algún tipo de felicidad es mejor que otra? Otorgar una respuesta satisfactoria a este tipo de preguntas parece ser algo difícil, más si tomamos en cuenta, como Aristóteles, que “la idea que se puede tener del bien y de la felicidad [se forma en función de los acontecimientos] que pasa cada uno en su vida propia”¹⁴¹ lo que para unos puede considerarse como felicidad o como bien, puede no parecerlo del todo a alguien más, según sea el tipo de vida que se haya experimentado. Parecería entonces necesario si se desea clarificar un poco más esta cuestión, hacer énfasis en los géneros de vida que existen, para poder percibir con más profundidad los tipos de felicidad que cada uno de los distintos géneros de vida contemplan, y si hay entre estos tipos de felicidad algún tipo de diferencia con respecto a otro, también si se puede considerar o no, que algún tipo de felicidad es superior o, al menos, preferible a otra.

¹³⁹ *Ibidem*. Página 13.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Página 13.

¹⁴¹ *Ibidem*. Página 15.

Aristóteles nos dirá que existen tres géneros de vida¹⁴²: los de naturalezas vulgares, los de la vida política o pública y los de la vida contemplativa e intelectual. Los primeros, son aquellos que suelen asociar a la felicidad con bienes materiales y con el placer; es decir, con cosas más ordinarias, comunes o simples. Los segundos, los de la vida política o pública, se encuentran en un género de vida un poco más elevado que los primeros, pues se preocupan por cuestiones más profundas. Sin embargo, éstos también son susceptibles a excesos pues “[muchos] de los que están en el poder sólo se aprovechan para entregarse a excesos”¹⁴³. Pese a que este género no contempla a la felicidad inmediatamente en los bienes materiales y en el placer, tal y como lo hace el primer género, éstos también son susceptibles a asociar a la felicidad con dichos parámetros. Finalmente, tenemos al tercer género, el de la vida contemplativa e intelectual que parece ser el más alto de los tres, pues éste género, busca la felicidad por encima de las cosas materiales y mundanas, se procura a sí mismo y se plantea la búsqueda de la felicidad por medio de la virtud, pues “el bien, tal y como [se ha venido proclamando] es una cosa personal”¹⁴⁴ la verdadera felicidad, parece ser que sólo se puede alcanzar adecuadamente si se practica la virtud, pues si se trata de encontrar por otros medios, traerá consigo sólo una felicidad relativa “algo [más] superficial y menos sólida”¹⁴⁵ que la que deseamos encontrar y con la cual deseamos relacionar la concepción del Bien.

Haciendo una pequeña recapitulación, hemos podido relacionar hasta ahora al Bien con la felicidad, y a la felicidad con la virtud, en medida en que la virtud es practicada por el más elevado de los géneros de vida y parece no buscar la felicidad en los bienes inmediatos y materiales sino en algo más elevado. Desafortunadamente, hay una objeción muy obvia que se nos presenta en este punto, pues no podemos decir solamente que el Bien contempla a la felicidad y a la virtud, eso insuficiente para poder definirlo adecuadamente, parece ser necesario recurrir a abordarlo desde otra perspectiva diferente, una que pueda proveernos de elementos para poder definirlo de mejor manera. Siguiendo este tipo de necesidad recurriremos a hablar acerca del planteamiento que elabora Aristóteles en el capítulo III de la *Ética Nicomaquea*, el cual aborda al tema del Bien desde una acepción universal, la cual

¹⁴² Vid, *Ética Nicomaquea*, página 15.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Idem*.

otorga una serie de nuevos elementos que podrían ayudarnos a construir de mejor manera dicho concepto.

2.3) Sobre la concepción universal del Bien.

Habíamos dicho, que el concepto del Bien puede percibirse de distintas maneras y parece ser que desde una acepción universal tenemos que enfrentarnos inicialmente a la misma problemática, pues aún en su concepción más general, podemos encontrar varias nociones de éste concepto.

Para tratar de resolver el problema que traen consigo las distintas percepciones que se tienen de él, es necesario establecer, al menos, una noción general que se le pueda atribuir y a partir de dicha noción, comenzar a estructurar y a establecer afirmaciones cada vez más precisas de éste. Para llevar a cabo esta delimitación, Aristóteles emplea las categorías¹⁴⁶, pues por medio de éstas, puede clasificar de mejor manera un determinado concepto en medida en que se le va ubicando dentro de una determinada categoría, ya sea como: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, condición, acción y pasión.

Aristóteles no dirá, bajo esta clasificación, que el bien se encuentra en diferentes categorías, debido al gran número de relaciones y participaciones que se pueden hacer de éste entre una categoría y otra, pues “el bien en la categoría de la sustancia es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad, es la virtud, en el de la cantidad, es la medida, en el de la relación es lo útil, en la del tiempo, es la ocasión; y en la del lugar, es la posición regular, y lo mismo sucede con todas las demás categorías”¹⁴⁷

De hecho, si profundizamos un poco más en esta cuestión, podemos darnos cuenta que dentro de una misma categoría se pueden elaborar diferentes afirmaciones sobre una misma noción de bien. En la categoría de la cantidad, por ejemplo, Aristóteles relaciona al bien con la medida. Bien podríamos decir dentro de esta concepción, que la afirmación que se hace respecto al bien con la cantidad puede crecer, si tomamos en cuenta que existen

¹⁴⁶ Vid, Aristóteles, *Tratados de Lógica, Organon Tomo I*, [Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel San Martín] España, Gredos 1983, páginas 31-34.

¹⁴⁷ *Óp. Cit*, Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, páginas. 17-18.

diferentes tipos de bien, hay bienes que se consideran menores y bienes que se consideran mayores en el mundo respecto a otros, no todos los bienes son iguales pese a que se les considere bienes a todos.

Se suele concebir al bien en diferentes medidas y en diferentes formas, según sea la acción o el fin que se busca y que se realiza. También podemos hacer este tipo de afirmación en el ejemplo del Bien y lo útil, pues al igual que en el primer caso, existen varios tipos de utilidad, según sea la situación y el tipo de bien que se está llevando a cabo, para algunos algo bueno y útil bien podrían ser las cosas materiales, para otros, puede ser la adquisición del conocimiento, para otros más lo útil puede encontrarse en la política etc. según sea el tipo de perspectiva que contempla lo útil.

Podríamos mencionar un ejemplo con cada una de las categorías aristotélicas y sin embargo, seguiríamos llegando a una misma conclusión y esa es el afirmar que el bien no sólo está presente en todas las categorías de Aristóteles, sino que además, en cada una de ellas, hay un gran número de afirmaciones distintas que se pueden hacer respecto del bien aún dentro de una misma categoría, podemos elaborar muchas nociones diferentes sobre la utilidad, sobre la cantidad, o sobre la cualidad, lo cual nos impide elaborar una definición adecuada respecto al bien.

Parece ser, que el uso de las categorías es insuficiente para establecer una noción adecuada de lo que es el bien, en medida en que éste está presente en cada una de ellas y no solo en unas cuantas, o en una sola que pudiera acotar su concepción a ciertos parámetros tal y como se había pensado en un principio. La dificultad que entraña el abordar el bien a partir del uso de las categorías aristotélicas radica principalmente en que “el bien evidentemente no es una especie de universal [...] no es uno, porque si lo fuese, no se le encontraría en todas las categorías, y estaría exclusivamente en una”¹⁴⁸ de ahí que no podamos elaborar una sola noción de éste como inicialmente se propuso y mucho menos el concretizarlo.

Podría haberse elaborado una definición más específica de lo que es el Bien, solamente si éste hubiera estado presente en una sola categoría o cuando mucho en algunas. Pero siendo este el caso contrario, tenemos una dificultad para elaborar una sola definición que pueda

¹⁴⁸ *Ibidem*. Página 18.

abarcarlo adecuadamente, concluyamos pues diciendo que el Bien “no es una cosa común que se pueda comprender bajo una sola y única idea”¹⁴⁹.

Pese a que el bien no se pueda comprender adecuadamente mediante una acepción universal ni con ayuda de las categorías, debe de existir alguna pauta dentro del propio concepto que pueda ayudarnos a comprenderlo de mejor forma, pues pese a que existan muchos tipos de bienes “[todos estos] están comprendidos bajo un nombre [o noción semejante] porque proceden de un mismo origen o porque [todos estos] tienden hacia un mismo fin”¹⁵⁰.

Tal vez el punto clave no sea el tratar de establecer una noción concreta y bien definida de lo que es el Bien, sino “conocer el [bien] en su relación con los bienes que el hombre puede adquirir y practicar”¹⁵¹ tal y como menciona Aristóteles en el capítulo IV de la *Ética Nicomaquea*, pues de otro modo, si tendemos a concebir al bien solamente como algo separado del hombre, o como algo que existe independientemente de otro tipo de bienes y que es superior a todos ellos, está claro que dicho Bien, por su naturaleza o por su elevada categoría, por decirlo de algún modo “no podrá entonces ser poseído ni practicado por el hombre”¹⁵² y de nada serviría el teorizar o definir algo a lo cual el ser humano nunca va a ser capaz de aspirar o de participar. Habrá pues que dejar de momento, la idea de construir una noción de ese Bien, para enfocarnos ahora en los tipos de bienes a los cuales es capaz de aspirar el ser humano y de los cuales participa, y hablando de forma particular, de aquellos que están en función de la idea de felicidad a la cual aludió Aristóteles previamente, pues la felicidad independientemente de las múltiples concepciones y variantes que pueda tener, es un aspecto común e inseparable que comparte toda noción de bien.

¹⁴⁹ *Ibidem*. Página 19.

¹⁵⁰ *Ibidem*. Página 19-20.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² *Idem*.

2.4) La vinculación entre el Bien y la Felicidad.

Habíamos visto anteriormente que “en toda acción, en toda determinación moral, el bien es el fin mismo que se busca, y siempre en [la búsqueda y la realización] de este fin, se hace constantemente todo lo demás. Es por lo tanto, una consecuencia evidente que si para todo lo que el hombre puede hacer en general existe un fin común al cual tienden todos sus actos este fin único es el bien, tal y como puede practicarlo”¹⁵³. Sin embargo, habíamos tenido que enfrentarnos al problema de que existen muchos tipos de fines: para algunas personas, el fin deseado puede encontrarse en el arte, para otros en los placeres, otros los perciben en las riquezas o en las cosas materiales, unos más en la política en la actividad contemplativa e intelectual y así sucesivamente en todos los fines que podamos encontrar en los tres géneros de vida mencionados por Aristóteles, pues a su manera “todos y cada uno de ellos [...] constituyen [un cierto tipo de] bien”¹⁵⁴. Resulta obvio hasta cierto punto, que todos estos fines no alcanzan a constituir la noción de Bien que nosotros deseamos formarnos, ni siquiera la noción del bien vinculado con el hombre, pues estos fines, siguen siendo algo incompleto y separado, son solamente “[una especie] de instrumentos”¹⁵⁵ que nosotros utilizamos con mira a la realización de algo específico, “nosotros [...] deseamos [la riqueza, el placer, los bienes materiales etc. porque cada uno de estos nos puede otorgar cierto grado de] felicidad [...] creemos [que cada una de estas cosas] nos la pueden asegurar”¹⁵⁶. Desgraciadamente en torno a este punto, aún prevalece la idea de que el Bien “debe de ser una cosa perfecta y definitiva [no separada como lo son cada uno de estos fines] [...] de que el Bien que debe buscarse por sí mismo, es más definitivo que el que se busca en vista de otro bien [...] [y de que este Bien superior contempla además] lo perfecto, lo definitivo, lo completo”¹⁵⁷ y en palabras de Aristóteles, lo que es eternamente apetecible en sí y que no lo es en vista de un objeto distinto a él.

Pese a encontrar una pequeña problemática en cómo nosotros solemos considerar al Bien (lo perfecto, lo definitivo, lo completo, lo apetecible) y cómo es que nosotros lo buscamos por medio de diversos fines, que son por si mismos incompletos, podemos encontrar un

¹⁵³ *Ibidem*. Página 22.

¹⁵⁴ *Idem*.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*. Página 23.

¹⁵⁷ *Idem*.

punto clave que nos ayudará a clarificar nuestra postura sobre dicho concepto y eso es la Felicidad.

La Felicidad es una constante inseparable dentro del concepto de bien, pues todo bien contempla un cierto tipo de felicidad, e independientemente de que existan muchos tipos de ésta. Toda acción realizada por el ser humano, así como todo fin, sea cual sea que éste se proponga realizar, se busca por mira a la concretización exclusiva de la felicidad, incluso el propio bien, pues no se desea la realización del bien por el bien, sino porque este último contempla de fondo, un cierto tipo de felicidad. El propio Aristóteles parece reconocer lo que acabamos de mencionar al decir lo siguiente: “he aquí precisamente el carácter que parece tener la felicidad; la buscamos siempre por ella y sólo por ella, y nunca con la mira de otra cosa”¹⁵⁸. La felicidad, parece ser de fondo el Bien supremo que habíamos estado buscando, pues es ella es la que se encarga de encaminar a “todos los actos posibles del hombre”¹⁵⁹ además, es aquello que nosotros más buscamos, lo que más deseamos durante el transcurso de nuestras vidas, la felicidad es la cosa más anhelada por el ser humano y es aquello una vez teniéndolo de una forma u otra, no deseamos agregarle nada más, pues creemos que la felicidad se basta por sí misma y no se necesita de nada aparte de ella.

Tal vez podamos concordar hasta el momento que el Bien supremo que habíamos estado buscando no sea otro sino la felicidad, pues tiene en sí, las características que antes le habíamos atribuido al Bien (aquello que se busca por sí mismo y no por otra cosa, aquello que se anhela y a lo cual no hay nada más que agregar). Sin embargo, nuevamente no parece ser suficiente el decir que la Felicidad equivale al Bien supremo, resta aún, como bien lo menciona Aristóteles, el conocer un poco más acerca de la naturaleza de la Felicidad y de forma particular, del tipo de felicidad de la cuál es capaz de participar y de realizar el ser humano.

Para clarificar estos aspectos aún sombríos, será necesario preguntarnos sobre la actividad que es capaz de realizar el ser humano, pues dependiendo de la función que le sea propia a éste, podemos inferir mejor el tipo de felicidad que es capaz de alcanzar y de la cual puede participar, pues “así como para el músico, para el estuario, para todo artista [...] el bien y la

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Idem.*

perfección están al parecer, en la obra especial que realizan; en igual forma, el hombre debe encontrar el bien en su propia obra, si es que hay una obra especial, que el hombre pueda realizar”¹⁶⁰. Tenemos pues que conocer primero, cuál es el tipo de actividad o función que es propia del ser humano, si es que realmente deseamos construir una noción más cercana de lo que es la felicidad en relación con el hombre.

En el capítulo IV del libro de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles elabora una serie de preguntas que tienen como objetivo saber, cuál puede ser la actividad propia del ser humano. El filósofo comienza por decir que hay algunas funciones que los seres vivos pueden compartir en común, entre ellas el vivir y el ámbito de la sensibilidad que son dos de las funciones más obvias que puede haber, pues “vivir es una función común al hombre y a las plantas [...] [mientras que la] sensibilidad [...] se muestra igualmente en otros seres como el caballo, el buey, y en general, en todo animal, lo mismo que el hombre”¹⁶¹. No obstante, dichas funciones deben quedar descartadas, pues lo que buscamos es una función, o mejor dicho una actividad, que únicamente pueda realizar el ser humano. Y la única actividad que diferencia a este último de los demás seres, es el uso y empleo de la racionalidad. Ésta última, es la única actividad mediante la cual el ser humano puede distanciarse de otros seres. El empleo continuo de la racionalidad en sus fines diarios así como a lo largo de su vida, permiten ubicar al ser humano bajo una posición diferente de los otros seres, de ahí que el propio Aristóteles nos diga que “el bien propio del hombre [aquello que lo hace diferente] es la actividad del alma dirigida por la virtud”¹⁶². Podría resultarnos un poco confuso este punto, pues inicialmente Aristóteles no establece una vinculación obvia que nos permita conectar los conceptos de actividad humana (razón) con los del alma y la virtud.

Para aclarar la relación existente entre estos tres conceptos habrá que explicar el punto de partida de Aristóteles y comprender desde qué postura los aborda. Pasaremos a explicar brevemente la relación entre actividad humana con el alma, y posteriormente la relación entre la actividad humana y la virtud.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Página. 24.

¹⁶¹ *Idem*. Páginas 24-25.

¹⁶² *Idem*.

2.5) La relación entre la actividad humana y el alma.

El Estagirita, establece una relación entre actividad humana-alma, debido a que se cree, desde tiempos muy antiguos, que en el alma se encuentran las facultades y percepciones superiores del ser humano “Al alma es a la que nuestra definición atribuye las facultades y los actos que el alma sola dirige; y podemos decir que esta definición es buena, puesto que conforma [...] una opinión muy antigua y admitida unánimemente por todos los que se ocupan de la filosofía”¹⁶³. Para reforzar la idea de que en el alma es en donde se encuentran las facultades superiores del ser humano y de que ésta es la que puede guiar los actos del ser humano conforme a la razón, Aristóteles expone en el capítulo VI de la *Ética Nicomaquea*, una breve argumentación en la cual confirma la importancia que puede llegar a adquirir ésta.

El filósofo nos dirá, que los bienes de los cuales puede participar el ser humano se pueden dividir, de manera general, en tres grandes grupos: los bienes del cuerpo, los bienes exteriores y los bienes del alma. Cada uno de ellos contempla la realización de ciertos actos y la búsqueda de determinados fines, tal y como ocurre con los géneros de vida, los bienes del cuerpo buscan la realización de los fines que podríamos llamar más inmediatos, los exteriores contemplan algo más que sólo lo físico, pero de igual manera buscan la realización de algo mediato y material, mientras que, los bienes del alma, contemplan la realización de un fin más elevado.

Podemos decir, que así como ocurre con los géneros de vida, los tipos de bienes de los cuales el ser humano puede participar y realizar, los del alma siempre se considerarán los más elevados, pues aspiran a la finalización de algo superior, en comparación con los otros géneros.

De ahí precisamente que Aristóteles establezca que la acción del ser humano, la racionalidad, deba de estar movida por el alma¹⁶⁴, pues si toda acción está impulsada hacia

¹⁶³ *Ibidem*. Página. 29.

¹⁶⁴ Pese a que el ser humano pueda buscar la realización de bienes que bien podríamos llamar inferiores y que este tipo de situación se da de forma más seguida en el ser humano, Aristóteles considera que en términos idóneos, el alma es la que debería de dirigir toda la actividad del ser humano, pues lo que se busca es, a final de cuentas, la realización de un bien, y no de un bien cualquiera sino de un bien superior, el cual sólo puede ser aprehendido por esta última.

la realización de un bien, siempre se buscará la realización de dicho bien, pero no de cualquier tipo de bien, sino de un bien mayor, el cual sólo puede ser aprehendido por la más alta de las facultades del ser humano.

2.6) La relación entre la actividad humana y la virtud.

Al igual que en el apartado anterior, Aristóteles parte de una idea general de lo que es la virtud¹⁶⁵ y sobre todo, de la relación que se puede elaborar entre ésta y la racionalidad, pues la virtud es la encargada de guiar adecuadamente las acciones que realiza el ser humano. No basta con hacer uso de la razón, ni que dicha capacidad sea guiada por la facultad más elevada que posee el ser humano, pues incluso “las cualidades del alma [corren el peligro de pervertirse] por el placer o el dolor”¹⁶⁶. Si se desea alcanzar adecuadamente la felicidad y participar de ella, nuestras acciones tienen que estar encaminadas de cierta forma, debemos de tener “ciertas cualidades [...] ciertas actitudes [y llevarlas a cabo lo mejor posible]”¹⁶⁷ y eso solamente lo podremos conseguir mediante el uso constante de la virtud, pues ésta nos ayuda a prepararnos “respecto a los dolores y los placeres de tal manera [que guía] nuestra conducta [y nuestras acciones de la mejor manera] posible [...] [el que practica la virtud] sabe conducirse bien y seguir el camino recto”¹⁶⁸.

De ahí que Aristóteles considere la virtud como un ámbito fundamental para alcanzar la felicidad, pues ésta impide al ser humano en su obrar el desviarse del camino adecuado, lo ayuda templarlo y lo conduce de la mejor manera a buscar y realizar la felicidad anhelada y, en última instancia, a buscar y a participar del Bien mismo.

Racionalidad y virtud, son pues, dos ámbitos fundamentales en el planteamiento argumentativo de Aristóteles, pues sólo a partir de estos, es que el ser humano (en términos idóneos) puede participar adecuadamente de la felicidad, y en última instancia del bien que es el fin último de toda acción que éste realiza.

¹⁶⁵ Hay opiniones muy diversas sobre lo que puede constituir la verdadera felicidad, aunque no está de más el decir, que muchos comparten la idea general de que la felicidad debe de contemplar en cierto grado la virtud, cuestión que se ve reflejada un poco en el capítulo VII de la *Ética*.

¹⁶⁶ *Ibidem*. Página 56.

¹⁶⁷ *Ibidem*. Página 30.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Página 56.

A lo largo del trabajo, hemos podido elaborar una serie de acotaciones que nos han permitido comprender un poco más, los conceptos de felicidad y de bien desarrollados por Aristóteles. También hemos podido darnos cuenta de las limitaciones y problemáticas que surgen al abordar dicho tema en relación con el ser humano. He de decir, que pese a la amplitud de los conceptos y a veces vaguedad de los mismos, se han podido obtener ciertas concepciones generales acerca de dicho concepto (el Bien) así como algunas características que parecen estar irremediabilmente ligadas al mismo.

Elaborando una recapitulación de este apartado tenemos lo siguiente.

- 1) El bien no es un concepto que pueda ser abordado mediante una sola definición debido a la diversidad de percepciones y posturas que se tienen sobre el mismo.
- 2) Podemos equiparar al bien en términos generales con la felicidad, pues la felicidad es el fin último que motiva a que se realice cualquier tipo de acción por parte del ser humano.
- 3) La acción es algo indispensable para lograr la felicidad y en última instancia el Bien.
- 4) Existen muchos tipos de felicidad.
- 5) De entre todos los tipos de felicidad que existen hay una que es más grande y es más deseable que todas, y por lo tanto, la que el ser humano buscará realizar con mayor fuerza.
- 6) La felicidad más alta a la cual puede aspirar el ser humano, puede ser abstraída por el intelecto, el cual es guiado a su vez por el alma, la cual es una de las partes más importantes que lo conforman.
- 7) El ser humano puede alcanzar esa felicidad y participar de ella mediante la razón y la virtud.

Contamos pues con siete puntos principales, será a partir de éstos que comenzaremos a elaborar en nuestro siguiente apartado, una noción general de lo que en términos Aristotélicos podría ser considerado como el mal.

2.7) La antítesis al concepto del Bien en Aristóteles: Una aproximación general a la noción del Mal.

Aristóteles dice en el capítulo II del libro de la *Ética Nicomaquea* “que el bien supremo es la felicidad y según la opinión de muchos ésta incluye el vivir bien y el obrar bien”¹⁶⁹ tal y como ya habíamos dicho al inicio del capítulo. Si tomamos esta afirmación como punto de partida, podremos decir, contrario a éste argumento, que el mal es una cuestión que plantea de fondo la ausencia de algo, pues siempre que ésta esté presente, hay de fondo una cuestión que trae consigo un tipo de infelicidad.

Desgraciadamente, cuando tomamos la ausencia como punto de partida de nuestra argumentación, nos encontramos con el mismo problema que tuvo Aristóteles al tratar de definir la felicidad, pues la ausencia también tiene un gran número de concepciones y de percepciones bajo las cuales se le puede definir. Unos pueden colocar a la ausencia en relación a la falta de bienes materiales y a la infelicidad que ésta trae consigo, otros en el ámbito de la salud, unos más en los ámbitos más básicos como la alimentación, otros tantos en algún defecto del cuerpo, incluso habrá quienes, sin temor a equivocarnos, achaquen a la naturaleza o a algún infortunio de la suerte algún otro tipo de ausencia que padecen y que se nos pase desapercibido. Dicho concepto puede irse formando de las experiencias que cada uno de nosotros vivimos a lo largo de la vida tal y como ocurre con la felicidad. De hecho, siguiendo aún más el planteamiento de Aristóteles, podríamos decir, de la misma manera, que la ausencia puede ser percibida de distintos modos según sea el género de vida del que estemos hablando (vulgar, político e intelectual). Para el género vulgar la ausencia puede encontrarse en la infelicidad que trae consigo el estar privado de algún tipo de placer o de los bienes materiales más inmediatos. Para los del género político bien podría estar en la falta de los excesos que trae consigo una buena vida. Para el género intelectual, la ausencia bien podría yacer en la infelicidad que trae consigo la ignorancia, la cual se da por la falta de conocimiento de los bienes superiores, así como por el desvío de la propia virtud, cuestión que devienen consecuencia inmediata del primer ámbito.

Pese a que la ausencia pueda tener muchas percepciones distintas y pueda definirse de formas muy variadas, podemos encontrar inicialmente un factor en común que ésta

¹⁶⁹ *Ibidem*, página 32.

comparte con cada uno de los ejemplos antes señalados, y eso es la carencia. Independientemente de la percepción que cada uno de nosotros tengamos de la ausencia, ésta no parece poder estar presente sino por medio de la carencia, quienes consideran que la ausencia, y por lo tanto, la infelicidad se encuentra en la salud, es porque carecen de la misma y esto también ocurre en quienes la ven en la privación del placer, o de los bienes materiales. Parece ser que inicialmente el Mal, al menos el relacionado con el ser humano, está directamente ligado con la carencia, y a su vez, con la infelicidad que éste trae consigo.

Podríamos preguntarnos ¿Por qué asociar al mal con la carencia? ¿Qué relación puede existir para que podamos establecer una equivalencia entre un concepto y otro? Podemos decir inicialmente, que al igual que como ocurre con el Bien y la Felicidad, el Mal y la carencia pueden asociarse en medida en que ésta última contempla en el fondo una carencia, algo dañino para el ser humano, algo que no se desea y que se tiende a evitar en la medida de lo posible. Este tipo de atribuciones fácilmente pueden considerarse como contrarias al concepto del bien. Si concordamos con ésta postura, hemos de decir, al menos en términos muy generales, que el mal, debe de contemplar necesariamente los ámbitos antes mencionados; es decir, la carencia y lo dañino, además dichos ámbitos siempre están presentes en alguno de los múltiples matices que puede tener la Infelicidad; de ahí que lleguemos a la conclusión inicial que el mal deba de contemplarlos a ambos.

Ahora bien, para seguir la misma línea argumentativa que desarrollamos anteriormente, pasaremos ahora a hablar acerca de la idea universal del Mal y la forma en que dicho concepto puede ser concebido, todo a partir de una noción basada en algunas de las categorías aristotélicas.

2.8) Acerca de la idea del Mal.

Al igual que como ocurre con el concepto del Bien, el Mal parece hallarse presente en las diferentes categorías Aristotélicas, esto debido a que también se pueden elaborar de dicho concepto un gran número de relaciones y participaciones con cada una de éstas, según sea la concepción que se tiene sobre el Mal o la categoría que estamos tomando en cuenta. Para no correr el riesgo de establecer de manera inadecuada una conexión entre nuestro concepto

y algunas de las categorías, nos delimitaremos a seguir nuevamente los ejemplos que Aristóteles emplea en el capítulo III del libro de la *Ética Nicomaquea* cuando habla acerca del bien, pues a partir de la relación que establece el filósofo entre éste y cada categoría, podremos elaborar una relación contraria al bien, y establecer así una asignación adecuada respecto al tipo de relación o participación que puede tener el mal en cada categoría.

Una de las categorías es la de la sustancia, en ella el Bien aparece como Dios y la inteligencia. Partiendo de una concepción contraria a esta afirmación habrá que preguntarnos ¿Qué podemos concebir como contrario a Dios y a la inteligencia para relacionarlo directamente con el Mal? Sin duda alguna, el preguntarse por algo contrario a Dios es algo muy complicado, más aún establecer algo concreto sin temor a equivocarnos. Aunque sí podemos comenzar a hablar acerca de una afirmación más sencilla; es decir, la inteligencia.

Podemos establecer un ámbito contrario a ésta en la categoría de la sustancia, y es la irracionalidad. Como vimos a lo largo de los apartados anteriores, todo ser humano obra con miras a la realización de un cierto tipo de bien, y para alcanzar dicho fin, el ser humano debe de obrar de cierta manera si es que desea cumplir el objetivo que se propone, y no puede haber otra forma de obrar para conseguir lo que se propone, sino el obrar de forma inteligente. La irracionalidad por su parte, aleja al ser humano de dicho fin, en medida en que su obrar no se encuentra enfocado de una forma adecuada mediante la cual pueda alcanzar el objetivo que se propone. La irracionalidad en ese sentido, es un ámbito contrario a la inteligencia y que se puede relacionar con el mal, de ahí que nosotros establezcamos ese tipo de relación con esta categoría.

Ahora bien, para responder a la interrogante que planteamos en relación a Dios y su contrario, es necesario preguntarnos primero en qué términos está pensando Aristóteles que se puede relacionar al bien y de forma particular a Dios, con la categoría de la sustancia, pues dependiendo desde el horizonte en que el filósofo perfile dicha conexión, será que podamos delimitar y establecer una concepción contraria a Dios, y que a su vez podamos establecer bajo que ámbitos es que participa o se puede relacionar el mal en dicha categoría.

Hemos de decir que Aristóteles establece una relación entre Dios y la categoría de la sustancia, en medida en que a ésta se le solía concebir como aquella que tenía “más propiedad, [a aquella que era la base más primaria] y la de más alto grado”¹⁷⁰ a aquella que aún en el correr del tiempo se conserva sin cambio alguno, aquella de cuya predicación y causa no se encuentran en ninguna otra cosa y de quien se predicán las demás. Hemos de decir que de entre todas las cosas existentes, sólo hay una, a la cual podamos atribuirle semejantes características o atributos y esa no es otra sino Dios¹⁷¹, de ahí que Aristóteles establezca una relación directa entre Dios y la sustancia.

Si se relaciona a Dios con la base primaria o invariable de todo lo que existe, aquello que no se corrompe, la esencia más general y profunda, se deduce por sus atributos que éste esté directamente relacionado con el bien y más aún, pues si éste es la causa primera e invariable de todo, se sigue que de él mismo es de quien debe de devenir el bien. De ahí que surja precisamente la relación entre bien-Dios- categoría de la sustancia.

Si tomamos en cuenta que Aristóteles establece una relación entre el Bien y Dios con la sustancia, y que ésta está directamente relacionada con la inmutabilidad y en última instancia con el ser (pues es lo que perdura, lo que es incorruptible e invariable) podemos deducir, aunque en términos generales, que el Mal en la categoría de la sustancia estará directamente relacionado con el no ser y con el cambio, pues estos son a final de cuentas características contrarias de Dios y en términos más generales, del propio bien.

Habremos de decir entonces en términos generales, que el Mal en la categoría de la sustancia se encuentra presente al menos en tres ámbitos que son: el no ser, el cambio y la irracionalidad.

La segunda categoría a la cual hace mención Aristóteles es la de la cualidad, en ella al Bien se le se liga directamente con la virtud. Para encontrar un ámbito que sea concerniente al Mal en la cualidad, habremos pues de contemplar, aquellas cosas que sean contrarias a la virtud. Sin embargo, al igual que como ha ocurrido con muchos de nuestros conceptos, la virtud tiene muchas formas diferentes de ser percibida, habrá que encontrar aquellas

¹⁷⁰ *Óp. Cit.* Aristóteles, *Tratados de Lógica...*, página 34

¹⁷¹ Recordemos también el capítulo XII del libro de la *Metafísica* donde Aristóteles habla acerca del motor inmóvil y otorga estas características al mismo.

concepciones que sean contrarias a ésta, desde la perspectiva en que el propio Aristóteles suele concebir a la virtud.

Tanto en el capítulo XI del libro primero de la *Ética Nicomaquea*, como en el capítulo I y II del libro segundo, el filósofo comienza a estructurar una visión de lo que considera es la virtud y cómo ésta se da en un tipo particular de ser humano “en el hombre que sabe ser sobrio y dominarse”¹⁷². Podemos decir, que Aristóteles percibe a la virtud como un cierto tipo de cualidad que el ser humano va adquiriendo a lo largo del tiempo, según sea el tipo de actos que éste realiza y de forma particular, aquellos que incluyen la templanza, la prudencia, la valentía, la moderación y algunos otros ámbitos positivos del actuar en el ser humano, además de esto, la virtud contempla la práctica constante de dichos actos, pues según la perspectiva aristotélica de la virtud, uno no puede participar de la misma, o aprender de ella, si no se ha practicado previamente. Por último, el planteamiento elaborado sobre la virtud también plantea que cosas son las que se debe de evitar si es que el ser humano desea ser virtuoso, entre las cuales podemos mencionar: la intemperancia, la cobardía, la temeridad, etc.¹⁷³

Ahora que hemos abordado brevemente la perspectiva desde la cual Aristóteles concibe la virtud, podemos establecer una serie de ámbitos contrarios a ésta que serán propios del mal en ésta categoría.

Podemos relacionar al mal en la categoría de la cualidad con todos aquellos ámbitos que son contrarios a la virtud; es decir, aquello que contemple la perversidad, la vileza, la intemperancia y los excesos en el actuar del ser humano.

Hasta ahora, hemos podido ver que el mal se encuentra presente en las dos categorías antes vistas y se le puede relacionar en las mismas a partir de: la irracionalidad, el cambio, la corruptibilidad, el no ser, la perversidad, la intemperancia y todo tipo de excesos. Si bien,

¹⁷² Solamente el ser humano que es templado en su forma de ser y en sus actos puede practicar la virtud y ser virtuoso. La virtud desde la perspectiva de Aristóteles, tiene que ver con la moderación de los actos en la vida diaria, así como el saber evitar y rechazar, en la medida de lo posible, todo tipo de excesos, pues éstos pueden destruir con el paso del tiempo la virtud que en un principio se llegó a adquirir.

¹⁷³ En el segundo capítulo del libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles describe una serie de actitudes o modos de comportarse que son contrarios a la virtud y que se deben de rechazar a toda costa para poder seguir siendo virtuoso. Pese a que el filósofo otorga varios ejemplos de esto, en forma general está contemplando todo tipo de excesos, actos de intemperancia y de perversidad que son contrarios a la misma.

nuestra concepción acerca de un mal universal aún dista mucho de ser lo que nosotros deseamos, hemos podido formar un pequeño esbozo de qué características puede tener, siguiendo un planteamiento contrario a la formulación que elabora Aristóteles respecto al bien.

Para acotar un poco más nuestro concepto, pasemos ahora a abordar otra de las categorías que Aristóteles pone como ejemplo.

La tercera categoría a la cual alude el filósofo es la del tiempo, en ella habíamos visto anteriormente que éste relacionaba al Bien con la ocasión. Para entender un poco más este tipo de relación habrá que explicar brevemente cómo se establece dicha relación.

Ocasión y acto tienen una relación, en medida en que estos dos ámbitos son los únicos mediante los cuales los seres humanos somos capaces de realizar cualquier tipo de Bien, pues estos promueven a que se pueda dar una determinada acción u obrar en el mundo y a que dicha acción se de en el ahora. El propio Aristóteles pone un ejemplo en el capítulo VI de la *Ética Nicomaquea* para referirse a la importancia que puede tener el acto, como único medio mediante el cual podemos alcanzar la felicidad y realizar cualquier tipo de bien “no es del todo indiferente colocar al bien supremo, en la posesión o en el uso de ciertas cualidades, en la simple actitud o en el acto mismo. La aptitud puede existir realmente sin producir ningún bien, como por ejemplo, en un hombre que duerme o en uno que por cualquier otra causa permanece inactivo. El acto, por el contrario, no puede encontrarse nunca en este caso, puesto que obra necesariamente y además obra [para alcanzar un bien]”¹⁷⁴

Continuando bajo esta misma línea, hemos de decir entonces que un ámbito concerniente al mal estará en función de la potencialidad. Si la acción es la única que permite al ser humano que cualquier clase de bien pueda ser realizado, la potencialidad, necesariamente tendrá que ser un ámbito propio del mal, pues ésta nunca en acto y por lo tanto, no contempla la realización de nada.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Página 30.

Para finalizar la parte concerniente a las categorías, retomaremos la relación que establece Aristóteles entre el bien y lo útil en la categoría de la relación.

Habíamos dicho con anterioridad, que al bien se le suele asociar con lo deseable, con aquello que nos puede proveer de cierto tipo de felicidad, como algo que es definitivo y que se desea alcanzar. Pese a que el bien tenga muchas cualidades y atributos, como ya hemos dicho en muchas ocasiones, en un sentido general solemos buscarlo porque sabemos de manera directa, que podemos extraer de él algo útil para cada uno de nosotros, cierto tipo de felicidad, de placer, de cosas que nos resultan agradables y provechosas a lo largo de nuestra vida.

Aristóteles establece esta vinculación precisamente en este sentido, pues el bien siempre implica de manera directa o indirecta, la contemplación de algo útil y beneficioso para quien lo está buscando. Siguiendo esta afirmación, hemos de decir entonces que el mal contemplará algo contrario a lo útil en esta misma línea; es decir, algo de lo cual no podamos extraer ningún tipo de beneficio y que resulte ser más bien, algo dañino o perjudicial para cada uno de nosotros, independientemente de lo que cada uno de nosotros consideremos como dañino.

Elaborando una recapitulación de las concepciones extraídas en cada una de las categorías, hemos de concluir diciendo que el Mal, en su acepción universal es algo que plantea la irracionalidad, el no ser, la potencia, los excesos, la corrupción y lo dañino. Si bien dicha concepción aún es muy amplia, ésta nos ha permitido acotar los parámetros de la naturaleza del mal. También nos ha permitido comprender, aunque de forma un poco amplia, cuáles pueden ser los parámetros en que Aristóteles podría concebir dicho concepto.

Continuando con nuestro tema, pasaremos ahora a desarrollar en el siguiente punto, la relación que existe entre la actividad humana, el alma y el mal. Pues al igual que como ocurrió con la noción de bien estos aspectos clarifican la idea que podemos desarrollar sobre nuestro tema en términos del ser humano.

2.9) La actividad irracional, el género vulgar y la falta de virtud como ámbitos fundamentales de relación entre el ser humano y el mal.

Hasta ahora hemos esbozado a lo largo del trabajo, ciertas nociones tanto del bien como del mal, habíamos establecido concepciones generales sobre cada uno de estos conceptos y elaborado ciertas aproximaciones entre el ser humano y el bien, faltaba aún el hecho de esclarecer de mejor manera, si es que existía algún tipo de mal que estuviera más próximo al ser humano, cómo era este tipo de mal y cómo se podía establecer una relación entre éste y el ser humano.

Anteriormente habíamos dicho que la actividad del ser humano estaba enfocada en guiar sus esfuerzos hacia la realización de un bien, y que la realización del mismo en términos idóneos, dependía según Aristóteles, de que el hombre encaminara su acción de manera racional, de que tuviera una percepción de las cosas por medio del alma y que de que ésta fuera guiada por la virtud, pues éstas eran las cualidades que se consideran más nobles y más altas en el ser humano y por medio de las cuales éste podía alcanzar y participar de la felicidad y por lo tanto del Bien¹⁷⁵.

Si tratamos ahora de establecer una noción que contemple un tipo de mal más próximo con el ser humano y cómo es que éste se puede realizar en él, debemos de establecer una relación similar a la que estableció Aristóteles con el concepto de bien. Podríamos pensar, que si la actividad humana se relaciona con el bien y de forma particular, por medio de la racionalidad, la irracionalidad bien puede ser tomada en cuenta como un ámbito concerniente al mal ¿Qué queremos decir con esto? Si la actividad humana que está guiada por la razón tiene una meta en particular, que es la realización de un bien, la irracionalidad contraria a ésta, no buscará realizar un bien, en medida en que no busca de manera consciente, por decirlo de algún modo, ni la búsqueda o finalización de éste; si bien la irracionalidad no contempla necesariamente la realización de un mal por un mal, si

¹⁷⁵ En los capítulos VI y VII del libro de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles da cuenta mediante una serie de argumentos, de la importancia que tiene la virtud como uno de los ámbitos necesarios que el ser humano requiere para alcanzar la felicidad, pues mediante ésta se van cultivando ciertas cualidades y ciertas actitudes que nos van preparando para las adversidades de la vida en medida en que nos otorgan templanza para poder superarlas.

obstaculiza la realización de lo que todo ser humano en términos conscientes desea realizar, que no es otra cosa sino un bien.

La segunda relación a la cual haremos mención ahora es la del alma. Habíamos dicho anteriormente que Aristóteles consideraba al alma como un ámbito fundamental para la realización de un bien, en medida en que éste era un género de percepción superior si se le comparaba con el género vulgar o político, pues dicho género podía percibir en las cosas superiores y no en las mundanas la felicidad y la concretización de un bien. Si tratamos de establecer una relación en este ámbito con el mal, habremos de tomar en cuenta entonces un género de percepción que sea contrario al alma, es decir, algo que contemple la inmediatez, lo material, aquello que nos traiga placeres de forma más rápida y que se aleja de la vida contemplativa e intelectual; es decir, un género de percepción vulgar.

Podría parecer un poco extraño relacionar al género vulgar con el mal, más si lo vemos solamente como un género de percepción más alejado o contrario al que podemos encontrar con el alma, pero si nos ponemos a pensar con mayor detenimiento, dicha respuesta cobra sentido si la miramos desde la concepción de mal que queremos desarrollar. No es tan ilógico establecer dicha relación si tomamos en cuenta que en el género vulgar es donde podemos encontrar de manera más fuerte los sentimientos por los placeres, las cosas y los bienes materiales y donde se tiende a caer con mayor facilidad en los excesos, los cuales está de más el decir, tienden a turbar y a desviar con mayor facilidad al ser humano. Difícilmente alguien que contempla el placer como un tipo de felicidad, podrá ser templado en el mismo género, más bien tenderá a entregarse a excesos dignos de ese tipo de placer. Esto traerá como consecuencia que el ser humano que esté atado a este tipo de género, quede privado a percibir sólo un determinado tipo o tipos de felicidad y de bienes; es decir, principalmente los materiales, quedándose así desligado de una felicidad y de un bien mayor que podría traer consigo otro tipo de percepciones superiores, como aquellas que son captadas por el alma. Viéndolo desde ésta perspectiva ¿No podríamos considerar que el género vulgar, entendido desde el punto de vista aristotélico, está directamente relacionado con el mal, en medida en que acorta la visión que el ser humano puede tener del bien y de la felicidad? Pues al ocurrir esto, la visión limitada con la que éste se queda es muy pequeña o incluso superficial, lo cual le impide al mismo tiempo percibir una felicidad y un

bien mayor que debería de ser capaz de captar. Al parecer es obvio que el género vulgar y la percepción que éste trae consigo, es perjudicial si se compara con la desarrollada por el alma.

Tal vez no podamos establecer una noción tan directa entre dicho género y el mal tal y como lo hace Aristóteles con el bien y el alma. Sin embargo, hemos podido darnos cuenta, que sí se puede establecer un determinado tipo de relación entre éstos ámbitos cuando se contraponen con la noción Aristotélica del bien y la relación que el filósofo establece entre ésta y el alma.

Hasta el momento hemos establecido dos relaciones irracionalidad-mal y género vulgar-mal. Pasaremos ahora a abordar la posible conexión que existe entre la falta de virtud y el mal en relación con el ser humano.

Anteriormente habíamos visto que Aristóteles elabora una relación entre la virtud y el bien, en medida en que la virtud guía adecuadamente las percepciones del alma y las acciones del cuerpo, otorga al ser humano ciertas aptitudes de sobriedad y además permite desarrollar en él la templanza, cuestiones que le ayudarán a “conducirse y a seguir el recto camino”¹⁷⁶ por medio de las cuales, logrará alcanzar más fácilmente tanto la felicidad como el bien verdaderos. Si concordamos con la idea de que la virtud está relacionada directamente con el bien, en medida en que guía adecuadamente al ser humano hacia la realización de un bien y demás lo prepara de manera adecuada para realizar su objetivo sin desviarse, habremos de deducir entonces, que todo aquello contrario a la virtud; es decir, los vicios, los excesos, la intemperancia, la osadía¹⁷⁷, podrán estar relacionados con el mal, en medida en que al ser partícipe de los excesos, las acciones del ser humano tienden a desviarse del camino que debería de seguir, lo cual trae consigo que se busque una felicidad y un bien menor, así como más directo del que debería de buscarse en realidad.

La falta de virtud desvía pues, el comportamiento del ser humano, pues tanto las percepciones que elabora el alma, como las acciones que realiza el cuerpo, no están bien

¹⁷⁶ *Ibidem*. Página 45.

¹⁷⁷ En el capítulo II del libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles hace mención a lo que él considera que es contrario a la virtud; es decir, todo aquello que cae en los excesos y que tiende a ocasionarnos un determinado mal. En dicho capítulo también hace alusión a cómo es que la virtud nos ayuda a ser templados y a mediarnos, para conducirnos de la mejor manera que nos sea posible.

enfocadas a lograr un objetivo concreto, tienden a perderse con facilidad y a alejarse del bien que en un principio se pudo seguir. Si nos ponemos a pensar con detenimiento, la falta de virtud, pese a que sea entendida en un sentido muy amplio como todo tipo de excesos, bien se puede relacionar con el mal, en medida de este desvío de percepciones y de acciones que ocasiona en los seres humanos y en todas las consecuencias y males que se siguen de practicar todo tipo de excesos.

Eso sin mencionar el hecho, de que el ser humano que no es virtuoso se encuentra más susceptible a padecer la infelicidad cuando los excesos y sus propias acciones cobran su cuota, pues no sabe, cómo lo menciona Aristóteles, sacar el mejor partido de la situación que está viviendo, ni se repone con tanta facilidad como lo haría el hombre virtuoso.

A grandes rasgos, podemos decir, que el Mal en el ser humano, se puede dar y éste puede participar de él, por medio de la irracionalidad, la falta de virtud y los excesos, pues cada uno de estos ámbitos tiende a desviarlo en mayor o menor medida de la búsqueda y realización de una felicidad y un bien superiores. El Mal en el sentido aristotélico, a diferencia de lo que comúnmente podríamos pensar, no se da en el ser humano por participación con alguna criatura sobrenatural o con la intervención de un ser *cuasi* omnipotente, sino por las simples acciones del ser humano, por medio del alejamiento de la vida intelectual que éste puede sufrir, el rechazo que éste puede tener en la valorización de un orden y una aprehensión superior de las cosas, de la preferencia por los bienes materiales y no del conocimiento, de la falta de templanza y la practica constante de los excesos, que lejos de hacerle un bien tienden a perjudicarlo enormemente.

Si bien es cierto el esbozo que acabamos de elaborar, toca solamente una parte de éste tema, nos ha permitido comprender en qué términos se puede comprender al mal bajo una perspectiva aristotélica, de la cual, podemos extraer los siguientes puntos.

1) Pese a que el Mal en su acepción universal tenga muchas perspectivas y matices diferentes, hay al menos dos ámbitos mediante los cuales se le puede identificar en todos los sentidos y esos son la carencia y la infelicidad que trae consigo.

2) Visto desde una perspectiva ontológica, el mal contempla en sí la corrupción, la irracionalidad y una tendencia hacia el no ser.

- 3) Se puede establecer una relación entre el mal y la potencialidad, en medida en que la potencialidad no genera nada a diferencia de la acción, la cual obra y necesariamente obra hacia la realización de un bien.
- 4) Existen muchas percepciones sobre el mal, cada una en función de los acontecimientos vividos por el ser humano o de las perspectivas que cada uno de éstos va desarrollando a lo largo de su vida sobre el mismo.
- 5) El mal siempre tendrá como característica el ser considerado indeseable por todos los seres y algo ante lo cual se tiende a huir o rechazar en la medida de lo posible.
- 6) La participación del ser humano con el mal se da por medio de tres ámbitos en particular que son: irracionalidad, falta de virtud y entrega todo tipo de excesos
- 7) El mal más grande del cual puede participar el ser humano, se da en el alejamiento del conocimiento y de las virtudes que es capaz de practicar.

A lo largo del presente capítulo abordamos tres conceptos distintos del Mal: el mal en su acepción universal, el mal ontológico, y el mal en relación con el ser humano, cada uno de ellos elaborado, como una antítesis de las distintas nociones que Aristóteles va estableciendo de la noción del bien a lo largo de la *Ética Nicomaquea*. Para continuar con el desarrollo de nuestro trabajo, expondré ahora la relación que existe entre el contexto histórico de nuestro autor y los argumentos formulados en torno al tema del Mal. No obstante he de decir, que de las tres concepciones que abordamos en este capítulo en torno al Mal, sólo podré establecer la conexión del contexto histórico con una sola, y será de aquella que da cuenta de la relación existente entre el mal y el ser humano. Esto debido a que la formulación de este concepto en términos de falta de virtud, de conocimiento y de entrega a excesos, da cuenta de forma negativa, la importancia que seguía existiendo todavía en aquel entonces, el poder inculcar ciertas formas de comportamiento entre los habitantes de las *polis* griegas, para propiciar un mejoramiento tanto de la política como de la sociedad en general.

2.10) La participación y posición de Aristóteles en relación con el imperio Macedónico como un elemento para comprender el concepto del Mal propuesto por el Estagirita.

A Aristóteles, le toca vivir una época en la que el imperio macedónico se consolida como principal potencia del mundo griego en un periodo relativamente corto. Cuando el filósofo contaba apenas con veintiocho años de edad, el rey Filipo II ya había comenzado su carrera de conquista en los territorios cercanos, así como de otros más lejanos. Transcurridos otros trece años, Filipo ya se había hecho de un gran control del imperio griego, había conquistado muchas ciudades a su paso, y faltaba poco tiempo para que pudiera hacerse por completo del control total de la Grecia central, cuestión que logra concretizar seis años más adelante, aproximadamente hacia el año 337 con la victoria en la batalla de Queronea y la firma del tratado de Corinto.

Hago mención de estos hechos, pues es importante comprender que Aristóteles no sólo vivió una época dinámica y con muchos cambios políticos, bélicos y sociales, producto del ascenso y dominio macedónico, sino también, porque nuestro autor, participó en mayor o menor medida de este nuevo orden, al tener una posición que bien podríamos llamar privilegiada del mismo.

El Estagirita nació en una familia noble, su propio padre, nos dirá el historiador Joaquín Gómez, había sido el médico personal del rey macedónico¹⁷⁸, quien en aquel entonces era Amintas III, antecesor directo de Filipo II. El padre del futuro filósofo, se había encargado desde tiempo antes del nacimiento de su hijo, de establecer buenas relaciones con la realeza y la nobleza del imperio macedónico. Esta cuestión le permitió a Aristóteles relacionarse desde temprana edad con los estratos sociales más pudientes e importantes de aquel imperio, así como tener un conocimiento de cuestiones concernientes a la política y al estado, pues era algo común en aquel tiempo que a los miembros de familias pudientes se les inculcara en cuestiones pertenecientes a esa índole. Así pues, desde antes de su nacimiento, los lazos de amistad que había establecido el padre del filósofo y su familia, así como la relación que posteriormente el propio Estagirita establecería con su amigo

¹⁷⁸ Cfr. Joaquín G. *Historia A. (G.R.)* página 270.

Hermias, de quien nos da noticia Wegner Jaeger¹⁷⁹, le servirían a este para ser tomado en consideración como una persona importante para participar dentro del imperio macedónico, cuestión que ocurre posteriormente, ya de manera formal, en el año 343 cuando es llamado por Filipo II para convertirse en el tutor personal de Alejandro.

Hay que decir, que la posición privilegiada que tuvo el filósofo desde sus inicios, le vinculó en buena medida con Macedonia, y no solo eso, sino que le brindó al estagirita la oportunidad de visualizar con un enfoque diferente, los diversos problemas y dificultades por las cuales atravesaban las diversas ciudades griegas que habían salido perdiendo el conflicto. Pues en medida en que Aristóteles tiene una visión diferente de la situación, a aquellos que pertenecen al grupo de los vencidos, podía elaborar cierto tipo de concepciones o ideas de manera muy diferente a la de estos últimos, así como de asignar un propósito totalmente distinto a los conceptos del bien y el del mal.

Ya habíamos hablado en el capítulo I, que el concepto del Bien y del Mal en Platón, parecen haber sido elaborado en buena medida, en función de resolver una necesidad presente en Atenas en aquel entonces, pues dicha ciudad tenía una política fragmentada, un estado debilitado, así como una decadencia moral por parte de algunos de sus ciudadanos. Así pues, la noción del Bien y el Mal en Platón, parece haber aparecido bajo los parámetros que enunciamos, debido a la necesidad de subsanar este tipo de problemáticas. Por ejemplo, la noción de bien establecida por el filósofo instaba en concreto a sus ciudadanos a desarrollar y practicar un comportamiento virtuoso y adecuado, a fomentar el conocimiento y la templanza, así como otro tipo de actitudes benéficas, pues este tipo de comportamientos traería consigo un fortalecimiento del tejido social y en términos generales, del propio Estado, el cual era la base para hacer frente a las problemáticas que se le presentaban a los atenienses en aquel entonces. Por su parte, la noción de Mal, instaba a los ciudadanos a considerar reprobables ciertos modos de comportamiento, así como de evitar en la medida de lo posible el llevarlos a cabo, pues la falta de virtud, de conocimiento, así como la entrega desmedida a todo tipo de placeres, resultaban traer

¹⁷⁹ Jaeger nos refiere en su obra *Aristóteles*, que una de las personas de las cuales probablemente Aristóteles más se vio beneficiado con su amistad fue Hermias, pues él era gran amigo del propio Filipo II y probablemente el habría abogado y convencido al propio emperador macedónico de que Aristóteles se convirtiera en maestro de Alejandro. *Cfr. Wegner Jaeger, Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E. décimo séptima reimpresión 2002, página 142.

consigo una serie de ámbitos nocivos para el fortalecimiento del mismo, y de no crearse una conciencia respecto a estos, sería casi un hecho que la concretización de ese Estado difícilmente podría llevarse a cabo. Ambas nociones, tanto la del Bien como la del Mal, surgen en Platón con base en una necesidad específica de su tiempo, y son además, producto de un tipo de visión que tiene el autor, el cual, viene dado a su vez, por posicionamiento desde el cual éste se encuentra ubicado, que en este caso es el de pertenecer a una *Polis* que está en decadencia política, estatal y socialmente hablando.

Aristóteles, por su parte, al pertenecer a un imperio que se consolida como hegemónico en el mundo griego, no ve ya la necesidad de establecer un propósito a su concepto del Bien y del Mal, iguales a los que estableció, por ejemplo, su maestro Platón, pues en el imperio del cual él es partícipe, y desde el posicionamiento desde donde él está ubicado, no se hacen presentes de manera fuerte este tipo de problemas que azotan a la mayor parte de las ciudades griegas, Macedonia no tiene dificultades de tipo económico, pues los bastos imperios y reinos que Filipo II había conquistado, les proveían de recursos suficientes para desarrollarse plenamente, tampoco tenían problemas con una política debilitada y menos con un estado fragmentado, pues a diferencia de otras ciudades, Macedonia se encontraba dirigida por una única figura, que concentraba y dirigía el poder como mejor conviniera, con lo cual no se daba pie para que se suscitara este tipo de inconvenientes.

A si pues, a diferencia de Platón, Aristóteles no parece tener un motivo inicial ligado de forma tan directa a su contexto, o una preocupación tan obvia como la tuvo su maestro, mediante la cual podamos ver por qué él decidió formular una concepción tan particular entorno a los conceptos del Bien y del Mal. Ahora bien, a este tipo de dificultad, debemos de agregar otra que nos puede generar más dudas en torno la comprensión de los conceptos establecidos por nuestro autor.

El Estagirita, pese a tener un contexto y un posicionamiento diferente al de su maestro, en relación con los problemas y dificultades que tenía Grecia en aquel entonces, sigue concibiendo al bien y al mal en términos muy similares a los establecidos por Platón; es decir: el de la virtud, el de la razón, el del conocimiento y el de la moderación para el Bien, así como el de la falta de virtud, el de la irracionalidad, el de la ignorancia y la entrega desmedida a todo tipo de placeres para el mal.

Si ya vimos anteriormente, por ejemplo, que la elaboración de dichos concepto en Platón, respondió a una necesidad específica en aquel entonces, que tenía su origen en el debilitamiento y la fragmentación de la política y del Estado Ateniense, y si ya vimos también que en el imperio macedónico del cual es parte el estagirita, no están presentes este tipo de problemas, ¿por qué nuestro autor aún sigue concibiendo los conceptos del bien y el mal bajo los mismos parámetros que su maestro, si el contexto en el que estos elaborados es muy diferente al que él vive en aquel entonces como para seguir definiéndolos de la misma manera?

A este respecto he de decir, que el hecho de que el estagirita siga concibiendo a ambos conceptos de una forma muy similar a la establecida por su maestro, parece responder en buena medida, a una visión particular que tiene el filósofo de querer asignar a estos conceptos, no un cambio en torno a la forma en que se les puede definir, sino el de asignarles un nuevo propósito, uno más acorde al medio en el que él se está desarrollando, y que tiene que ver ahora con el desarrollo virtuoso y pleno de los ciudadanos, el cual pretende sacar a la luz el lado más noble y excelso del hombre.¹⁸⁰

Platón según lo que hemos referido en nuestro trabajo, desarrolló las nociones del Bien y del Mal con el objetivo de consolidar un estado fuerte y duradero, pues el contexto histórico y social que le tocó vivir lo impulsó a realizar un propósito en función a las necesidades de aquel entonces, un propósito trascendente, como dice el autor Rodolfo Mondolfo¹⁸¹, pues

¹⁸⁰ Hago una referencia particular en este punto de hombre, pues desde la visión aristotélica dicho género es el único que va a poder llegar a ser capaz de alcanzar una virtud plena, entendida tanto desde el punto de vista social, como desde el punto de vista ontológico, pues las mujeres, por ejemplo, no tienen hablando ontológicamente un ser totalmente acabado, y el que tienen es considerado inferior al del otro género, por eso no pueden llevar a cabo una plenitud de su virtud en el sentido total de la palabra. Por su parte los esclavos también quedarán excluidos de este ámbito al igual que los bárbaros, pues los primeros no gozan de la libertad requerida para desarrollarse personalmente ni socialmente con la cual puedan ser partícipes de esa polis que puede ayudarles a realizarse adecuadamente. En cuanto a los bárbaros, la situación se vuelve aún más evidente pues estos no son partícipes de la lengua griega ni cuentan tampoco con los elementos básicos con los cuales puedan desarrollarse dentro de una *polis*.

¹⁸¹ El autor Rodolfo Mondolfo hace una distinción entre los propósitos que deseaban elaborar tanto Platón como Aristóteles en torno al Estado. Él argumenta que Platón tenía como propósito la elaboración de un fin trascendente, mientras que su discípulo perseguía más bien un fin concerniente al terreno ético. Cfr. Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento Antiguo Tomo II*, Buenos Aires, Lozada, 2003, página 341.

Por trascendente entenderemos aquí la realización de un objetivo en particular, que en el caso de Platón es la concretización de un Estado fuerte, cuya duración y estabilidad rebasan los intereses y las necesidades individuales de los ciudadanos que habitan en él y lo conforman

la situación que experimentaba en aquel entonces la ciudad de Atenas lo ameritaba. El estagirita por su parte, al ser partícipe del imperio de Filipo II y luego de Alejandro, desarrolla una visión muy diferente de los problemas y necesidades fundamentales del mismo. Macedonia tal y como ya hemos referido en otras ocasiones, gozaba en aquel entonces de una estabilidad sin precedentes, pues contaba con una economía fuerte, con una política sólida, con un crecimiento adecuado, y además, con una figura central que se encargaba de dirigir adecuadamente el rumbo del imperio, así como de resolver puntualmente los problemas que pudieran presentarse.

En medida en que Macedonia cuenta con estos ámbitos benéficos, así como muchos otros, el filósofo a diferencia de su maestro, no ve ya la necesidad, de buscar mediante los conceptos del Bien y del Mal un fin que contemple el fortalecimiento del estado, pues el imperio en el que está, ya es fuerte y estable en muchos sentidos. Sin embargo, siempre se sigue haciendo presente el hecho de preguntarse si no habrá algún otro elemento que pueda ser susceptible a ser mejorado, perfeccionado, o uno al cual se le pueda brindar una mayor atención, pues por muy bien que se encuentre una ciudad, un estado o un imperio, aún en las cuestiones más básicas o importantes de su desarrollo, no todos los ámbitos que lo constituyen pueden marchar benéficamente de la misma manera, ni desarrollarse al mismo ritmo.

En el caso particular de Macedonia, uno de los elementos que aún se encuentran susceptibles a ser mejorados, está en el terreno social, y se da de forma concreta, en el perfeccionamiento que pueden llegar a alcanzar sus ciudadanos cuando se desarrollan de manera adecuada; es decir, cuando se fomenta en ellos cierto tipo de valores, virtudes, modos de ser y de actuar que los hacen mejores tanto individual como colectivamente¹⁸². Y

Hay que decir, según lo que hemos visto, que Platón no se proponía lograr como objetivo último mediante la postulación de los conceptos del Bien y del Mal, un cambio en la forma de comportamiento de sus ciudadanos para que estos fueran mejores, eso era una cuestión que se podía considerar como secundaria. Para él lo que realmente importaba, era que tan perdurable y estable podía llegar a ser el Estado que se proponía mediante el cambio de comportamiento de los ciudadanos, no los beneficios individuales o colectivos que se puedan obtener a partir del mismo, que se pueda considerar como algo trascendente.

¹⁸² El autor Miguel ángel Sobrino nos dirá que se pone un énfasis enfocado en desarrollar la parte intelectual del hombre, así como en cultivar cierto tipo de hábitos y virtudes, pues en aquel entonces sigue estando presente de manera muy fuerte en las *polis* y en los Estados griegos, la noción del hombre ideal, de ese hombre virtuoso que es capaz de alcanzar el sumo bien viviendo en la *polis*. Vid. Miguel Ángel S. *Platón y Aristóteles Educadores*, página 66.

ya que Macedonia cuenta con muchos ámbitos favorables para su crecimiento y desarrollo en aquel entonces, lo que resta ahora para que esta imperio se vea beneficiado aún más, simplemente es ocuparse del crecimiento personal de sus ciudadanos, de darse a la tarea de proponer un modelo con el cual cada uno de ellos pueda obtener una realización más plena y mejor que la que podrían tener sin un modelo o guía a seguir.

Miguel Ángel sobrino dirá en su obra *Platón y Aristóteles Educadores*, que la propuesta elaborada por el Estagirita, tendrá que ver ahora, con la realización de un fin moral¹⁸³. Lo que busca el filósofo es proponer un modelo moral, que se dé a la tarea de propiciar una mejora en los ciudadanos “mediante un incremento de los bienes del alma, y de la virtud”¹⁸⁴ pues en medida en que se fomentan cierto tipo de valores, de prácticas, de modos de comportamiento y de virtudes, los ciudadanos son capaces de aspirar a una vida más digna y a una felicidad mayor que les es alcanzable pues en medida en que estos se realizan de manera más plena y mejor, son capaces de acercarse más al “sumo bien que les es [propio] “el de la *eudaimonía*”; [es decir] el de la felicidad”¹⁸⁵.

Ahora bien, para poder llevar a cabo este cambio, este perfeccionamiento y crecimiento de aquellos que se encuentran en el imperio, es necesario, o proponer un modelo moral a seguir con el cual se pueda mostrar, que tipos de comportamiento son considerados como aprobables o reprobables, que tipo de virtudes y de prácticas se deben de llevar a cabo, así

No resulta extraño el hecho de que siendo Macedonia el imperio más importante de aquel entonces, buscara el perfeccionar algún elemento que pudiera ser susceptible a ser mejorado, más cuando muchos de los otros ámbitos básicos en el funcionamiento y desarrollo del imperio ya marchaban de manera adecuada, es por este motivo que en el terreno de lo social, que es de los pocos ámbitos que pueden ser mejorados, se busque ahora el perfeccionar el desarrollo y la plenitud del hombre.

¹⁸³ Cfr. Miguel Ángel Sobrino, *Platón y Aristóteles Educadores*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, página 64.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Página 66.

Se tiene una idea muy fuerte, sobre todo a partir de cierto tipo de planteamientos que Platón elabora sobre el alma en las obras del *Timeo* y del *Fedro*, de que en medida en que el hombre se perfecciona y se desarrolla de la mejor manera posible, este va a poder llegar a ser más feliz y a alcanzar un bien mayor, que cuando se encuentra en un estado inacabado de su persona, pues como dirá Miguel Ángel Sobrino, “el bien supremo que puede realizar el hombre, consiste en perfeccionarse en cuanto hombre” VID. Miguel Ángel S. *Platón y Aristóteles E*. Página 66.

Eso sin mencionar el hecho de que este mejoramiento de sí mismo, que se da por medio de las virtudes que desarrolla y práctica, así como otros elementos en particular, le ayudan a percibir y a participar de un estado superior en la vida, pues dichos elementos abren una perspectiva distinta y más elevada sobre cuestiones fundamentales en la vida.

como cuáles son las que se tienen que evitar, o bien, tomar un modelo ya existente y mostrarlo como adecuado para lograr dicho objetivo.

Aristóteles se va a inclinar a tomar un modelo moral ya existente, el elaborado por su maestro Platón, tomando como base las nociones que otorgan los conceptos del Bien y del Mal, pues tal y hemos visto anteriormente, estos conceptos proponen un modelo a seguir e inculcan ciertos tipos de comportamiento en el hombre, pues promueven el desarrollo de cierto tipo de virtudes y de prácticas que le ayudan a crecer y a desarrollarse de mejor manera, o en contraparte, muestran que tipo de acciones y modos de comportamiento pueden ser contraproducentes para el crecimiento y el desarrollo personal, y por qué motivo es que lo son.

Este planteamiento que da cuenta acerca del perfeccionamiento moral del hombre, lo podemos encontrar en la *Ética Nicomaquea* y de forma concreta en los planteamientos que elabora respecto a los tres géneros de vida (vulgar, político y contemplativo o intelectual), así como en la asociación que entabla con los conceptos del Bien y del Mal previamente establecidos por su maestro. El género vulgar por ejemplo, le sirve como un punto de partida a Aristóteles para perfilar comportamiento o modo de ser que puede ser considerado como perjudicial o reprobable, pues los parámetros desde los cuales se tiende a asociar este género que son: la ignorancia, la falta de moderación y la entrega desmedida a excesos, son considerados, tal y como vimos, como obstáculos o dificultades para que un individuo pueda realizarse plenamente, tanto individual como colectivamente. De igual manera el planteamiento que da cuenta acerca del género de vida contemplativo o intelectual, va a servir como otro punto de partida para instar a los ciudadanos a desarrollar y fomentar cierto tipo de comportamiento y modo de ser basado en la virtud, en el conocimiento, en la templanza y en la moderación, pues estos ámbitos son benéficos, tanto para el individuo que los practica, como para la sociedad en su conjunto, la cual se ve beneficiada con el modo de actuar de dichos ciudadanos, pues un hombre que lleva a cabo cada uno de estas prácticas y virtudes, alcanza un desarrollo y un crecimiento más pleno de sí mismo.

Hay que decir, que el Estagirita se da a la tarea de proponer ahora un fin moral, porque Macedonia, ya ha alcanzado un desarrollo y un bienestar adecuado en muchos sentidos. Y si en otras circunstancias se propuso tal y como sucedió con Platón, el que los ciudadanos

ayudasen al crecimiento del estado, ahora que el estado, o mejor dicho, que el imperio del cual el estagirita es partícipe, ya es estable y fuerte, los papeles tienden a invertirse. Aristóteles ve ahora en el imperio, la obligación de este que ayude a que aquellos que participan de él, a alcanzar un mayor crecimiento, así como un desarrollo pleno, pues bajo este contexto en particular de bienestar por el cual atraviesa el imperio macedónico, ya no es necesario proponer como fin último “la riqueza o el dominio sobre los vencidos”¹⁸⁶ tal y como pudo haberse dado en otro tiempo, o el de la subordinación de los miembros del imperio hacia el mismo, sino simplemente el ayudar a fomentar en el hombre un crecimiento adecuado, para que este sea capaz de alcanzar la plenitud que le es propia, aquella que es más excelsa y noble, pues de esta forma hombre de mejor manera, más feliz y podrá además el vivir “no divorciado de la sociedad, [o] en función de ella, sino en perfecta armonía”¹⁸⁷ pues algo que se llegó a olvidar en algunas *polis* o Estados griegos en aquel entonces fue que a final de cuentas, estado, ciudad, o Imperio, conforman junto con el hombre una sola unidad.

Hemos de concluir la parte referente a este apartado señalando, que los conceptos del Bien y del Mal, en Aristóteles, siguieron siendo desarrollados y planteados con las nociones que previamente había establecido su maestro, porque el estagirita buscaba con ellos la realización de un fin moral. El hecho de que se haya seguido definiendo al concepto del bien bajo los parámetros de la virtud, del conocimiento, de la templanza, de la moderación. Y al mal bajo los parámetros de falta de virtud, de irracionalidad, de falta de moderación, de arrebatos físicos, y entrega desmedida a todo tipo de placeres y situaciones mundanas, simplemente obedeció al hecho de que las nociones con las cuales ambos estuvieron formulados, planteaban en el fondo un modelo moral a seguir o a rechazar, el cual Aristóteles vio como idóneo para llevar a cabo ese mejoramiento y perfeccionamiento de los ciudadanos que era el fin que se perseguía, pues las nociones con las cuales estos conceptos estuvieron formulados mostraban que tipos de comportamientos, modos de ser, prácticas y virtudes tenía que practicar el hombre para crecer y perfeccionarse, o bien, en contraparte que tipo de actitudes y modos de comportamiento podían impedir su crecimiento y su realización plena.

¹⁸⁶ *Ibidem*. Página 64.

¹⁸⁷ *Ibidem*. Página 102.

También he de decir en base a lo que he referido anteriormente, que el hecho de que Aristóteles se haya propuesto un fin moral, parece haber obedecido a dos cuestiones en particular. En primer lugar, el cambio de visión que tuvo respecto a los problemas y necesidades por las cuales había que preocuparse, pues desde la perspectiva macedónica se miraba con una menor preocupación aquellos problemas que otras polis o Estados griegos consideraban prudentes el atender, tal y como eran aquellos concernientes al ámbito económico, al fortalecimiento de la política, al crecimiento del imperio etc. En segundo lugar, podemos hacer mención al periodo de bienestar y estabilidad que le toca vivir a nuestro autor al ser partícipe del imperio macedónico, pues sin este ámbito en particular, probablemente sus planteamientos hubieran estado enfocados en resolver algunos otros problemas, o mejorar otro tipo de ámbitos que no estuvieran relacionados con el terreno social, no obstante al tener Macedonia un bienestar generalizado en los ámbitos más básicos para su desarrollo, el filósofo puede enfocarse en mejorar un elemento del imperio, que en otro contexto pudo haber pasado desapercibido.

Capítulo 3: La correspondencia entre el contexto histórico y la formulación del concepto del Mal en Plotino

3) El contexto histórico en la época de Plotino.

En el año I a.C. Roma, y de forma particular Alejandría, comenzaron a experimentar una serie de cambios culturales de gran envergadura. Pues en medida en que el imperio había comenzado a asegurar de forma cada vez más fuerte sus fronteras, se puso en marcha un proceso mediante el cual comenzó a experimentar un crecimiento sin precedentes tanto en su territorio como en el aspecto económico y cultural.

Desde que Alejandría se vuelve un punto clave para el intercambio comercial, cultural y de pensamiento, esta adquiere una importancia muy particular. Barow nos menciona que en medida en que Alejandría atrae hacia sí a un gran número de personas provenientes de diversas partes tanto de oriente como de occidente, las cuales viajan por actividades relacionadas al comercio, actividades militares, deberes oficiales, oportunidades de crecimiento, estabilidad, etc. estas terminan por llevar también consigo toda clase [de ideas, pensamientos] y religiones nuevas¹⁸⁸. Con ello se introducen muchas creencias extranjeras y se dan una serie de sincretismos en los ámbitos culturales, religiosos y sociales que no se habían dado en el imperio de forma tan fuerte como en aquel entonces.

Con la entrada de estas nuevas formas de pensamiento, cultos, religiones, y diversos ámbitos culturales y comerciales, Barow nos dirá que Roma se ve en la necesidad de promover cierta tolerancia, pues el pueblo había aumentado en gran medida su número con la llegada de los diversos extranjeros que venían al imperio a resolver diversos negocios o asuntos particulares. Además se hacía patente el hecho, como era de esperarse, que quienes arribaban tenían un temperamento y una forma de ser característica muy diferentes a las de los romanos, por lo cual no resultaba conveniente al imperio el suscitar algún tipo de problemática mostrando cierta intolerancia o desprecio hacia las creencias o formas de

¹⁸⁸ Cfr. R. H. Barow, *Los Romanos*, [Traducción de Margarita Villegas de Robles] México, F.C.E. Vigésima cuarta reimpresión, 2002, página 146.

pensamiento de estos, más si estas no atentaban contra las costumbres básicas o los asuntos oficiales del [mismo]¹⁸⁹.

Así pues, en medio de este ambiente de apertura e importancia cultural, religiosa y comercial, muchos grupos sectarios¹⁹⁰ y religiones entrarán a Roma, a Alejandría y a muchas otras ciudades importantes de aquel entonces, con el afán de poder crecer, promover sus ideas y de echar raíces en un imperio que los tolera en buena medida.

Hay que decir, que este ambiente de prosperidad, de apertura y de tolerancia hacia otras formas de pensamiento y movimientos religiosos y culturales, paradójicamente también trajo para un sector de la población, sobre todo por parte de las familias pudientes y con grandes recursos económicos; un declive hacia ciertos ámbitos en particular. Barow dirá que desde el siglo I gracias a la prosperidad que había alcanzado el Imperio Romano, en relación al comercio, la entrada de dinero, productos y bienes, muchos de sus ciudadanos comenzaron a experimentar un declive de las creencias religiosas y de los dioses, pues el aumento de bienes en general, así como de poder, hicieron que los ciudadanos romanos vieran a la religión y a los dioses como algo innecesario, como algo vacío, sin mucho sentido y de lo cual se podía prescindir¹⁹¹.

No obstante, esa falta de sentimiento religioso comienza a desaparecer en medida en que los diversos cultos y formas de pensamiento tanto orientales como extranjeros, comienzan a promover nuevos elementos afectivos no sólo a los ciudadanos romanos, sino a su

¹⁸⁹ Barow dirá que en el ámbito concerniente a la religión, que la tolerancia se veía reflejada por parte del imperio Romano, cuando se reconocía públicamente ciertos cultos, se les asignaba un lugar en las festividades públicas o incluso se les emplazaba un templo. No obstante aun así, se procuraba que las religiones y cultos extranjeros se adaptaran en la medida de lo posible a la tradición romana, o al menos que se suprimieran los elementos que ellos consideraran eran un inconveniente para el imperio. *Vid.* R. H. Barow, *Los Romanos*, página 146.

¹⁹⁰ Entenderemos aquí por grupo sectario a un pequeño número de personas que practican un determinado tipo de culto, o plantean y divulgan cierto tipo de creencias religiosas, pero que no son oficialmente reconocidos, ni se les mira con una gran importancia debido a su reducido número de miembros. Por su parte, las religiones son cultos que tienen un gran número de creyentes y practicantes y son oficialmente reconocidas por el imperio, además se les da una gran importancia en las festividades religiosas ejemplo de ello son las religiones que rinden pleitesía a Mitra, al dios Silvano, a Isis y a otros dioses.

¹⁹¹ *Cfr.* R. H. Barow, *Los Romanos*, página 146.

Todos estos elementos que menciona este autor, permiten también generar un crecimiento del gnosticismo, en medida en que este se dedica a abordar problemas fundamentales y de interés general en aquel entonces, tal y como los que acabamos de referir, el Bien, el Mal, la divinización del hombre, la redención, el fin del mundo, la salvación etc.

población en general. Poco a poco se comienzan a exaltar nuevamente la importancia que tiene el individuo moderado, el sentido de la trascendencia, la comunión del hombre con los dioses o con entidades superiores, la posibilidad de la salvación, la vida eterna, e incluso, como dice Barow, a veces incluso estos movimientos y religiones daban razones acerca de un destino en un mundo futuro.

Uno de los movimientos más importantes que llegarán a Roma y que se extenderá por diversas regiones del imperio será el Gnosticismo con sus distintas variantes y de forma particular el Gnosticismo Valentiniano¹⁹². Dicho movimiento va ser uno de tantos que hará su aparición en los primeros dos siglos de nuestra era. Dilthey refiere como fecha aproximada de entrada de este movimiento a Roma hacia el año 141 con su fundador Valentino. Este Gnosticismo conocido generalmente como Gnosticismo Valentiniano o Valentiniano, se va a caracterizar en particular de otros por llevar a cabo una “lectura de elementos e ideas del pensamiento helenístico, [y hablando de forma más concreta de los planteamientos propuestos] por el Platonismo, algunas ideas centrales de la obra del *Timeo*, así como cierto tipo de nociones tanto aristotélicas como estoicas¹⁹³. Esto con el fin de adherirlas a su pensamiento religioso, y poder establecer “mediante una concordancia filosófica-teológica-religiosa adecuada, una buena amalgama que conjuntaba una buena interpretación del génesis del antiguo testamento, el nuevo testamento y algunas de las ideas helénicas o Romanas, así como de ciertas tradiciones filosóficas más importantes de aquel entonces, formando así un curioso y nuevo sincretismo”¹⁹⁴. Esta nueva corriente

¹⁹² Es importante aclarar el hecho de que el Gnosticismo no era un solo movimiento con características uniformes que lo definieran de una manera en particular, ya que existieron un gran número de ramificaciones del mismo, algunos de los cuales se consolidaron o bien de manera previa al Gnosticismo valentiniano, tal y como son los Ofitas y los Basilianos de quienes nos da razón Dilthey. O bien aquellos que se consolidaron en la época de los valentinianos, o posterior a estos, entre los cuales encontramos a los Saturnilos, los Barbelognósticos, los Ofitas, los Naasenos, los Peretas y los Setianos de quien nos da razón Monserrat Torrents.

Vid. Wilhelm Dilthey, *Historia de la Filosofía*, [Traducción, prólogo y bibliografía adicional de Eugenio Ímaz] México, F.C.E novena reimpresión, 1996, página 106.

Vid. José Monserrat Torrents, *Los Gnósticos*, Tomo I, España, Segunda reimpresión, 1983, páginas 369- 370.

¹⁹³ *Óp. Cit*, Monserrat Torrents, *Los Gnósticos*, página 370.

¹⁹⁴ Es importante hacer mención en este punto que los elementos que retomaron algunas de las vertientes del gnosticismo no tuvieron su influencia únicamente en los ámbitos Platónicos o Aristotélicos, antes bien algunos autores como Hans Jonas afirman que el gnosticismo bien pudo haber tomado también elementos y formas de pensamiento babilonio, egipcio e iraní, entre algunas otras posibles combinaciones. Sin embargo, por cuestiones metodológicas no nos detendremos a abordar este punto. Vid, Hans Jonas *La religión*

“[ayudada con un gran número de elementos helénicos y filosóficos, y haciendo un uso sincrético de distintas formas de pensamiento, filosofía y religión, comienza a dedicarse a especular y a problematizar sobre] los grandes temas[...] de los siglos I [al] III: la creación, la divinización del hombre, la redención, el fin del mundo, [el papel del *Demiurgo*, la concepción sobre la vida, la muerte, el bien y el mal etc.]”¹⁹⁵. Temas poco trabajados al menos las dos principales corrientes de pensamiento de aquel entonces¹⁹⁶.

Este tipo de cuestiones en particular, aunado al contexto que se vivía en aquel entonces, trajeron consigo, por un lado, que el Gnosticismo comenzara a desarrollar una fuerte influencia y experimentara, a consecuencia del desarrollo y problematización de los temas que acabamos de hacer mención, un crecimiento en gran parte del imperio, y por el otro, que dicho movimiento comenzara a hacerse con el paso de los años más completo con rasgos y planteamientos más definidos y de corte cada vez más filosófico, con lo que pudo tener una mayor difusión y aceptación en diversas latitudes del imperio, e incluso más allá, pues el Gnosticismo Valentiniano, llega incluso “a desarrollar ramificaciones que se extienden por Oriente y Occidente, [alcanzando] el Valle Ródano [hasta] el norte de África”¹⁹⁷.

Si bien este movimiento se desarrolló inicialmente con otras religiones y formas de pensamiento dentro del Imperio Romano, su crecimiento y aceptación fue tal, que ya

gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. [Traducción de Menchu Gutiérrez] España. Editorial Siruela, segunda edición 2003, capítulo II.

¹⁹⁵ *Ibidem*, página 35.

¹⁹⁶ El autor Cecilio Sánchez menciona en su libro *Los Romanos*, que durante los primeros dos siglos, Roma tuvo una fuerte influencia tanto del Estoicismo como del Epicureísmo. Los primeros preconizaban una vida conforme a la naturaleza y admitían además la posibilidad de que el alma sobreviviese después de la muerte. Los segundos la búsqueda del verdadero placer y la teoría atómica: estos también creían que con la muerte, llegaba la desintegración absoluta, tanto del cuerpo como del alma. Aunque ninguna de las dos dejaba sitio para las virtudes más internas u otros temas de posible interés. *Cfr.* Cecilio Sánchez Gil. *Los Romanos*, España, Gredos, tercera reimpresión 1987, página 262.

Hay que decir que con la entrada del Valentinianismo y la profundidad de las ideas neoplatónicas en las cuales hundía las raíces su pensamiento, se comenzó a hacer referencias de temas más complejos, los cuales con el correr del tiempo ganaron un mayor interés de la población general, incluido el que tenían algunas otras corrientes de pensamiento como las que acabamos de mencionar, pues se hacía alusión a temas poco tratados, o que resultaban ser de un mayor interés para la comunidad, la cual ya no sólo estaba conformada por personas netamente romanas, sino de diversas latitudes.

¹⁹⁷ El Valle Ródano era una región alejada del Imperio Romano, no obstante la influencia que había ido ganando había sido tal que había podido llegar a un enclave importante lejos de las fronteras del imperio que lo vio desarrollarse. *Vid.* Carlos García G. *Historia de la F. A.* página 369.

entrado el siglo III este fue capaz de nombrarse así mismo “como un grupo poseedor de un conocimiento superior [tanto al de las otras corrientes religiosas, como de pensamiento con las cuales convivió]¹⁹⁸.

Hemos hablado brevemente acerca del contexto en el cual se desarrolla este movimiento, la apertura que tiene Roma y cómo es que este movimiento comienza a tomar una gran importancia dentro del imperio. Pasaremos ahora a abordar algunos de los planteamientos e ideas más importantes de este movimiento para ver en qué consistía en términos generales su pensamiento.

3.1) Los planteamientos del Gnosticismo Valentiniano.

El Valentianismo al igual que otras vertientes gnósticas, desarrolla gran parte de su pensamiento en un sincretismo¹⁹⁹, que podemos ver presente en el texto de los llamados treinta aeones pleromáticos²⁰⁰. Desafortunadamente, debido a las limitaciones estructurales del trabajo, no podremos desarrollar de manera completa dicho planteamiento, así que sólo recurriremos a hacer un resumen del mismo, basados en la introducción de Francisco García para que el lector se formule una idea general desde donde es que parte la concepción del Valentianismo.

¹⁹⁸ Carlos García Gual refiere que los Valentinianos habían logrado tener una importante influencia social pues gracias al reconocimiento y crecimiento que habían ganado, ellos pudieron empezar a proyectar un determinado tipo de concepto hacia otros grupos con los cuales convivían. Por ejemplo, en el ámbito concerniente a la religión, los Valentinianos habían desarrollado una valoración hacia los paganos la cual los percibía como simples materialistas destinados únicamente a la aniquilación, por su parte a los cristianos y a los judíos les habían considerado como simples psíquicos que vivían de la fe y estaban sometidos a las reglas morales, mientras que ellos, los Gnósticos, eran espirituales, poseían el conocimiento, idéntico a la centella espiritual divina, observaban las leyes morales por amor, no por imposición y eran capaces de salvarse por naturaleza y no por conducta como los anteriores. *Cfr.* Carlos García G, *Historia de la F. A.* página 364.

En lo que respecta al ámbito teórico, los Valentinianos también aseguraban a otras corrientes de pensamiento tener el conocimiento verdadero, pues aseguraban que ellos habían desarrollado fielmente el conocimiento verdadero y que no lo habían sometido ni a desviaciones ni malinterpretaciones.

¹⁹⁹ Tal y como referimos anteriormente, el gnosticismo valentiniano va a tomar algunas de las ideas que desarrolla Platón en el *Timeo*, sobre todo, aquellas que dan cuenta del primer principio, la escala descendente a partir de él, cómo es que se da la creación, y algunas otras nociones generales en torno a la materia, de las cuales extraerán una idea sobre el origen del mal.

²⁰⁰ Consúltese la introducción de Francisco García Bazar. *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I.* Madrid. Barcelona 2003. Pues en ella, el autor da cuenta con más claridad en qué consisten los llamados *aeones* pleromáticos, así como algunas otras cuestiones que resultan ser muy beneficiosas para comprender al gnosticismo.

El texto de *Los Treinta Aeones*, da cuenta de cómo es que se formó, el mundo, a partir del primer principio, del llamado pre Dios o pre-padre. Según este texto, el pre-padre, o bien, aquel que carece de principio, está integrado en sí mismo “es inmortal, singular e incomparable, es inmutable, permanente e inconcebible y es potencia sin límite”²⁰¹. De dicho ser, por llamarlo de algún modo, pues no se le puede aplicar una categoría adecuada a lo que es, decide no quedar constituido en su propia infinitud, ni estar solamente constituido ni limitado a sí mismo, por lo cual origina dos emanaciones de él (voluntad y conocimiento). Dichas emanaciones no son lo mismo que el que las originó, son distintas, aunque sí tienen el mismo principio y comparten un vínculo con él. Voluntad y conocimiento buscan pues, estar unidas con el pre-padre y en términos sencillos imitarlo, así que al igual que éste último optan por generar a su vez otras emanaciones, repitiéndose así el mismo proceso hasta llegar a originarse treinta emanaciones distintas. Sin embargo, ocurre un problema en este proceso de divisiones por el siguiente motivo en particular.

En medida en que el Pleroma se acrecienta y multiplica como combinación concertada de la libertad e irradiación [iniciados por el primer pre padre en cada emanación][...] sus seres espirituales limitan la capacidad de sus funciones de manifestación: aumenta la multiplicidad fundamentada en la diferencia y la distinción pero también aumenta la apetencia de unidad para no perderse en lo indistinto”²⁰²

Es decir, cada emanación que surge va expandiendo la diversidad y acrecentando los *aeones* o emanaciones iniciados por el primer pre-padre. Este aumento trae consigo que las emanaciones cada vez más lejanas en términos de relación con el pre-padre deseen estar más con él, o en contraparte que éstas también puedan adquirir un vano sentido de dependencia, por nombrarlo de algún modo y tiendan a perderse. Tal y como ocurre con la última de estas.

Sabiduría, quien malogra la capacidad de producción de la pareja que constituye[...] Sabiduría quiso generar [otra emanación, pero no con su pareja, sino con el propio pre padre] y ampliar con ello la familia pleromática; [pero ésta] no captó [la importancia que tenía con] su contraparte matrimonial complementaria con el Todo y fracasó[pensó irreflexiblemente] ya que creyó poder complementarse con la suma masculinidad [del pre padre] como si procediera de ella y no de instancias inferiores.

²⁰¹ *Ibidem*. Página 16.

²⁰² *Ibidem*. Página 21.

[Sabiduría al no poder llegar ante el padre, pues la luz de éste último la enceguece] se repone de las consecuencias del golpe y vuelve en sí, dándose vuelta hacia lo que es y arrepintiéndose de lo que no es. [Sin embargo, ésta tiene que cargar consigo las consecuencias de su error]. Estos efectos fueron de dos tipos, unos originados por un buen propósito carente de sensatez; los otros, en las pasiones y fantasías de su comportamiento irreflexivo. Los primeros poseen una sustancia psíquica, un sustrato animado racional e irracional, intermedio entre el espíritu y la materia; los segundos, una naturaleza material que proviene de la pasión y la fantasía y oponen resistencia a su desaparición. Unos, por tanto, se podrán poner al servicio de la recuperación de las simientes espirituales dispersas en la sabiduría; los otros se opondrán con astucia y tenazmente a esa liberación que para ellos significa la disolución.²⁰³

Según lo que nos refiere el texto de los treinta *aeones*, los valentinianos comienzan a plantearse mediante la caída de *Sophia*, una contraposición existente entre la espiritualidad y la racionalidad, con la materia y las pasiones, pues comienza a haber de por medio una valoración ontológica, que contempla en escala descendente al primer principio, cuales ámbitos pueden considerarse propiamente como superiores y cuáles como inferiores. Será a partir de esta valoración ontológica, que los valentinianos podrán proponer, tal y como veremos más adelante, un origen concreto al Mal, pues esta valoración les permitirá ubicar de manera más puntual qué ámbitos son contrarios e inferiores al primer principio, por qué motivo es que lo son, por qué se les puede asociar con el mal o bien por qué a estos se les puede considerar propiamente como el mal.

Regresando al texto de los *aeones*. Una vez que se hicieron presentes las consecuencias del desvío de la Sabiduría, ésta le pide al Padre que la remida y que la rescate de su condición, el Padre accede, crea una nueva emanación, Límite, y separa a una parte de la Sabiduría que está arrepentida por sus acciones de lo que fue el fruto de su pasión, una vez hecho esto, la parte de ella que no se arrepiente.

Aprovecha sus devaneos[...] toma la sustancia incorpórea procedente de las pasiones maternas [que dejó atrás la sabiduría redimida] (pena, temor, estupor e ignorancia) [...] y constituye según la cualidad propia de cada una los cuatro elementos incorpóreos: aire, agua, tierra y fuego, que los compenetra a todos; mezclándolos, produce la materia informe e incorpórea. Una vez hecho esto, le hace entrega de la materia al *Demiurgo*, que no es otra cosa sino una emanación más. A partir de ese momento, el *Demiurgo* se da a la tarea de ordenar la materia, crear al hombre y con ayuda de la

²⁰³ *Ibidem*. Página 22.

madre (segunda emanación del pre-padre) de darle vida así como de encadenarlo al nivel más bajo, que es el de la materialidad [acto con lo cual queda completo en términos generales el ciclo de la creación, así como los niveles constitutivos de la emanación]²⁰⁴.

De manera muy similar a como sucede con las pasiones y la materia, los cuales ya se les relaciona de cierta medida con el mal, los valentinianos van a desarrollar una concepción en torno al *Demiurgo* con una carga negativa al grado de hacer de este el principio del mal en el mundo, por dos cuestiones en particular. En primer lugar se encontraba el hecho de que esta emanación había sido constituida por la parte que no había sido redimida de *Sophia*; es decir, por su peor parte, la defectuosa, esa que había sido la causante del fallo en las emanaciones, situación por la cual no se podía considerar a esta emanación propiamente como algo bueno. En segundo lugar, se hacía patente el hecho de que la función que se había encargado de desempeñar el *Demiurgo*, tampoco podía ser vista en términos generales como algo bueno, pues esta emanación, se había encargado de dar forma y de ordenar la materia, la emanación más baja en escala descendente con el primer principio, además, se había encargado también de crear al hombre y de darle vida con ayuda de su madre, pero no solo eso, sino de encadenarlo a este nivel de emanación que es el más bajo que existe, siendo este el peor acto de maldad posible, pues es el nivel más alejado del pre-padre. A todo esto había que agregar además el hecho de que en el nivel en el cual había sido puesto el ser humano, corría el riesgo de perderse en la indiferencia de las emanaciones, sin considerar necesaria su vinculación con niveles más altos, o al menos el realizar el fin más básico de la última emanación, que es “la producción de una alabanza o bendición en honor al Padre”²⁰⁵. Es por este tipo de cuestiones que los valentinianos consideraban en términos generales al *Demiurgo*, la verdadera fuente del mal.

Y si bien es cierto que se podría objetar el hecho de que *Sophia* había sido en gran medida la responsable directa por las alteraciones que se habían venido dando en las emanaciones, y que es a partir de su tropiezo que surgen los males, las pasiones, la materialidad, la irracionalidad, e incluso por una parte de ella nace el *Demiurgo*, ésta finalmente se remide y retoma su función en el universo al enmendarse con el pre padre, cuestión que la libra de tener esta responsabilidad inmediata por el mal, cuestión que no se va a dar así con el

²⁰⁴ *Ibidem*. Página 23.

²⁰⁵ *Ibidem*. Página 20.

Demiurgo, pues a diferencia de su madre, la acción de este parece centrarse solamente en la ordenación y preservación de la materia y no en un retorno con el pre-padre, acto que desde el punto de vista valentiniano es considerado como algo terrible, pues en medida en que solo se dedica a ordenar preservar la materia, se preservan a su vez toda clase de ámbitos perjudiciales que están en relación directa con la más baja de las emanaciones.

Así pues para el pensamiento valentiniano, el principio del mal, por valoración en de degradación ontológica va a ser el *Demiurgo*,²⁰⁶ y en términos generales a este se le va a relacionar con la materia y con las pasiones, pues la materia es el nivel más bajo que puede haber, las pasiones, por su parte, no son sino un descuido, un fallo, un accidente que no debió de tener lugar en el mundo ni en la creación, por lo cual se deduce que estas tampoco pueden ser consideradas propiamente como algo bueno.

Hasta el momento hemos podido ver brevemente el contexto histórico, en función principalmente de la entrada del Gnosticismo Valentiniano a Roma, así como los planteamientos que desarrollos por este entorno al mal. Pasaremos ahora a desarrollar los planteamientos elaborados por Plotino en torno al concepto del mal.

3.2) Hacia una aproximación inicial de la concepción del Mal en Plotino.

Para comprender qué es el mal, es necesario preguntarse primero acerca de las cosas más básicas de él, así como desarrollar ciertas nociones que nos puedan ir ayudando a definirlo y comprenderlo de una manera más clara y precisa. En el libro I de las *Enéadas*, Plotino recurre a esta estrategia y elaborará una serie de preguntas que tienen por objetivo

²⁰⁶ Resulta curioso el hecho de que la concepción valentiniana equipare al Demiurgo, con el principio del Mal, pues este tipo de visión es más propio de algunas religiones dualistas como el maniqueísmo, las cuales anteponen dos principios activos y primordiales en el universo, uno del bien y uno del mal. Y si bien es cierto que el valentianismo percibe como fuente primordial del mal al *Demiurgo*, este principio no es, como en otras religiones una fuerza absoluta, o cuasi omnipotente que pueda equipararse con su contraparte, ya que el Ordenador también es un principio creado y por lo tanto dependiente y con una fuerza menor, que el principio que lo originó.

Es recomendable consultar los libros de Jeffrey Burton Russel. *El Diablo: Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*, [Traducción de Rufo G. Salcedo] Barcelona, Editorial Laertes, 1997. Y el libro *El príncipe de las Tinieblas: El poder del mal y el bien en la historia*, [Traducción de Oscar Luis Molina] Barcelona, Editorial Andrés Bello 1996. Pues en ambas fuentes da una buena aproximación al pensamiento dualista, su origen, así como algunas de las similitudes que este tiene con el gnosticismo, como son, por ejemplo, la contraposición de los principios del bien y del mal, la materia y la espiritualidad.

responder qué es el Mal, de donde viene, cuál puede ser su naturaleza, cómo es que podría ser definido y a partir de qué ámbitos es que podríamos conocerlo.

Los que investigan de dónde provienen los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarán su investigación adecuadamente si la basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál es la naturaleza del mal. Porque de ese modo se conocería también de dónde proviene, dónde reside y a quien sobreviene, y, en general, se llegaría a un acuerdo sobre si existe en la realidad de las cosas.²⁰⁷

Plotino cree conveniente que si se desea conocer a profundidad al Mal, su naturaleza, así como algunas otras de las características que le atañen, se comience por abordar la llamada ciencia de los contrarios, del Bien y del Mal. Esto debido a que se suele tener una noción generalizada de que ambos conceptos son una antitéticos, por lo “la ciencia [que estudia] al bien, será la misma que la del mal [hablando metodológicamente], entonces, a los que se dispongan a conocer al mal, les será preciso penetrar [también] en el conocimiento del bien [para poder comprender las similitudes y diferencias entre uno y otro adecuadamente]”²⁰⁸. Siguiendo el planteamiento elaborado por el filósofo, pasaremos a abordar la noción que elabora sobre el bien, con el objetivo de poder formular más adelante una noción específica del mal.

3.3) Sobre la concepción del Bien y del Mal en Plotino.

Tal y como vimos anteriormente con Platón y Aristóteles, para comprender cuál es el concepto del mal desarrollado por nuestro autor, es necesario primero desarrollar que es el bien, cuál es su naturaleza y bajo qué términos se concibe.

En el libro I de las *Enéadas* tratado VIII, Plotino define al bien de la siguiente manera.

[El Bien] es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo como principio y estando necesitados de aquél[...] [es eso que] no está falto de nada, [que] se basta así mismo, [que] no necesita de nada, [que es] medida y límite de todas las cosas, [...] [aquello que] es esencia, alma, vida

²⁰⁷ Porfirio. *Vida de Plotino. Plotino. Enéadas libro I y II*. [Introducción y notas de Jesús Igal] España, Biblioteca Clásica Gredos, Segunda edición, 2001, página 309.

²⁰⁸ *Idem*.

y actividad centrada en la inteligencia, [...] [aquello que es] superbello y está más allá de las cosas más exímias²⁰⁹ reinando en la región de lo inteligible [...] contiene todas las cosas y es todas las cosas y está con ellas porque está consigo misma y las contiene todas sin contenerlas. Porque no son éstas una cosa y ella otra, ni existe por separado cada una de las que hay en ella, pues ella una es total y es absolutamente todo.²¹⁰

Si bien es cierto que la noción de Bien que plantea Plotino puede parecernos un tanto amplia, y con escasa relación al tema, debemos de tomar en consideración que Plotino elabora su noción de Bien en base a una estratificación que da cuenta acerca de cómo están ordenadas las cosas en el universo, tomando como base varios de los planteamientos e ideas que Platón desarrolla en el *Timeo* y en el *Fedro*. El Licopolita establece en la cúspide de todo lo real al bien, causa incausada, del que proceden todas las cosas y las contiene todas en sí, a aquel que no tiene principio, pero que es principio de todo lo causado. Así pues, al ser el origen de todas las cosas, a este se le percibe y se le relaciona con el Bien, pues no hay una causa más grande que él, además de que nada puede existir si no es por influjo suyo.

A este le siguen de manera descendente el *Demiurgo*²¹¹, los dioses que nosotros conocemos y el alma intelectual, la cual puede participar de este nivel ontológico gracias a la benevolencia, la virtud y la racionalidad con la cual esta puede llegar a contar. Después de esta primera escala ontológica se encuentra ubicado el reino de los cuerpos celestes; es decir, cuerpos celestes, las estrellas y los astros. Finalmente en el nivel más bajo, podemos encontrar el reino de los seres mortales, las plantas, los animales y de hablando de manera general, el reino de la materia.

Con base a esta estratificación, así como de la noción con la cual se suele concebir al primer principio, Plotino comenzará a preguntarse ¿de dónde puede provenir el mal? pues

²⁰⁹ Por *exímio*, Plotino se refiere a un nivel en los seres. El filósofo elabora una estratificación que bien podríamos llamar ontológica de las cosas basándose en los planteamientos antes formulados por Platón particularmente en el *Timeo* y en el *Fedro*, en donde se puede apreciar en el nivel superior al Bien supremo o el *Demiurgo*, después se encuentran los otros Dioses y los seres exímios, o mejor dicho las almas exímias que no son otra cosa que las almas racionales que llegaron a un nivel superior al dirigir su actividad contemplativa hacia el *Demiurgo* y de ahí se torna todo hacia una escala descendente hasta culminar con la materia. Parte de esta noción estratificadora por parte de Plotino también la podemos encontrar presente en el tratado VIII del libro I de las *Enéadas* y en el tratado II del libro II.

²¹⁰ *Enéadas* libro I, páginas 310-311

²¹¹ Por *Demiurgo*, Plotino entiende al Dios ordenador. Que se encarga de ordenar la materia y todo lo que emana de la primera causa.

la causa incausada no tiene en sí sino bien en su totalidad, en ella están contenidas todas las cosas, y por ella es que las demás llegan a ser. Sin embargo, en ella no puede existir mal alguno, pues de ser esto así, se generaría abría una contradicción irreconciliable a partir desde los atributos con las cuales se le suele concebir ya en primera instancia. El mal, nos dirá el Licopolita, tampoco puede estar presente en el siguiente estrato, pues también resulta absurdo el hecho de que en el reino de los dioses, se pueda hacer presente algún tipo de mal. Ésta cuestión la podemos constatar con base a lo que nos refiere el propio filósofo “Y <<esta es la vida de los dioses>> indemne y bienaventurada. Aquí no existe el mal en absoluto[...] sino sólo el Bien primario y los bienes de segundo y tercer orden”²¹².

En referencia al siguiente nivel, el filósofo también descartará la posibilidad de que el mal pueda encontrarse en este reino, pues parece ser poco probable que algún tipo de mal pueda morar en el dominio de los astros y los cuerpos celestes. De hecho, Plotino dirá en el libro I de las *Eneadas* tratado VIII, que ni siquiera parece ser posible que se pueda encontrar al mal en los estratos más inferiores en los que moran los seres humanos, las plantas, los animales y la propia materia, pues aún en este que es el nivel más bajo de todos, hay aún una vinculación de estos estratos inferiores con el primer principio que los origina, y siendo este bueno, todas las cosas que origina deben de ser también por lo tanto buenas, tal y como refiere el propio filósofo “todas las cosas están en torno al Rey de todas las cosas, y aquél es causa de todas las cosas bellas, y todas son aquel; el Segundo en torno a las segundas y el Tercero en torno a las terceras”²¹³. Si se sigue el planteamiento y la estratificación de nuestro autor, se debe deducir que el mal no está en los seres ni en los estratos que descienden del primer principio, pues todo lo que proviene de éste primer principio es bueno. Siendo esto así, no queda más que el buscar un origen al mal en un parámetro diferente al de los seres y en un sentido general al de la propia materia tal y como nos dirá Plotino en el tratado VIII del Libro I de las *Enéadas* “Queda, por lo tanto, que, si el mal existe, exista entre los no-seres, siendo como una especie de no-ser y estando en alguna de las cosas mezcladas con el no ser o que de cualquier modo se asocian con el no-ser. Pero no un no-ser que no es el no-ser absoluto, sino solamente distinto del ser”²¹⁴. Algo que sea de

²¹² *Ibidem*. Página 313.

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ *Idem*.

diferente naturaleza al ser, pero que se pueda dar en estos, como las afecciones que se dan en las criaturas, o el cambio y la corrupción que también se van dando de formas ininterrumpidas tanto en la materia como en los seres, las cuales no son propiamente características del ser, pero que si se dan en él, como una especie de reflejo distinto que va en contraposición con lo que los hace ser lo que son.

Así pues, si lo que se quiere es tener una aproximación respecto a lo que es el Mal, lo que se debe hacer ahora es preguntarse ¿Qué tipo de cosas podríamos considerar como contrarias a la naturaleza del Ser? ¿Qué tipo de realidad o entidad podría ser esta y cuál su naturaleza? La aproximación más cercana que se podría hacer para definir lo que es el mal, nos dirá Plotino, estará en concebir a este no-ser como “una especie de sin medida, en comparación con la medida [que es algo propio de todos los seres]²¹⁵ [también como algo] ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con lo autosuficiente,²¹⁶ siempre indeterminado, absolutamente inestable²¹⁷ omnipasible, insaciado, penuria absoluta.”²¹⁸ Ya que todas estas características son las que mejor podrían definir la esencia más general del Mal.

Para avanzar un poco más, es necesario indagar otro aspecto acerca del Mal y de los distintos tipos de naturaleza que éste parece tener, tal y como se plantea la ciencia de los contrarios respecto al bien, pues las nociones generales que acabamos de ver nos son insuficientes para poder comprenderlo.

Según propone Plotino en el libro I de las *Enéadas* en los tratados VI y VII, cuando hablamos respecto al bien o hacemos referencia a éste, parecen existir al menos dos grandes divisiones a las cuales podemos hacer alusión del mismo en el mundo, el llamado Bien en sí, que no es otro que la causa incausada o el primer principio, y el bien o los bienes que

²¹⁵ Hago aquí una puntualización respecto a los seres y a la medida, entendiendo a un tipo muy particular de seres, que son los que están conformados por la materia, los que tienen formas muy precisas y límites perfectamente definidos, dejando a un lado los seres del orden superior que serían los Dioses y el propio Demiurgo cuya medida y escalas son totalmente diferentes.

²¹⁶ Muy probablemente la noción de Plotino del mal como la asimila con la necesidad que tiene el mal de manifestarse en la materia y en los seres como la única manera posible que tiene de hacerse presente, pues por sí mismo no le es posible el hacerse presente.

²¹⁷ El mal como no es propiamente ser, no puede ser algo estable, su naturaleza es otra, siempre cambiante, distinta e inestable, aunque ésta naturaleza no se dé propiamente en él, sino en el ser sí se da por medio de él, pues el cambio, la inestabilidad no son como dice Plotino accidentes de él, sino la esencia del mismo.

²¹⁸ Porfirio, *Enéadas* libro I, página 312.

llegan a los seres a partir de diferentes causas, a los cuales se les conoce como bienes sobrevenidos.

Considerando el planteamiento propuesto por la ciencia de los contrarios y la percepción que se tiene sobre los dos tipos de bienes (Bien en sí y bien sobrevenido), entonces habremos de decir que también deben de existir al menos dos tipos de mal, el Mal en sí, y el mal sobrevenido, los cuales tienen un origen diferente. Plotino nos dirá al respecto, que lo único a lo que podríamos considerar o denominar como Mal en sí o mal primario, sería algo cuyas características principales sean las que dijimos anteriormente; es decir, que sea “algo ilimitado por sí mismo, a la vez que es informe en sí mismo, y que [tenga] todas las demás [atribuciones] antes dichas”²¹⁹ Pues sólo así, siendo contraria su noción a la del Bien en sí, se le podrá considerar primario, además, de este tipo de Mal, devendrán todos los otros tipos de males, pues así como ocurre del Bien en sí, los otros tipos de males devendrán del mal primero en medida en que “o tienen una mezcla con este, o son similares a [este o] porque [son] producto de algo similar a [él]”²²⁰. De esta forma es cómo podemos averiguar inicialmente qué es el Mal en sí y de donde provienen los males sobrevenidos, así como darnos cuenta que el primero de estos, no es en realidad propiamente algo como se había llegado a pensar en un principio, pues este siendo el contrario del Bien en sí, no es sino algo inacabado, perfecto, informe, y sin medida, algo que no es más, tal y como dirá Plotino que “subyace [en] las formas, estructuras, medidas y límites y que está adornada con ornato ajeno, porque [el Mal] de por sí no posee bien alguno [o algo que le permita ser, es algo] que [cuando se le] compara con los seres [no es sino una especie de] fantasma, esa es precisamente la sustancia del [Mal]”²²¹.

Ahora que se ha podido plantear en qué términos se puede concebir al Mal en sí, pasaré a desarrollar más a fondo, qué otros tipos de males puede haber, en donde es donde residir y cómo es que estos se manifiestan, para lo cual habré de dedicarme a tratar ahora la relación entre el Mal y la materia, pues parece ser, que al menos el Mal sí se encuentra después de todo en la materia, al menos como una especie de reflejo en ella, por encarársele de alguna manera, o por una especie de participación con la misma.

²¹⁹ *Ibidem*. Página 313.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ *Idem*.

3.4) La materia, la idea de la dispersión, el caos y su relación con el Mal según Plotino.

Anteriormente referí que parece haber una sutil relación entre el Mal y la materia, en medida en que el Mal se vale de la materia para poder ser y así manifestarse en el mundo. Podríamos pensar inicialmente, que si el mal se vale de la materia para ser, la materia también podría ser considerada en un aspecto como algo malo, en medida en que le permite al mal manifestarse en el mundo, pero ¿Cómo puede ser esto posible si ya antes Plotino había planteado la idea de que todo lo creado por el primer principio, incluida la materia era todo bueno en medida en que estaba enlazado con éste principio y provenía del mismo? ¿No representa una aparente contradicción el hecho de que la materia sea considerada buena por creación del primer principio y mala por participación indirecta con el Mal?

Parece haber, sin lugar a dudas una problemática difícil de resolver, para ello es importante analizar el lugar, la relación y la participación que ocupa la materia tanto con el bien como con el mal, para lo cual volveré a hacer mención de la estructura que otorga el Licopolita a las cosas.

Habíamos dicho anteriormente, que Plotino plantea que el cosmos tiene una estructura bien definida, en la cual, la causa incausada se encuentra en la parte más alta, pues él es la esencia primaria de todo cuanto existe, siempre permanece y no cambia nunca, luego viene el *Demiurgo*, los dioses y los cuerpos celestes. En este nivel también podemos encontrar una de las dos almas que posee el ser humano, el alma intelectual, la cual llega a esta estratificación gracias a la racionalidad, la inteligencia, la virtud y al haber puesto sus potencias en contemplar al primer principio y querer ser partícipe de él²²²; es importante mencionar que en este nivel, las seres tampoco son susceptibles al cambio aunque si son propensos a tener cierto tipo de actividades o pulsiones que no son propias de la causa incausada²²³. Finalmente encontramos en el nivel inferior al ser humano, al alma

²²² Vid. *Enéadas* libro I, página 212.

²²³ En el tratado X y XI del libro II de las *Enéadas* Plotino hace mención a que en la escala descendente en la cual se encuentra en la parte más alta la causa incausada, los distintos seres que hay en ella van teniendo características y actividades que no ella no tiene, debido a su grado inferior en comparación con la misma, estando incluidos aún los propios Dioses, pues si bien es cierto que los Dioses fueron creados por ella, éstos no son lo mismo que la causa incausada. Y las creaciones que ellos a su vez se dieron a la tarea de realizar; es decir, los humanos, tampoco serán lo mismo que estos últimos, pues en los actos de creación cada vez más descendentes en grado, los niveles de perfección van disminuyendo entre unos seres y otros

vegetativa²²⁴, los animales, las plantas y la propia materia. En este nivel, a diferencia de los anteriores los seres y las cosas están expuestos al cambio, la corrupción, el movimiento, la discontinuidad y el desorden.

Si partimos de la naturaleza cambiante de este estrato, podemos encontrar un primer punto para aludir por qué la materia puede ser considerada como mala pues, su naturaleza, es completamente contraria a la del primer principio, por decirlo de algún modo, pues la materia, no posee una forma auténtica, siempre está en constante cambio y tiende hacia su propia desaparición tal y como dirá nuestro autor “[la materia siempre está en constante cambio] se [destruye incluso entre ella misma] es desordenado el movimiento que [ésta origina en comparación con los estratos superiores] elude la sustancia [primaria][...] fluyendo con su constante cambio”²²⁵. Si hacemos una comparación entre la naturaleza de la materia y la naturaleza que posee el primer principio y los estratos superiores, podemos darnos cuenta de cual diferentes son y del porqué Plotino pueda concebir a ésta última como algo negativo. La materia, por haberse alejado del estrato superior, tiene una naturaleza totalmente distinta a éste y en más de un aspecto contraria al mismo, su esencia es discontinua, cambiante, con una tendencia lenta pero constante hacia la dispersión, al cambio, a la corrupción. En la materia no podemos encontrar la estabilidad, la duración y la constancia que encontramos en el Bien supremo, en ese principio único y primero, tampoco el grado de perfección y de unidad que yace en él mismo. Es tal vez por este motivo, que Plotino establece cierta relación entre la materia y el mal, pues la naturaleza de ésta última es cambiante y en muchos aspectos contraria al de la causa incausada, eso sin mencionar el hecho de que la materia también posee una participación indirecta con el Mal, en medida en que le sirve a éste último de vehículo para poder manifestarse en el mundo.

Si bien es cierto que podemos entablar al menos dos relaciones entre la materia y el Mal, ya sea por la naturaleza de ésta o por su participación indirecta con él, hay que aclarar el hecho de que la materia no puede ser un vehículo del Mal en sí, ni se puede dar en ella este tipo de mal. ¿Qué queremos decir con esto? Podríamos inferir inicialmente que si la materia es el

²²⁴ Plotino siguiendo a Platón y a Aristóteles, establece una división del alma humana en dos partes diferentes, el alma intelectual que es de orden superior por haber sido creada por el Demiurgo y el alma vegetativa que es propia de un orden inferior, parte de esta concepción la podemos encontrar en los tratados I y II del libro I de las *Enéadas*.

²²⁵ *Ibidem*, página 313.

vehículo por medio del cual el mal se hace presente en el mundo de distintas formas, en la materia se puede hacer presente también un Mal Primario; es decir, el Mal en sí, pues nada le impediría a éste tipo de mal el hacerse presente en la materia si otro tipo de males también lo hacen²²⁶. Sin embargo, la naturaleza del éste último como ya habíamos dicho, se caracteriza por ser algo inconmensurable, algo ilimitado, informe, inacabado e indigente. Siendo ésta su esencia, por decirlo de algún modo, y teniendo este tipo de características, algo como el Mal primario simplemente no podría darse en la materia al tener las características contrarias a la misma, pues ¿Cómo podría algo sin medida estar en algo que tiene medida? ¿Cómo podría yacer lo informe en aquello que aquello que tiene forma? Si el mal se da en la materia, tiene que ser forzosamente de un tipo diferente al que acabamos de mencionar; es decir, un mal secundario, el cual se dé en la materia a partir de ciertas relaciones o se mire de esa forma en comparación con un ámbito en particular, tal cual como ocurre con la naturaleza de la materia y la del primer principio.

Pasaré a abordar ahora, un poco más de la relación que puede haber entre la materia y el mal secundario, esto con el fin de percibir con mayor profundidad, en base a qué parámetros es que Plotino la asocia con un tipo de mal muy particular, el cual tiene que ver con el ser humano.

3.5) La materia, los males secundarios y su relación con el ser humano.

Para comenzar con el desarrollo de éste apartado es necesario preguntar ¿cómo es que se puede dar el mal en las cosas y en base a que ámbitos podemos establecer una relación entre éste y la materia? Habíamos dicho anteriormente que existía una relación indirecta entre la materia y el Mal, por medio de la participación que éste último tenía al estar en ella como una especie de reflejo o de fantasma, y que era gracias a la materia que éste último se podía hacer presente en el mundo. No obstante, si nos ponemos a pensar con mayor detenimiento, el plantear este tipo de relación trae consigo un pequeño problema, pues la participación de la materia con el Mal no parece ser algo premeditado, su relación con el

²²⁶ No debemos de olvidar dado lo visto anteriormente que así como existen dos tipos de bien, el Bien en sí, que es el Bien supremo, y los bienes devenidos a partir de éste, también existen dos tipos de mal, el Mal en sí, y los males sobrevenidos a éste que son los males secundarios

mismo más bien pareciera ser algo accidental, algo secundario o incluso algo que es forzado por el Mal mismo.

No hemos podido indagar aún si la materia puede participar con el mal de forma directa y si lo hace, cómo lo hace. Hace falta elaborar aún, una percepción más profunda entre la materia y el mal, una que ya no plantee una relación indirecta entre ambas, sino una relación directa, y de forma particular, una que esté en función de un parámetro concreto que nos permita clarificar nuestra perspectiva y nos ayude a no partir de un punto arbitrario, y ese no será otro sino el propio ser humano, pues si bien es cierto que las asociaciones y relaciones que podemos establecer entre el mal y la materia pueden ser muchas y muy variadas, mayoritariamente las percepciones que hacemos sobre éste último, las solemos establecer en función del ser humano.

Siguiendo la estructura de los capítulos anteriores tendremos que preguntarnos ¿Qué tipo de cosas podemos considerar, en relación con el ser humano como males? Plotino dirá que hay principalmente dos grandes ámbitos que se pueden considerar como males para el ser humano, los vicios y la perversión del alma²²⁷, los cuales están directamente relacionados con la materia por varios motivos en particular. Plotino establece una relación muy particular entre alma, materia y mal²²⁸, debido a que se tenía la creencia generalizada de que el alma, era muy susceptible a sufrir ciertas afecciones que son propias de la materia, pues “el alma de esa especie, [la vegetativa], no está fuera de la materia ni existe por sí misma. [Ésta] está, pues, mezclada de sin medida y es [partícipe] de la forma[...] porque está entremezclada con un cuerpo dotado de materia”²²⁹ El alma, al estar atada a un cuerpo, por decirlo de algún modo, participa también de las afecciones que hay en la materia, incluidos los vicios, las pasiones, los apetitos, el deseos de todo tipo etc. Cuando ésta comienza a participar de ellos sin ningún tipo de equilibrio, opta por inclinarse a buscar el Bien propio, en ámbitos que no son acordes a su naturaleza, tal y como dirá Plotino, pues

²²⁷ No debemos de olvidar los dos tipos de alma que existen en el ser humano y a los cuales alude también el propio Plotino, el alma intelectual o racional y el alma vegetativa. Plotino alude en este punto a la perversión principalmente del alma vegetativa, la cual es más susceptible a caer en los vicios, las pasiones y los excesos, pero no descarta tampoco el papel que este tipo de alma puede tener para arrastrar consigo al alma intelectual y alejarla de la contemplación del Demiurgo, arrastrándola hacia la materia y por lo tanto al desorden, al cambio, a la mutabilidad etc.

²²⁸ Plotino habla nuevamente del alma inferior, la vegetativa.

²²⁹ *Ibidem*. Página 314.

“se inclina a la materia y [deja de poner la vista en] la Esencia [verdadera, en el Bien verdadero que no es otro que el primer principio, prefiriendo así a la naturaleza del devenir] cuyo principio es la naturaleza de la materia”²³⁰

De este tipo de alejamiento que trae consigo la preferencia por la materia, deviene un oscurecimiento del alma en palabras de Plotino, pues ésta se va distanciando cada vez más del Bien sumo al haber preferido posar su mirada en cosas mundanas, efímeras y transitorias, y no haber dirigido su actividad y su potencia como debió de haber hecho desde un principio. Eso sin mencionar el hecho que dicha actividad no trae consigo nada bueno al alma, pues su naturaleza es diferente a la de la materia, y, siendo la naturaleza de la materia algo cambiante, carente de orden e informe en comparación con la causa incausada ¿Cómo podría ser que ésta trajera consigo algo bueno al alma?

Siguiendo esta misma línea, el filósofo parece estar en lo cierto al afirmar que cuanto más participa el alma de la materia, más se le puede asociar a ésta última con el mal, pues “la materia [...] vuelve semejante así a todo aquello que de cualquier modo tome contacto con ella [...] el alma que no [puede permanecer pura y sale al encuentro con la materia] avanza como fantasma de aquella [se vuelve imperfecta] colmada de indeterminación [y en medida en que se vuelve de ésta forma] no ve sino tiniebla y se contagia ya de materia”²³¹ tal y como ocurre con quien arroja un gran terrón de tierra al agua clara de un pequeño estanque, la tierra enturbia no sólo el agua, sino todo lo que hay en ella sin importar lo que sea, así sucede con el alma que es susceptible de mancharse y de pervertirse al participar de la materia. Lo peor del caso, es que éste tipo de alma, no es la única de ser susceptible de este desvío, Plotino dirá que el alma superior, el alma intelectual, también puede verse contagiada de las impurezas a las cuales fue expuesta el alma vegetativa, es tal vez por este motivo que el seguidor de Platón vea en la materia un verdadero mal, pues cabe en ella la posibilidad de corromper por participación aún la parte más noble y excelsa que puede llegar a tener el ser humano.

Podríamos decir que la asociación que pretende entablar el Licopolita entre materia/mal/ser humano, puede ser resumida en los siguientes puntos.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Ibidem.* Páginas 314-315.

- 1) Si el alma no tiene cuidado al participar de la materia, se ve arrastrada a una espiral descendente que la va asemejando cada vez más y más con ella.
- 2) La participación con la materia trae consigo indirectamente un alejamiento del bien al ser lo más alejado que existe del Bien en sí.
- 3) La materia no sólo es capaz de corromper el alma vegetativa, sino también el alma intelectual, de esto se sigue que se pueda considerar a la materia, en éste sentido, como un mal.
- 4) No puede haber ningún mal más grande para el ser humano que la corrupción de la parte más excelsa que hay en él (el alma intelectual) pues esta es la parte que más lo aproxima a poder participar del Bien sumo.

Hasta ahora se ha podido indagar la perversión del alma y la relación que existe entre la materia, el mal y el ser humano, pero ¿Qué hay respecto a los vicios? Anteriormente aludimos a éstos sólo de manera superficial sin llegar a problematizar de forma concreta qué relación específica guardan estos con el mal y bajo qué parámetros es que lo hacen.

Plotino consideraba a los vicios como otro de los grandes males que se pueden relacionar con el ser humano, debido a que éstos tienen la capacidad de desviar los objetivos iniciales de alguien por medio de un sinfín de ámbitos, como son: el juego, el placer, la bebida, la avaricia, etc. Todos y cada uno los vicios tienen la cualidad de pervertir con facilidad, tanto el cuerpo como el alma del ser humano que participa de ellos, pues fomentan un gusto y una preferencia por las cosas materiales que no debería de ser propia del ser humano²³², además de que éstos generalmente fomentan la intemperanza, la osadía, las pasiones y otro tipo de sentimientos que no resultan serle beneficiosos al ser humano. Por ejemplo, quien tiene como vicio la bebida, percibirá en este tipo de actividad un tipo de bien para él mismo, pues la bebida le resulta de algún modo satisfactoria, percibe en ella un goce, o un

²³² La actividad propia del ser humano, siguiendo la línea de pensamiento de Plotino, debería estar dirigida en el sentido estricto la contemplación del Uno, en dirigir todas las actividades y todas las potencias que cada uno de nosotros tiene, para llegar a un estrato superior y poder participar en la medida de lo posible de ese Bien sumo, no el dirigir nuestras intenciones y acciones en bienes menores, en pasiones o en actividades banales que son propias de la materia y del vicio, pues la materia sólo otorga satisfacciones y bienes efímeros a los hombres, meras ilusiones, o simples apariencias tal y como lo alude en el capítulo III del Libro III de las *Eneadas*.

placer que se repite cada vez que éste toma. Al ser este tipo de actividad del agrado del practicante, éste buscará fomentarla constantemente dirigiendo sus potencias y acciones para lograrlo, dejando a un lado otros ámbitos que pueden ser de mayor importancia, sin darse cuenta además, de que dicha actividad no trae consigo más que placeres pasajeros, goces efímeros y bienes aparentes, pues la naturaleza de la materia en la que ha centrado su actividad, no puede ofrecerle algo distinto a su propia naturaleza: y siendo la naturaleza de la materia algo cambiante, pasajero, transitorio, efímero, e imperfecto, no puede ofrecerle a éste último más que bienes, placeres y goces de éste tipo. Y lo mismo podemos decir respecto al vicio del juego, quien por su voluntad participa de dicha actividad y centra todas sus acciones en ella, se torna vicioso y se va perdiendo cada vez más y más en ella, porque al igual que quien bebe, percibe en el juego un beneficio personal, siente un placer y experimenta cierto goce, pero al igual que en el caso anterior, lo que puede experimentar no es sino algo efímero y banal que sólo promete felicidad temporal y pasajera.

Tal y como ocurre con el vicio de la bebida y del juego, se puede decir que ocurre lo mismo con respecto a los otros vicios, si bien éstos pueden resultar ser atractivos, cada uno bajo cierta forma, todos y cada uno de ellos basan su encanto en la materialidad, quien participe de ellos, no puede aspirar a algo más que lo que esté en función de la propia naturaleza de la materia, y si concordamos que la naturaleza de la materia no puede ofrecer sino cosas temporales e imperfectas, hemos de decir entonces que los placeres el goce y la felicidad que los vicios pueden ofrecer al ser humano no son sino también temporales e imperfectos al igual que ésta última. Siendo esto así ¿Cómo no se podría considerar a los vicios como una especie de mal para el ser humano si estos tientan al hombre con placeres y bienes imperfectos y temporales? Tal y como acabamos de mencionar, los vicios desvían las acciones y las potencias del ser humano y las enfocan en la realización de actividades banales y materiales que contemplan cierto goce o placer temporal y transitorio. Si el ser humano en verdad deseara participar del Bien sumo, de la verdadera felicidad, del verdadero placer y del verdadero goce, debería de dirigir todas sus actividades y potencias a encontrarse con el primer principio. Los vicios en ese sentido, son como piedritas en el camino para cada ser humano, son pequeñas o grandes distracciones que nos apartan de

nuestro verdadero objetivo²³³, nos tientan y nos pervierten con actividades contrarias a las de nuestra meta, en el cuerpo nos corrompen por medio de las pasiones y por la preferencia hacia los placeres y el goce carnal, a nuestra alma la enturbian al dejar que el cuerpo tome un mayor control sobre la misma y que ésta termine cediendo antes sus acciones y deseos.

Si los vicios son distractores y corruptores de este tipo ¿Cómo no se les podría considerar como males para el ser humano?

Los vicios tampoco permiten la formación de una buena virtud, ni fomentan la templanza ni la sabiduría en el ser humano, antes bien, guían a quienes participan de ellos, a una naturaleza un tanto caótica basada por la preferencia en la materia, pues fomentan la intemperanza, la osadía, la ira y todo tipo de sentimientos y pasiones dañinas en el ser humano, todo con tal de lograr lo que se cree es el un bien. Es en este sentido que Plotino considera a los vicios como uno de los grandes males en el ser humano, pues estos desvían al hombre del verdadero Bien, hacen que éste base sus actividades en algo efímero y banal, éstos no fomentan la templanza en el ser humano y sí la corrupción que trae consigo la entrega a todo tipo de placeres y goces materiales y carnales.

Hasta el momento podríamos concordar en buena medida con lo que argumenta Plotino respecto a la materia y a los vicios como males en el ser humano; aunque esto, no nos exenta del todo que podamos preguntarnos ¿Son los vicios y la materia los únicos tipos de males primarios que podemos encontrar en el mundo y relacionar con el hombre? ¿Qué podríamos decir entonces al respecto a los aparentes males que traen consigo las enfermedades, las catástrofes naturales e incluso el mal que se hacen los seres humanos entre sí? ¿Qué clase de males son estos si es que lo son? A simple vista parece haber males en el mundo que aún no estamos considerando, ¿Qué podríamos decir al respecto si siguiéramos la argumentación de Plotino? Para dar una respuesta a estas preguntas retomaremos un breve apartado del tratado VIII del libro I de las *Enéadas*, en donde nuestro filósofo problematiza sobre este tipo de cuestiones.

²³³ Léase el libro III de las *Enéadas* tratado VIII, pues en él, Plotino argumenta de forma sólida, como la actividad final del ser humano y de todo ser, está dirigida de un modo u otro a la contemplación del Uno.

El seguidor de Platón nos dirá, que aunque se perciba en diferentes ámbitos cuestiones que podamos considerar como males, entiéndase enfermedades, carencias, cuestiones de índole natural, acciones negativas realizadas por el ser humano, e incluso la propia muerte, a quienes muchos otros consideran el mayor de los males, no ven en realidad que todas estas cuestiones también están ligadas al ámbito de la materia, y en un sentido estricto muchas de éstas no son propiamente un mal como podríamos pensar por lo siguiente.

Suponiendo que aún en las cosas externas al alma sean males [(las que están en función del cuerpo y la materia); por ejemplo:] la enfermedad, la fealdad, la pobreza, la privación. [la muerte etc. Esas no son sino afecciones propias de la materia]. La enfermedad [no es más que una] carencia o exceso de cuerpos enmateriaados que no soportan orden y medida; la fealdad [es simplemente] materia no dominada por la forma; la pobreza [mera] indigencia y privación de las cosas de que habemos menester por culpa de la materia, con la que estamos emparejados. [Y lo mismo se puede decir sobre la muerte, pues esa no es sino el fin de un cuerpo material]²³⁴

Lo que Plotino argumenta puede aplicarse también a lo que en un principio considerábamos como. Los desastres y calamidades que ocurren en la naturaleza, son causados también por afecciones e irregularidades de una materia siempre cambiante, inestable e imperfecta, pues si la materia fuese perfecta no se presentarían en el mundo de los mortales los terremotos, las erupciones volcánicas, las tempestades, las inundaciones que padecemos así como otro tipo de acontecimientos pertenecientes a esa índole. Sin embargo como no está en la esencia de la materia el ser perfecta, es indispensable que haya en ella fallas, cambios y desórdenes y esto es lo que precisamente aparece a nuestra vista como un mal, pues es algo que nos afecta constantemente. De hecho para precisar un poco más esta cuestión y hacer notar que este tipo de males no son de diferente tipo como podríamos pensar en un principio habremos de decir que el origen de estos también se encuentra en la materia a la cual ya había aludido Plotino, en medida en que todos los desastres naturales son producto de la imperfección y el cambio a los cuales está sometida la materia, no se les puede considerar a éstos como males separados o independientes de la materia sino más bien

²³⁴ *Ibidem*. Página 316.

derivados de esta, males que bien podríamos considerar en una escala como males terciarios, por nombrarlos de algún modo²³⁵.

Ya nos hemos dado a la tarea de aclarar un poco la cuestión de los males concernientes a la naturaleza y del porqué a estos no se les puede considerar como un tipo de males separados al de la materia, ahora nos dedicaremos a problematizar los males que puede causar el ser humano.

En el tratado VIII del libro I de las *Enéadas*, a Plotino se le pregunta hasta qué grado se puede decir que nosotros, estando en contacto constante con la materia, siendo partícipes de sus afecciones e incluso estando constituidos por la propia materia, podamos ser también promotores de cierto tipo de males, o ser un mal mismo.

Problematizando a este respecto podría pensarse inicialmente que al estar una parte de nosotros constituida por materia (el cuerpo), el ser humano es susceptible a estar relacionado de alguna manera con el mal, puesto que nosotros estamos conformados por materia, o bien, porque originamos algún tipo de mal al tener una parte constitutiva de materia en cada uno de nosotros. Ante este tipo de inferencia debemos de preguntarnos si será o no posible que se pueda considerar a todos los seres humanos como un principio de mal sólo por tener en sí una parte de su ser constituida por la materia.

El problema a este tipo de cuestionamiento radicaré, siguiendo la línea de pensamiento desarrollada por Plotino, en querer seguir asociando al ser humano con los males sólo porque una parte de él, la parte carnal, la corporal, está conformada por materia. Habíamos dicho anteriormente que se podía establecer una relación entre la materia y el mal, por dos cuestiones principalmente. Primero la naturaleza de ésta; es decir su esencia cambiante, inestable e imperfecta, que es contraria a la naturaleza del primer principio, e inferior a él

²³⁵ No debemos de olvidar la estratificación que hemos venido desarrollando, el Mal en sí, es al que se debe considerar única y exclusivamente como un Mal primario, a éste ya lo definimos anteriormente como algo inmensurable, como reflejo, como sin medida etc. El mal secundario está, siguiendo la concepción de Plotino en la materia, pues la materia participa de él de forma indirecta, en medida en que le permite a éste manifestarse por medio de ella al mundo, y de manera directa en medida en que la materia tiene en sí características contrarias al Bien sumo fomenta el vicio, pervierte al alma y aleja al ser humano de la contemplación del *Demiurgo*. El mal o los males terciarios por su parte, serán aquellos que se dan por la irregularidad, el cambio y la inestabilidad de la materia pero que no son necesariamente ya la materia sino una consecuencia de la naturaleza misma de la materia.

en la escala ontológica. Segundo, la participación indirecta que se podía hacer de la materia con el mal, en medida en que ésta le permitía al mal manifestarse al mundo por medio de ella.

Si tratamos de asociar al ser humano con el mal, bajo el parámetro de la materia, deberíamos de tomar en cuenta, los parámetros antes mencionados. Sin embargo, hay un punto en particular que nos permite establecer una gran diferencia en esta problemática, y esa es, que al ser humano nunca se le preguntó si deseaba estar constituido por la materia o con ese tipo de naturaleza. La materia con la que se le conformó era algo que ya estaba dado, cuya naturaleza imperfecta, cambiante y mutable ya se había concretado. El ser humano no es responsable por la naturaleza e inestabilidad de la materia con la cual fue conformado, fue algo que le fue dado y que no tuvo opción de elegir, si la materia es imperfecta, corruptible y débil, es de esperarse que su cuerpo también tenga la misma constitución, debilidades y afecciones, pero no por esto se le puede responsabilizar o asociar con el mal por este ámbito en particular, pues resulta absurdo el querer responsabilizarle por tener un tipo de naturaleza que nunca eligió por sí mismo.

Si se deseara asociar al ser humano con algún tipo de mal o establecer que éste mismo es un mal, tendría que hacerse desde un parámetro diferente al de la materia, pues el elaborar dicha asociación sería tan absurdo, como lo sería por ejemplo, el culpar al pan que sale del horno por estar quemado, cuando el panadero fue el responsable de que el pan se le quemara en un principio.

Es precisamente por este tipo de concepción que Plotino dice que “no hay que afirmar que nosotros seamos principio, de males siendo malos por nosotros mismos [desde el punto de vista de la materialidad], sino que los males son anteriores a nosotros, y [en muchos casos] son los males los que se apoderan de nosotros”²³⁶. Pues la materia así como su naturaleza y constitución están antes de la conformación del ser humano.

Acabamos de ver que al ser humano no se le puede asociar ni considerar un mal en función de su conformación a partir de la materia desde los parámetros planteados por Plotino, ahora resta el indagar si se le puede considerar a este como un mal en función del daño que

²³⁶ *Ibidem*, página 316.

es capaz de llegar a cometer a partir de los actos de crueldad, de intemperanza, de odio, de agresión o de muerte contra otro ser, etc. Pues los actos que este lleva a cabo aparentemente dependen únicamente de su voluntad y de las decisiones que toma, de ahí que al menos inicialmente parezca viable el otorgarle a este tanto una responsabilidad por el mal que comete como una relación con el mismo.

Inicialmente podría parecer viable el hecho de que al ser humano pudiera asociársele con el mal en función de su libertad para actuar. Sin embargo, no basta el tomar en consideración solamente las acciones que éste comete, también hay que tomar en cuenta el factor que hay detrás de la realización de ellas; es decir, el estimulante que las propicia, pues estos son los que pueden promover a que se pueda realizar o no un determinado acto.

Siguiendo este planteamiento habrá que preguntarnos ¿de dónde le pueden venir los estímulos al ser humano para que este se incline a realizar cierto tipo de acciones? La respuesta a esto se encuentra en los estímulos tanto positivos como negativos, los cuales le devienen a éste de la materia y se dan por medio de las afecciones y de las pasiones que ésta le transmite. Toda acción que realiza el ser humano está estimulada por ciertas pasiones o afecciones, por ciertos deseos o sentimientos buenos o malos que tienen su origen en la materia. Pongamos el ejemplo de la crueldad. La crueldad es considerada por muchos como una acción que encierra un determinado tipo de mal, pues transgrede y daña a otro ser. Si bien un acto que conlleve cierta crueldad puede ser considerado como algo malo y puede considerarse malo a quien lo ejecuta, dicho acto no se realizara (excepto en casos muy específicos)²³⁷ si no tiene algún motivo particular para hacerse. Por ejemplo, quien actúe con crueldad actuará debido a ciertos estímulos, a cierto tipo de afecciones o pasiones que devienen de la materia, como sería el caso de que alguien lo hubiera tratado previamente con crueldad, o que con la crueldad se cobrara previamente una acción que alguien le hubiera hecho. Lo mismo sucede en el caso del odio o incluso de quienes cometen actos de muerte en contra de algún otro ser, antes de inclinarse por realizar una

²³⁷ Hay que aclarar aquí que se habla de una persona completamente sana en todos los sentidos, pues puede darse el caso, que una persona se encuentre enferma de sus facultades mentales o que por alguna otra enfermedad tenga un comportamiento alterado y cometa cierto tipo de acciones que pueden ser consideradas como malas sin tener algún motivo específico. Pero no nos detendremos a analizar esas excepciones en el presente trabajo por cuestiones metodológicas pues nos desviaríamos de nuestro objetivo principal.

acción que pueda ser considerada por muchos como mala, tuvo que haber habido un estímulo que la originara, no se comete una acción por el simple acto de cometerla, siempre tiene que haber un motivo que induzca a querer cometer una acción y ese estímulo, ese aliciente, no deviene, nuevamente hablando, de un lugar distinto que de la materia, las afecciones y las pasiones que ella es capaz de provocarnos.

Si bien podemos decir, que el ser humano tiene cierto tipo de responsabilidad al inclinarse a realizar determinadas acciones, su responsabilidad es secundaria, pasa a un segundo plano, pues la materia sigue siendo en última instancia, la causante directa del desvío de las acciones del ser humano por medio de diversas afecciones y pasiones que le hace experimentar. Cuando mucho, el ser humano es un promotor de un mal secundario, tal y como ocurre con respecto a la llamada percepción de los males naturales, pues su acción está manchada y corrompida por un ámbito ajeno a él que son los estímulos externos que recibe. Así pues, la responsabilidad directa por el mal que éste pudiera causar por medio de sus acciones, sigue siendo, en última instancia de la materia que lo mancha con las afecciones y las pasiones, las cuales se anteponen y determinan su acción.

Ahora bien, respecto a la muerte, habremos de hacer una puntualización más específica y retomar la argumentación que hemos venido desarrollando de Plotino para demostrar por qué ésta tampoco puede ser considerada como otro tipo de mal.

Si bien es cierto que la muerte trae consigo un sinnúmero de afecciones las cuales se consideran un mal como son: dolor, enfermedad, fatiga, privaciones en el cuerpo, desgaste tanto físico como emocional, reducción del cuerpo a algo totalmente distinto a lo que era, privación del ser que antes se tenía. Hay una diferencia fundamental entre la muerte y las afecciones. La muerte no es más que la culminación de un cuerpo que tiene vida. Las afecciones por su parte se dan de forma previa a la muerte en el cuerpo decadente. En un sentido riguroso de la palabra la muerte sólo puede ser considerada como un mal que bien podríamos denominar menor y transitorio para el cuerpo, pues sólo tiene el poder de finalizar la vida, pero nada más, ésta no tiene mayor injerencia sobre los seres vivos que esto. Incluso si se mira a la muerte desde una perspectiva próxima a la noción de bien establecida por Plotino, esta se torna en algo benéfico, pues en medida en que la muerte pone fin a la vida, ésta también pone fin a la corrupción a la cuál puede llegar a ser propenso el ser humano, pues

mientras se tenga un cuerpo siempre habrá la posibilidad de que éste sea vulnerable a las tentaciones y las afecciones que nos ofrece la materia. Antes bien, entendido en estos términos, la muerte representa un cierto tipo de bien, pues con la liberación que ésta otorga al cuerpo, el alma²³⁸ queda libre tanto de éste como de las pasiones y las afecciones que pueden llegar a esclavizarla y a pervertirla: y al estar libre el alma de todo tipo de cuestiones relacionadas con la materia ésta tiene la posibilidad de acercarse de mejor forma al Bien sumo y a participar de éste por medio de la contemplación.

Ante lo que acabamos de decir, si la muerte puede liberar al alma de las afecciones de la materia ¿cómo se le podría considerar a ésta como un mal? El propio Plotino confirma esta idea en los tratados VII y VIII del Libro I de las *Enéadas* al decir lo siguiente “[El alma se vuelve buena cuando] no comparte las pasiones del cuerpo[...] sino [cuando] actúa a solas”²³⁹

¿Qué mal podría sucederle al alma[...] [si ya no entra] en contacto con la naturaleza inferior? Ya no habrá en ella apetitos, ni penas, ni ira, ni temores. Porque los temores son propios del compuesto[...] las penas y los dolores son propios de quien está en trance de disolverse. Los apetitos [y las privaciones nacen en alguien] cuando algo molesta al organismo, [todas estas cuestiones] son propias del compuesto, [de la materia, y cuando ya se es libre de ésta no se necesita nada más, pues]. La tendencia del alma a la inteligencia[...] no necesita más que estar con ella [y una vez ya] instalada en ella [no necesita nunca más] inclinarse a lo inferior²⁴⁰

Ante lo dicho anteriormente, hemos de decir que la muerte no puede ser considerada propiamente como un mal si se sigue la línea de pensamiento de Plotino, pues libera al alma de las ataduras del cuerpo y de la materia, la purifica, por decirlo de algún modo, al mostrarle el camino que debe de seguir fuera del ámbito de la materia, y por si fuera poco, impulsa al alma hacia la contemplación y unión con el Uno gracias a la libertad que le otorga.

Es base a los ámbitos que acabamos de ver a lo largo de éste apartado, hemos de decir siguiendo la línea del pensamiento de Plotino que sólo hay para él dos tipos de males en

²³⁸ Nuevamente hablamos aquí del alma intelectual, que es la que tiene la posibilidad de participar del *Demiurgo* una vez que se ve liberada de las afecciones del cuerpo y en consecuencia de la materia.

²³⁹ *Ibidem*. Página 212.

²⁴⁰ *Ibidem*. páginas 321-322.

mundo (la materia y los vicios) pues los que podríamos considerar otros males, o bien tienen su origen y su sustento también en la materia, o no son propiamente un mal como se podía creer.

Hasta el momento hemos podido ahondar de manera un poco más profunda sobre el tema y ver por ejemplo, que tipos de males existen, cuáles son los males que se relacionan con el ser humano y cómo es que lo hacen, y cuáles son los males principales que existen en el mundo según la concepción de Plotino, no hemos podido teorizar aún acerca respecto a por qué existe el mal, de si este responde a alguna necesidad específica o bien si cumple algún tipo de propósito o función en el mundo.

Pasaremos a abordar brevemente en el siguiente apartado este tipo de cuestiones con el fin de conocer un poco más acerca de la naturaleza del mal, vista desde luego desde el planteamiento desarrollado por el Licopolita.

3.6) Sobre del porqué existe el mal en el universo, su inevitabilidad y sus aportaciones a causas y bienes mayores.

En el tratado VIII del libro I de las *Enéadas*, Plotino entabla un pequeño diálogo en el cuál se le pregunta, cómo es posible que exista algo contrario al Bien sumo en el universo como lo es el mal, pues es muy difícil pensar, por las características que tiene el Bien sumo (orden, medida, inteligencia, incorruptibilidad, omnipotencia) que pudiera existir algo, tan opuesto y tan contrario a este último, y más aún, que dicho ente, pudiera permanecer anclado al mundo sin causa o dependencia aparente a él “Si el Bien es una sustancia, ¿Cómo puede haber algo contrario al Bien? ¿O mejor, algo contrario a lo que está allende a la sustancia?[...] [además] ¿Por qué, si el Bien existe, también existe el mal forzosamente?”²⁴¹. Parece haber un problema al tratar de encontrar una respuesta al porqué existe el mal estando presente también el Bien.

²⁴¹ *Ibidem*. Páginas 318 y 320.

Plotino trata de encontrar una respuesta, argumentando que no se debe de olvidar que el universo mismo consta de contrarios y que “la naturaleza [de esté] es mixta”²⁴² Si deseamos comprender por qué existe el mal, debemos tomar en cuenta la naturaleza de los contrarios y atender además, a la naturaleza o esencia que le corresponde a cada cosa, pues sólo así se podrá establecer no sólo una relación entre éstos, sino establecer además un posible propósito a cada uno de ellos.

Siguiendo la idea de Plotino de que el universo está conformado por contrarios, se debe de decir entonces, que es necesario que exista algo, cuya naturaleza sea opuesta a la del Bien sumo el cual contempla lo inmutable, lo eterno, el acto, la omnipotencia, la razón pura. Es decir, algo que contemple lo mutable, lo percedero, lo imperfecto, el desorden y la irracionalidad. Y ¿qué puede existir cuyas características sean tan opuestas y contrarias a la naturaleza del Bien sumo? Eso no es otra cosa sino la propia materia, pues como vimos anteriormente la materia, está tan alejada de la causa incausada, que su naturaleza se le puede considerar fácilmente como contraria. Ahora bien, si la materia y el mal se explican a partir de la naturaleza de los contrarios, habrá que decir entonces que la existencia del mal se puede explicar por la existencia de la materia; es decir, mientras exista la materia existirá el mal y viceversa; si quisiéramos que éste no existiese, sería necesario que no existiera la materia, pero como la materia existe, es necesario que exista también el mal.

De esta deducción y de la equivalencia que el filósofo otorga a la materia con mal se puede inferir de donde viene la forzosidad o independencia del mal. La existencia del mal es necesaria y forzosa, simplemente porque el universo está conformado por materia. Si no hubiera mal, entendido en los parámetros antes dichos, “[el universo] ni siquiera existiría”²⁴³ Su permanencia en el universo así como su forzosidad, no se dan sino por los parámetros y las relaciones previamente establecidas con la materia.

Pese a que la permanencia del mal sea algo inevitable en el universo y ésta cuestión pueda parecernos a primera vista algo desalentador, Plotino dirá que aún el mal participa en la realización de ciertos actos que son benéficos ya sea por su simple presencia o por la forzosidad que puede haber en su existencia, solo que se tiende a concebirlo como algo

²⁴² *Ibidem*. Página 391.

²⁴³ *Ibidem*. Página 320.

negativo porque sólo se toman en cuenta aspectos y parámetros individuales que parecen perjudiciales.

Por ejemplo, la existencia del mal desde el ámbito de su forzosidad como materia, contribuye al bien del universo en medida en que le permite existir. Si bien la materia va de la mano con el mal y se le puede equiparar con el mismo, la existencia de este último también permite la existencia del universo por medio del ámbito de la materia, cuestión que resulta ser benéfica a un conjunto de cosas mucho mayor y que el propio Plotino constata en el siguiente fragmento. “Si los males no existieran, el universo sería incluso imperfecto. Pues la mayoría de los males, y aún todos, presentan servicio al conjunto [son benéficos de alguna u otra forma]. Es un hecho que la maldad misma comporta muchas ventajas y es productiva [directa o indirectamente] de numerosas cosas bellas”²⁴⁴. Otro ejemplo al cual podemos aludir, sería el Bien que hace el Mal en los vicios cuando el ser humano logra rechazarlo y superarlo. Si bien los vicios causan sin lugar a dudas muchos males en el ser humano, éstos también pueden ser causantes indirectos de un bien, pues una vez que éste último decide alejarse de estos, comienza a fomentarse en él la templanza, la moderación y la virtud, cuestiones que le resultan ser benéficas pues una vez que se da cuenta que los vicios, no traen consigo un verdadero bien, éste se encargará de enfocar sus acciones y potencias en la realización y concretización de bienes verdaderos y más elevados que los que puede encontrar en la materia, originándose así un bien, de ahí que el Licopolita diga lo siguiente “Se nos concederá que hay grados de mejor y peor [de bien y de mal, pero] ¿Qué cabe decir, si resulta que aún lo imperfecto [y lo malo] contribuyen al bien del conjunto y que no todas las cosas deben de ser perfectas? Es un hecho que los contrarios contribuyen [en algo] y que sin estos no hay orden cósmico”²⁴⁵.

Si bien la concepción argumentativa desarrollada por el filósofo a veces plantea parámetros y lineamientos que pueden parecernos un tanto confusos, más cuando se entablan las relaciones y equivalencias entre el mal y la materia, su planteamiento no deja de ser menos complejo, antes bien, elabora valiosas aportaciones al incluir perspectivas sobre el tema como son: la materia y su relación con el mal, la relación entre el mal-ser humano- materia,

²⁴⁴ *Ibidem*. Página 404.

²⁴⁵ *Ibidem*. Página 402.

así como las aportaciones benéficas que se dan en el mal ya sea de forma indirecta o forzada.

Hasta ahora, hemos podido ver a lo largo de éste apartado, qué es el mal, cuáles son los tipos de males principales que existen, cómo estos se pueden relacionar con el ser humano y de qué forma lo hacen, porqué existe el mal, cómo es que el mal tiene un carácter de permanencia en el mundo y cuáles son las contribuciones indirectas o forzadas que produce hacia la realización un bien mayor o al beneficio de un conjunto.

Pasaremos ahora a desarrollar en el siguiente apartado las diferencias que hay entre los planteamientos elaborados por el Gnosticismo Valentiniano y las nociones que desarrolla Plotino, con el fin de mostrar, cómo los planteamientos que definen al Mal desde la línea de nuestro autor, parecen haber estado enfocados en refutar las concepciones que previamente habían venido estableciendo este movimiento valentinianos en torno a este tema.

3.7) La refutación de Plotino a la concepción del Mal desarrollada por los Valentinianos.

Algunos de los planteamientos y conceptos que Plotino elabora en torno al tema del mal, parecen tener su origen, en la refutación que el filósofo desea plantear a algunos de los postulados e ideas que habían venido desarrollando algunas de las vertientes del llamado Gnosticismo, y hablando de forma más concreta aquellas que pertenecían al Gnosticismo Valentiniano del siglo III, esto por las diversas tergiversaciones o malinterpretaciones que estos grupos habían llevado acabo tanto del platonismo²⁴⁶ como de algunas otras ideas pertenecientes al helenismo.

Hay dos concepciones con las cuales Plotino discrepa de los valentinianos en torno a la forma en que se puede concebir al mal según lo que desarrollamos en los dos apartados anteriores. La primera es aquella que da cuenta de la concepción de la materia y a las

²⁴⁶ Carlos García dirá en su obra *Historia de la Filosofía Antigua*, que Plotino y sus alumnos, eran unos fieles seguidores de Platón, y ellos se habían dado a la tarea de restaurar la auténtica filosofía del ateniense, pues con el paso del tiempo habían comenzado a surgir diversas desviaciones en torno a sus planteamientos, así como muchas malinterpretaciones y desviaciones. Cfr. Carlos García Gual, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta 2004, página 340.

pasiones como ámbitos que tienen una valoración exclusivamente negativa, y que por lo tanto sólo se les puede asociar con el mal. La segunda, es aquella que concibe al del *Demiurgo* como la fuente propiamente dicha de donde surge y se mantiene el mal en el mundo.

Mencionábamos en el primer apartado, que los valentinianos consideraban tanto a la materia y a las pasiones como ámbitos concernientes al mal. Esto porque la materia era la emanación más baja que se podía encontrar en escala descendente con el pre padre, o el primer principio, lo cual la convertía en la emanación más distante en relación con este, y al mismo tiempo la más opuesta en relación con la esencia de la primera causa de todo. Las pasiones por su parte eran consideradas como un mal y se les relacionaba con el mismo, porque estas habían surgido como un mero error en el proceso de emanaciones, no eran más que una especie de producto defectuoso, algo que no debió de haber existido si *Sophia* hubiese acrecentado el *pleroma* de manera adecuada²⁴⁷, hecho por el cual se deducía que estas no podían ser consideradas nunca como algo bueno, pues de hecho su existencia no estaba contemplada en el acto inicial de emanación y crecimiento.

Ahora bien, tal y como vimos en el segundo capítulo de este apartado, Plotino en cierta medida también tendía a ver las pasiones, a los vicios que se pueden generar a partir de éstas, y en general a la materia con el mal. Pese a esto, nuestro autor a diferencia de los valentinianos quienes conciben a estos dos ámbitos como algo meramente negativo y de lo cual no se puede extraer ningún bien. El Licopolita va a otorgarles a estos dos ámbitos una connotación diferente, pues aún en la materia y en las pasiones podemos encontrar ciertos ámbitos que en sí resultan benéficos, e incluso buenos.

Plotino plantea la idea de que la materia y las pasiones pueden traer consigo contribuciones que tienden hacia la realización de un bien. No obstante, sólo se podrá dar cuenta de estos ámbitos benéficos si se ve las aportaciones que estos hacen, no en función de los beneficios o prejuicios personales que se puedan tener, sino de los beneficios que pueden traer a la totalidad del conjunto existente. “Debemos de aprender a sobrellevar tranquilamente las

²⁴⁷ Entenderemos aquí al *pleroma* como la familia que surge a partir de la voluntad del pre-padre y de las demás emanaciones que tienen su origen del mismo; el *pleroma*, es pues una forma de llamar al conjunto de estas emanaciones.

cosas y “[todo] cuanto resulta del movimiento del universo y considerar, en este sentido, no lo que es grato a cada uno, sino lo que conviene al conjunto”²⁴⁸. El planteamiento del seguidor de Platón, invita a reflexionar sobre el papel de cada cosa en el universo, así como ampliar la visión que podemos tener respecto a lo que nosotros mismos solemos considerar como males, pues sólo de esta manera es que podremos darnos cuenta del funcionamiento adecuado de todo lo existente. Se suele percibir a la materia y a las pasiones como algo negativo, porque no se comprende adecuadamente su funcionamiento, porque uno se limitamos a elaborar una serie de abstracciones a un nivel personal en donde dichos ámbitos pueden llegar a afectar a un nivel personal, o bien, porque se extrae de estos solamente el que se cree es su funcionamiento más obvio, por más directo y afín a nosotros. A las pasiones les asignamos una connotación negativa, pues si no tenemos un control adecuado de nosotros mismos estas nos llegan a dominar, hacen que nos perdamos, que nos desviemos de un camino que pudo habernos conducido a objetivos y metas superiores, en medida en que estas nos ponen obstáculos y tentaciones con los cuales somos susceptibles de ser atados a ámbitos inferiores. En lo que concierne al ámbito de la materia, solemos percibirla como algo malo, pues esta es lo más alejado del primer principio, de la causa incausada, y además, es en el reino de la materia en donde se dan todas las afecciones, los sufrimientos, y los obstáculos que el hombre tiene que superar.

No obstante, atribuirle a la materia, o a las pasiones solamente una valoración negativa, al igual que lo hacen los valentinianos, sería el percibir solamente una parte del funcionamiento y propósito de estos ámbitos en particular, y no el funcionamiento total de los mismos. Tanto la materia como las pasiones tienen un papel y un propósito en el universo más allá del que podemos inferir con las abstracciones que somos capaces de elaborar. Lo que no se alcanza a comprender es que si la materia y las pasiones existen, independientemente del hecho de que estas hayan sido un error o no, o del hecho que nosotros las consideremos como algo que tenga una relación directa con el mal porque nos afecta de algún modo, hay que decir que tanto la materia como las pasiones existen y existen precisamente por algo, por algo que se encuentra más allá de las funciones que nosotros podemos asignarles, y ese algo hablando desde un panorama más amplio es la

²⁴⁸ Porfirio, *Vida de Plotino*, Plotino, *Eneadas Libros I y II*. páginas 394-395.

contribución que estos ámbitos son capaces de hacer a la totalidad del conjunto existente. Sin la materia, el universo no existiría tal y como lo conocemos. Tampoco sería posible que hubiera habido un crecimiento del *pleroma* sin la existencia de este ámbito en particular, con lo cual el universo hubiera quedado privado de otro tipo de bien pues estaría ausente una emanación más en esa cadena descendente del primer principio, y estaría también ausente el bien que pudo haber existido en este nivel.

En relación al ámbito concerniente a las pasiones habremos de decir, que la existencia de estas es igualmente necesaria, pues a su modo las pasiones contribuyen también a la realización de un bien mayor al conjunto, en medida en que es gracias a estas, que el hombre tiene la posibilidad de crecer, de perfeccionarse y aspirar a un nivel superior, pues las pasiones le otorgan a este la posibilidad de superar las tentaciones que esta puede traer consigo y lo vuelven un mejor ser en medida en que fomentan en él la virtud, la sabiduría y la templanza, cosa que no se podría dar de la misma manera si las pasiones no existieran.

Ahora bien, en cuanto a la segunda diferencia que hay en Plotino y los valentinianos en cuanto al origen del mal habremos de decir lo siguiente. A diferencia de los valentinianos, quienes como vimos en el apartado anterior consideran que el *Demiurgo* es el origen o la fuente del mal, Plotino argumentará que se está en un error al plantear este tipo de ideas, pues el *Demiurgo*, no es sino otra entidad en el universo, que está aquí para cumplir con un determinado objetivo, y que este simplemente no existiría si su acción sus objetivos no trajeran consigo algún tipo de bien a la totalidad del conjunto existente.

En el tratado IX del libro segundo de las *Enéadas*, podemos darnos cuenta de la discrepancia del Licopolita en torno a este tipo de concepción en particular, así como su posicionamiento respecto al tema. Los Gnósticos, dice Plotino, “imaginan una imagen de esta imagen, que recorre este mundo de la materia, o de la materialidad[...] y así producen el llamado *Demiurgo* que, según ellos, ha de apartarse de su madre [*Sophia*] y de él hacen proceder una serie de imágenes sucesivas que llevan hasta el final, a fin de censurar a éste

Demiurgo que las ha diseñado [como si el llevar acabo su acción fuera un crimen en sí mismo]”²⁴⁹.

Plotino considera absurdo el hecho de que se quiera hacer responsable al *Demiurgo* como una fuente del mal, si solo se toma en cuenta el origen, o bien la acción que éste lleva acabo, pues los valentinianos no toman en cuenta el hecho de que este sólo está cumpliendo con la tarea que le fue asignada. Si lo que se le indica a este es crear la materia, y si la orden proviene de una emanación superior a él, no se debería de censurar a este último por cumplir su tarea. La única forma en que tal vez se podría censurar, sería que realizara una acción contraria a lo que se le pide. Por ejemplo, que *Sophia* le hubiera pedido a este no crear ni ordenar la materia, y que el *Demiurgo* aún a expensas de esa orden la hubiera desobedecido y se hubiera dado a la tarea de realizar dicho acto, pues en ese acto de desafío estaría creando algo que no debería de existir y estaría contrariando además las órdenes de una emanación superior, acto con el cual el sí sería el responsable y la fuente del mal; no obstante esto no sucede de esta manera.

Además, también saltan a la vista una serie de interrogantes que suelen ser dejadas de lado pues no se toma en cuenta el hecho de que el *Demiurgo* como emanación es una entidad que se encuentra en un estrato superior a nosotros y al de la materia, y si ya antes se había dicho, que el Mal, debería de ser considerado propiamente como lo más lejano y contrario al pre-padre, al primer principio ¿por qué a final de cuentas se sigue considerando al *Demiurgo* como la fuente principal de los males, si éste se encuentra en un estrato superior al de nosotros habiendo otros inferiores a él? ¿no deberíamos de suponer que aún dentro del planteamiento de los treinta *aenoes pleromáticos*, del cual basan su concepción los valentinianos se deba de considerar más bien a la materia como la fuente de todos los males en medida en que esta por sus características, o bien por una estratificación en relación al pre-padre, resulta ser el estrato más alejado del primer principio y la emanación más baja? Sin duda alguna podemos encontrar presentes ciertas dificultades dentro del planteamiento de los valentinianos en relación con el *Demiurgo* más cuando se parte del planteamiento que desarrolla Plotino, así como las consecuencias que se pueden desarrollar a partir del mismo.

²⁴⁹ *Ibidem*. Página 73.

Otra dificultad que podemos encontrar en los planteamientos desarrollados por los valentinianos, se puede dar en una percepción positiva del ordenador, que tiende a dejarse a un lado y que se puede extraer tanto del texto de los treinta *aeones pleromáticos* como de una afirmación que va a elaborar el Licopolita en el libro uno de las *Eneadas*.

Como ya habíamos visto anteriormente, el texto de los *aeones* nos menciona que el prepadre, una vez que decide no quedar en sí mismo ni estar remitido exclusivamente a su ser, comienza a expandirse fuera de sí y a crear emanaciones, las cuales lo imitan, pues desean expandir el *pleroma* que el propio pre padre inició, por lo cual, cada una de ellas comienza a llevar a cabo una cierta acción y un objetivo a cumplir; es decir, el crecimiento y multiplicación.

Reflexionando según lo que dice el texto, cada una de las emanaciones cumple con su objetivo inicial (con excepción de *Sophia*), el propio *Demiurgo* siendo igualmente una emanación, también cumple con la función que le fue concebida en un principio, ordenar y crear a partir de la materia. Si bien es cierto, que a la materia se le puede considerar la emanación más baja y alejada de todas, no por ello el *Demiurgo* dejó a un lado su papel en el universo. Por el contrario, en la ordenación que éste realizó acrecentó aún más el *pleroma*, lo cual era el objetivo inicial de cada una de las emanaciones creadas por el pre padre. Visto desde este punto de vista, si el *Demiurgo* cumplió con su objetivo inicial desde un principio ¿Cómo es que se le puede considerar a éste como malo? Además ¿Qué de malo puede tener el mundo que a final de cuentas se le encomendó crear? Más cuando su objetivo inicial fue ese.

Plotino refiere incluso de forma similar lo que acabamos de referir al decir, que el *Demiurgo* no puede ser considerado como la fuente del mal, y que este no hubiera creado el mundo si no hubiera sido necesario, más cuando dicha emanación pertenece a un nivel superior, en donde el mundo material es innecesario.

¿Qué podría haber de malo en el modelo de [éste] mundo que odian? [Resulta ser obvio que este mundo fue creado por el *Demiurgo*, pues si no es éste su creador] ¿de dónde procede éste modelo? [...] claro está, [para ellos,] que este [mundo] es producido luego que su creador se ha inclinado a las cosas de aquí. Pero si el autor de él tiene tanto interés en producir otro mundo[; es decir del material] luego del mundo inteligible [en el que ya se encuentra][...] ¿qué necesidad tendría de él! [si se

concibe que el mundo inteligible es de por sí ya muy superior a este en el que nos encontramos] parece indudable que el modelo de este mundo sensible no pudo existir sin razón; [ya sea que hubiera sido] creado antes o después del mundo sensible.²⁵⁰

La acción del *Demiurgo* al ordenar la materia y crear al mundo, también está enfocada en la acrecentación de un bien a la totalidad del conjunto, si el mundo material no aportara algo, o no se pudiera extraer de él algún bien, él simplemente no se hubiera dado a la tarea de crearlo. De esto se sigue que resulte contradictorio el considerar a este como la fuente del mal, dada sólo su acción, pues aún con el ordenamiento y la conservación de la materia que está a su cargo, la acción emprendida por el *Demiurgo* contribuye a la realización de un bien.

Así pues, es mediante este tipo de planteamientos que Plotino puede dejar entrever a los gnósticos, que el papel del *Demiurgo* así como la existencia de la materia, son importantes en el universo por alguna cuestión en particular, y sus funciones van más allá de lo que ellos pueden abstraer inicialmente. Y si bien es cierto que de dichos ámbitos (*Demiurgo* y materia) se pueden abstraer ciertas nociones o bien se pueden establecer ciertas relaciones con el mal, resultaría absurdo el pensar que su papel se redujera meramente a los parámetros relacionados con el mal, pues si fuera así, simplemente el primer principio no hubiera permitido que estas emanaciones fueran creadas, pues ¿qué objetivo podría haber tenido el tener haber creado un mal en el universo, cuyo propósito no fuese otro sino el mal por el mal y no se pudiera abstraer de éste alguna cosa buena o distinta a su naturaleza?.

Es muy probable dadas las diferencias entre los planteamientos establecidos por el Gnosticismo Valentiniano, así como por las contradicciones y fallas que se encuentran presentes en algunas de sus concepciones en torno al tema del mal, que Plotino haya optado por elaborar ciertas puntualizaciones en particular, y que haya decidido plantear una concepción del mal más enfocada en los parámetros de la materia que en otro tipo de parámetros, pues los planteamientos que proponen los valentinianos para considerar a la materia, a las pasiones y al *Demiurgo* como ámbitos propios del mal, o como la fuente de donde éste proviene, encierran un gran número de problemáticas, así como

²⁵⁰ *Ibidem*. Página 79.

contradicciones que se alejan cada vez más de las nociones básicas que anteriormente planteaba el platonismo en torno a este tema.

En base a lo que acabamos de ver, podemos concluir este apartado diciendo, que algunos de los argumentos y concepciones que desarrolló Plotino en torno a una configuración específica del mal, parecen haberse desarrollado, en mayor o menor medida, con el fin de contra argumentar o bien corregir algunos de los planteamientos y postulados establecidos por la corriente valentiniana de su tiempo²⁵¹, y de forma concreta, aquellos que dan cuenta acerca de la materia, las pasiones y el *Demiurgo*. Si bien nuestro estudio solo tocó la parte concerniente al tema del mal, y nos dedicamos a abordar la problemática sólo a partir de uno de los textos valentinianos puntualizando solo tres ámbitos en particular (pasiones, materia, *Demiurgo*)²⁵², las abstracciones que elaboramos en base al texto gnóstico de los treinta *aeones pleromáticos*, sirvieron como una pequeña plataforma que permitió establecer no sólo una relación entre la divergencia argumentativa que hay en un autor como lo es Plotino, con una corriente de pensamiento de su época como lo es la valentiniana, sino el aproximarnos en buena medida a explicar el hecho de cómo es que un concepto puede ser elaborado de determinada manera y con cierto tipo de parámetros y no otros, pues en el fondo la formulación de este depende en mayor o menor medida, de la necesidad que tiene aquel que lo construye y define, de resolver cierto tipo de necesidades o preocupaciones específicas de su tiempo.

²⁵¹ Es recomendable consultar el libro de Francisco García Bazan pues en su obra: *La gnosis eterna: antropología de textos gnósticos, griegos latinos y coptos*. Madrid España 2003. Apoya la idea de que Plotino estableció fuertes discusiones con los grupos valentinianos en torno a la idea del *Demiurgo* así como las emanaciones de los *aeones pleromáticos* que por la extensión no fuimos capaces ya de ver en este trabajo.

²⁵² Cabe señalar el hecho de que solamente me dediqué a abordar un aspecto en concreto de la problemática entre Plotino y los valentinianos, la cual estuvo en función del tema del Mal. Es importante decir, la discusión que el filósofo entabló, no queda remitida a éste ámbito en particular, había en el fondo otras cuestiones muy diversas e importantes que no deben de dejarse a un lado, si es que se desea entender más a fondo la problemática que se tenía con los valentinianos, y de forma general con los gnósticos de aquella época, como son: la interpretación de los textos platónicos, el problema del conocimiento, de la salvación, la idea del Bien, el papel del ser humano y su relación con Dios entre otros temas de interés en aquella época.

Conclusiones.

Hemos podido ver a lo largo del trabajo con Platón, Aristóteles y Plotino, cómo es que la formulación del concepto del Mal fue construida a partir de una serie de inquietudes o necesidades específicas de su tiempo.

En el caso de Platón, pudimos corroborar que hay una correspondencia entre la formulación del concepto del Mal con el contexto histórico que le toca vivir a este autor, en medida en que la forma en que éste está construido, parece haber respondido en buena medida a la necesidad que se hacía presente en esos momentos de resolver las problemáticas concernientes al debilitamiento general del Estado ateniense. El concepto del Mal propuesto por Platón, tal como vimos, buscaba instar a sus ciudadanos a desarrollar un modo de comportamiento contrario a la noción con la cual estaba definido, pues de esta forma instaba a estos últimos a ser mejores tanto individual como colectivamente. Con esto habría además la posibilidad a que se iniciara un proceso en el cual se formara un Estado más fuerte, uno que fuera capaz tanto de hacer frente a las adversidades que podían surgir con el correr del tiempo, como uno que fuera capaz de poner fin a los problemas de tipo económico políticos y de decadencia moral que Atenas estaba experimentando en aquel entonces a causa de la guerra del Peloponeso.

La formulación del concepto del Mal desarrollada por Platón, parece haber sido, según lo que pudimos ver, un recurso teórico que el filósofo utilizó para que el ciudadano, en base a su mejoramiento primero individual y luego colectivo contribuyera a la formación de un Estado mejor, de uno que pudiera ser capaz de auxiliarlos en tiempos de crisis como en el que se encontraban en aquel entonces. El concepto del Mal era pues, una especie de guía moral que permitió clarificar en aquel entonces qué tipo de comportamientos, valores, conductas y prácticas debían de seguirse para progresar y alcanzar ese Estado ideal con el cual Platón creía que los atenienses podrían salir adelante.

Con Aristóteles también pudimos corroborar, que hay una correspondencia entre la formulación del concepto del Mal, con el contexto histórico y social que le toca vivir, ya que este no se preocupa por modificar el concepto elaborado por su maestro, sino el de asignar a este solamente un fin distinto. Esto se debe, tal y como vimos, a que el filósofo a

diferencia de su maestro, vive un contexto de bienestar y prosperidad sin igual dentro del imperio macedónico, a que la gran mayoría de los ámbitos que eran importantes en aquel entonces como son: el político, el económico, el social, el relacionado al crecimiento, entre muchos otros, marchan de manera adecuada, y a que sólo se hacía presente en aquel entonces el hecho de mejorar solamente un ámbito en particular, que es el concerniente al de los ciudadanos.

El que Aristóteles siga concibiendo al Mal bajo parámetros similares a los de su maestro Platón, pero con un fin distinto, fue tal y como vimos, el resultado del cambio de contexto histórico entre un autor y otro, del estado de bienestar que vive en aquel momento el estagirita, de la estabilidad generalizada del imperio, así como del cambio de visión que viene igualmente dado por esta prosperidad que le toca vivir al filósofo. En el caso particular de Aristóteles es el contexto histórico el que permite que el concepto del Mal se siga definiendo de la misma manera, pero que al mismo tiempo se le asigne un fin diferente.

En el caso concerniente a Plotino, también pudimos darnos cuenta que los ámbitos que impulsan al filósofo a concebir y a desarrollar el concepto del Mal bajo cierto tipo de parámetros, se encuentran en función del contexto histórico que vive, y de forma concreta, en la necesidad que este autor percibe de refutar algunas de las ideas planteadas por el Gnosticismo Valentiniano sobre el Mal, pues desde la tradición platónica a la cual él está adscrito, los argumentos y concepciones empleados por esta corriente en particular, habían comenzado a deformar, mal interpretar, o bien, trastocar los planteamientos básicos empleados por Platón. Es por ese motivo, tal y como pudimos constatar, que Plotino se da a la tarea de retomar nuevamente algunas concepciones básicas sobre este tema, tomando como base la obra del *Timeo*, para reelaborar un concepto del mal más adecuado a las nociones del platonismo y mostrar, al mismo tiempo a los valentinianos que planteamientos y las concepciones que habían venido desarrollando en torno a este tema, a la distribución de los *pleromas*, al *Demiurgo* y la materia, se encontraban formulados de una forma errónea.

He de decir, para dar por concluidas las consideraciones de este trabajo, que hemos podido ver que el concepto del Mal desarrollado por Platón, Aristóteles y Plotino, tuvo una

relación con el contexto histórico de cada uno de ellos, pues la forma en que el concepto del Mal fue construido respondió a la necesidad que se hacía presente en cada uno de estos autores de resolver algún tipo de problemática o inquietud en concreto. En Platón, la superación de las problemáticas políticas, económicas y sociales por las cuales atravesaba Atenas. En Aristóteles el mejoramiento y perfeccionamiento de los ciudadanos, y en Plotino al de refutar y puntualizar las ideas en torno al mal que el Gnosticismo valentiniano había venido desarrollando.

Quedará pendiente si se desea profundizar aún más en este tema, el darse a la tarea de investigar con mayor detenimiento alguna otra preocupación o ámbito en particular que pudo haber habido en el contexto histórico de cada uno de estos autores, que pudiera brindarnos algún otro tipo de aproximación o perspectiva complementaria para ver por qué el concepto del mal fue concebido de determinada manera por estos tres filósofos, pues debido a la limitación de mi trabajo sólo pude otorgar al lector un aporte valioso al tema, no agotándolo en su totalidad, pues aún se puede extraer un gran número de consecuencias y de puntos relevantes en el estudio de este tema en particular.

También quedará pendiente en el desarrollo de otro trabajo el investigar ahora el hecho de si el concepto del Mal formulado por estos tres autores, logró tener algún grado de operatividad o algún tipo de incidencia en el ámbito social como el que ellos se propusieron, y de ser así esclarecer en qué grado lo tuvo. Pues con dicha investigación abriríamos el camino a una mejor comprensión del tema, desde una perspectiva más amplia y completa, pues no sólo estaríamos enlazando la parte teórica e histórica del concepto, las cuales nos permiten ya una mayor comprensión acerca de la relación de existe entre la formulación del concepto con la parte histórica, sino que estaríamos anexando además, la posible funcionabilidad, e incidencia o no del mismo dentro de un contexto social en concreto.

Bibliografía Primaria.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, [Traducción y notas de Patricio Azcárate] Argentina, Editorial Lozada, 2003, pp. 410.

Barow. R. H. *Los Romanos*, [Traducción de Margarita Villegas Robles] vigésimo cuarta reimpresión, México, F.C.E., 2002, pp. 221.

Bravo Gonzalo, *Historia del Mundo Antiguo*. Una introducción crítica, Madrid, Alianza Editorial 2008, pp. 671.

García Bazar Francisco, *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Universidad de Barcelona, 2003, pp. 373.

García Gual Carlos, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 673.

Gómez Espelosín Francisco Javier, *Introducción a la Grecia Antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 415.

Gómez Pantoja Joaquín, *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, España, Ariel, 2003, pp. 914.

Guthrie W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega, Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*, Tomo IV, Madrid, Gredos, 1998, pp. 595.

Jaeger Wegner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, décimo séptima reimpresión, México, F.C.E. 2002, pp. 557.

-----*Paideia*, [Traducción y notas de Joaquín Xirau y Wenseslao] décimo séptima reimpresión, México, F.C.E. 2002, pp. 1151.

Jenofonte, *Helénicas* [Traducción y notas de Orlando Guntiñas] segunda reimpresión, Madrid, Gredos, 1994, pp. 342.

Jonas Hans, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, [Traducción de Menchu Gutiérrez] segunda reimpresión, España, Editorial Siruela, 2003, pp. 415.

Mondolfo Rodolfo, *El pensamiento antiguo Tomo II*, Buenos Aires, Lozada, 2003, pp. 335.

Monserrat Torrents José, *Los Gnósticos*, Tomo I, segunda reimpresión, España, Gredos, 1983, pp. 290.

Platón, *Fedon. Fedro*. [Introducción traducción y notas de Luis Gil Fernández] cuarta reimpresión, España, Alianza Editorial, 2004, pp. 275.

-----*República, Diálogos Libro IV*, [Introducción y notas de Conrado Eggers Land] España, Editorial Gredos, 2003, pp. 502.

Porfirio, *Vida de Plotino. Plotino. Eneadas Libros I y II*, [Introducción y notas de Jesús Igal] segunda reimpresión, España, Gredos, 2001, pp. 538.

-----*Eneadas Libros III y IV*, [Traducción y notas de Jesús Igal], España, Gredos, 1985, pp. 557.

Sobrino Miguel Ángel, *Platón, Aristóteles Educadores*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, pp. 107.

Tucídes, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I y II, [Introducción general de Julio Ruiz, Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch], Madrid, Gredos, 1990, pp. 586.

-----*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros VII y VIII, [Introducción general de Julio Ruiz, Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch], Madrid, Gredos, 1990, pp. 357.

Wilhem Dilthey, *Historia de la Filosofía*, [Traducción, prólogo y bibliografía adicional de Eugenio Ímaz] novena reimpresión, México, F.C.E. 1996, pp. 273.

Bibliografía secundaria.

Aristóteles, *Tratados de Lógica: El organón*, [Traducción y notas de Francisco Larroyo] décima quinta reimpresión, México, Editorial Porrúa, 2002, pp. 534.

Bengtson Hermann, *Griegos y Persas, El Mundo en el Mediterráneo en la Edad Antigua*, España, Editorial Siglo XXI, 1972, pp. 413.

Bowra. C. M. *La Grecia clásica*, U.S.A. Ediciones Internacionales Culturales, 2005, pp. 192.

Burton Russel Jeffrey, *El Diablo: Percepciones del mal de la antigüedad al cristianismo primitivo*, [Traducción de Rufo G. Salcedo] Barcelona, Editorial Laertes 1997, pp. 281.

----- *El príncipe de las tinieblas: El poder del bien y el mal en la historia*, [Traducción de Oscar Luis Molina] Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1996, pp. 349

Muchembled Robert, *Historia del Diablo Siglos XII-XX*. [Traducción de Federico Villegas] segunda edición, México, F.C.E. 2002, pp. 360.

Neiman Susan, *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*, [Traducción de Felipe Garrido] segunda edición, México, F.C.E. 2012, pp. 245.

Papini Giovanni, *El Diablo* [Traducción de Pablo Uriarte] México, Porrúa, 2002, pp. 315.

Rosenfield Denis, *Del mal: En sayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, [Traducción de Hugo Martínez Moctezuma] México, F.C.E. 1993, pp. 213.

Sánchez Gil, Cecilio, *Los Romanos*, España, Gredos, tercera reimpresión 1987.