

Notas sobre la configuración del mal en Platón

Notes on the configuration of evil in Plato

Silvestre Manuel Hernández
Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa - México

Resumen

En el presente artículo se realiza un estudio sobre las cuestiones que pueden derivar una “concepción del mal” en Platón. Se hace hincapié en la intelección *Bien*, identificado con el trinomio *Ser-Orden-Verdad*, en la superación de la contingencia humana por medio de la *episteme*, y en el mal como *no-ser*. Se sostiene la hipótesis de que el mal existe como contra-argumento del ideal platónico de una vida autosuficiente basada en la ética y el conocimiento.

Palabras clave: Platón, concepto del mal, antítesis entre *tyché* y *techné*.

Abstract

This article studies the aspects from which a “concept of evil” in Plato can be derived. Stress is given to the intellection of *good*, identified by the trinomial *being-order-truth*, in overcoming the human contingency by means of *episteme*, and to evil as *non-being*. The hypotheses is sustained that evil exists as a counter-argument to the Platonic ideal of an auto-sufficient life based on ethics and knowledge.

Key words: Plato, concept of evil, antithesis between *tyché* and *techné*.

Introducción

El siglo IV ateniense experimentó una declinación del poder político y de la estructura interna de la sociedad, que influyó de manera decisiva en los distintos ámbitos del saber. Recordemos la caída de Atenas en 404 a. C., tras una guerra de cerca de treinta años. En medio de este desastre, se revelan los maestros de la instrucción pedagógica, entre la filosofía y la retórica sofista, pero también, en medio de un viraje hacia el interior del espíritu, y de un humanismo que, después de ver el desmoronamiento del reino de la tierra, busca su establecimiento en algo trascendente. El *concepto*, las *ideas*, el despertar consciente a un ideal de educación y cultura, el descubrimiento del espacio ético en virtud de la convicción fundamental de que debe darse una verdad objetiva en el hacer humano, serán los tópicos de la nueva *Weltanschauung*. Sócrates, Platón, excelencias de la *paideia* griega, registrarán esta centuria con su pensamiento y enseñanza filosófica.

En lo intelectual, la Grecia de este periodo se ve seducida por una racionalidad individualista, cuya implicación social acarrea el desequilibrio moral y propaga el relativismo. Ante esto, Platón propone el deber del ciudadano y el juicio que vela por los intereses comunes del estado, y apela al sustento de la vida moral sana desde la obediencia a las leyes (*Critón*). Y esto es así, porque sólo en un estado perfecto, justo, los hombres pueden alcanzar la eminencia moral y cognitiva (*República*).

Lo anterior, permite apreciar la filosofía platónica como una síntesis crítica de las especulaciones precedentes, pues Platón reintegra los problemas de las etapas anteriores de la cultura helénica a su sistema interpretativo de los distintos fenómenos del ser humano. Lo que se traduce en una pervivencia del desarrollo del ánima griega, en tanto elemento permanente de la *Historia*, y en cuanto necesitada de una reinterpretación del conocimiento *Verdadero* que dé *Razón* del hombre y de su ser en el mundo.

Por otra parte, los temas abordados en la tragedia ática del siglo V, sirven de trasfondo, cuando no de soporte, a cuestiones de la filosofía. La puesta en escena del devenir humano, la contingencia, la fortuna y la tragedia, los extremos fundamentales de la vida y la muerte; vistos por Esquilo, Sófocles o Eurípides, nos hablan de una existencia signada por el destino, de un ambiente donde en cualquier momento el mal envuelve al individuo, y de cierta “justicia” anhelante de la expiación del mal que la *hybris* del hombre comporta. Pero también, estos dramas contribuyen a la compren-

sión de los problemas éticos, pues ponen en juego el *por qué* del actuar, su implicación moral, el autoconocimiento, y las consecuencias de los actos en la vida práctica.

Todo lo anterior son motivos suficientes para que, desde una lectura filosófica, surja la pregunta por el mal, por esa experiencia fatídica del otro, por ese padecimiento que orilla a cuestionar el sentido de la vida, de lo bueno y lo malo, del saber en función de la existencia. Pues en el nivel primario el mal no es una abstracción, sino un hecho concreto. Sócrates es el ejemplo idóneo, tanto para la contemplación del mal radical, como para la génesis de la interrogante *onto-ética* sobre el mal.

Lo dicho nos lleva a tres posibles vertientes de análisis del mal:

a. Moral, aquí, el mal se presenta en la acción de un sujeto que aún a sabiendas del peso de sus actos, inflige sufrimiento a otro ser o rompe el equilibrio de la comunidad.

b. Natural, parte de la descomposición o alteración de los procesos biológicos o fisiológicos, donde no hay una acción directa, externa, del hombre.

c. Metafísica, corresponde a la falta de perfección o carencia de un *Orden* regulador de la vida emocional e intelectual del ser humano, desde un *Principio de Verdad*, Bueno, Justo, radiante en todos los ámbitos.

En la primera y tercera vertientes, tomadas como líneas de investigación, se inscribe la configuración del mal en Platón, al ser interpretados sus argumentos éticos como una prolongación de sus reflexiones sobre la *tyché* (fortuna), a la cual opone la concepción de una vida autosuficiente basada en la *episteme*. Este es un proyecto que rebasa el mundo trágico representado por los dramaturgos, y la temática epocal donde el mal es concebido como algo extraño e inquietante ocurrido al sujeto, casi como una cartografía fantástica de la maldad.

Es preciso aclarar que en Platón no hay una reflexión directa sobre el Mal, como sí la hay sobre el conocimiento (*Teetetes*), la virtud (*Menón*), el alma (*Fedón*), y demás temas. Lo que puede encontrarse son enunciaciones con valor de contraejemplo acerca del bien; referencias que denotan “algo malo”, como estado, proceso o juicio; expresiones para apoyar una idea o para evidenciar la poca profundidad de la argumentación de algún participante del diálogo, que esté cayendo en error o trasluzca un “mal cotidiano”. Pero con estos elementos, bien puede esbozarse una configuración del mal.

De acuerdo con lo anterior, y para los fines de este artículo, sólo considero las indagaciones platónicas sobre el Bien, el Ser, la ética y la ontología, en oposición al ideario trágico (la vulnerabilidad del hombre, la existencia vivida sobre el cortante filo de la fortuna), para ver de qué manera se puede derivar una “concepción del mal”. Parto de la intelección del Bien, identificado con el trinomio *Ser-Orden-Verdad*, que tiene como fin superar la contingencia humana, el error, por medio de una *episteme* que fundamenta la ética, donde el mal aparece como *no-ser*, como algo generado por la ignorancia. E intento llegar a la manifestación de que el mal se configura como contra-argumento en cada uno de los puntos del esquema *Ser-Orden-Verdad*, y alcanza el nivel de “condición de posibilidad” para una teodicea en Platón. Pues el mal, al contraponerse a cada una de las categorías antes señaladas, parece adentrarse en el “ser del mal”, al pasar del espacio entitativo moral a la interrogante *onto-ética*.

I. El mal, entre la *tyché* y la *techné*

La finalidad de Platón, con respecto al mal (*kakón*), es ofrecer un proyecto de vida donde el hombre sea autosuficiente y trascienda la fortuna y la vulnerabilidad, debido a que estas instancias lo encierran en el error, lo alejan del bien (*esthlón*), y le impiden forjarse un *Orden* de acuerdo con un principio de *Verdad* común. La primera, la fortuna, es concebida como la propiciadora del mal humano, es el *no-ser*, la mera apariencia y la imposibilitadora de la autosuficiencia. La segunda, la vulnerabilidad, la representan los amigos, la familia, la ciudad; figuras donde se evidencian los conflictos de valores. Al respecto, la tragedia griega es un buen ejemplo de la mutabilidad humana, de las fuerzas extrañas que influyen en los hombres para actuar de tal o cual manera (*Edipo rey*)¹, y del apego a creencias más

1 En Sófocles, cuyas fuentes fueron los conflictos y sufrimientos humanos, encontramos la idea de un orden divino del mundo, que a veces hace que el inocente pague la pena de una culpa de otro. También que el individuo se sumerja en la indecisión de un conflicto degradante, donde perderá parte de su ser. Así, la obra subrayada es la historia de un hombre honesto perseguido y atrapado por la fatalidad. Véase JAEGGER, Werner: “El hombre trágico de Sófocles”, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 248-262; SÓFOCLES: *Edipo rey*, en *Teatro Griego*, trad. de José Alemany Bolufer, EDAF, Madrid, 1968, pp. 465-533. Esta edición será citada en adelante como *Teatro Griego*.

que a principios racionales.² Esto lo intenta superar Platón por medio de la *techné* (entendida aquí como ciencia).³ Lo que se debe de hacer, según el filósofo ateniense, es subsumir la trama de relaciones humanas, la pluralidad moral, el conflicto de fines, la *tyché* (fortuna), al *Saber*. A la vez, asumir una ética rigurosa donde se privilegie el bien general sobre el particular. Disciplina convertida en el campo donde se plantean los problemas del bien y del mal con un carácter de *episteme*; por lo tanto, como una forma de conocimiento transmisible a los demás. Hecho que posibilitará la salvación de la especie humana, pues:

“Nuestra salvación sólo puede producirse mediante algo que asimile la deliberación a las artes del peso y la medida; así pues, es necesaria una unidad de medida, un fin externo en el que todos podamos estar de acuerdo y que haga commensurables todas las alternativas.”⁴

En términos generales, lo que desea Platón es llegar a una ética con características de ciencia, en el sentido de conocimiento fundamentado del bien general desde argumentos y principios irrefutables. Ética cuyos imperativos alcancen el estatus de universalidad, enseñabilidad, precisión y ex-

-
- 2 Al respecto, puede citarse *La Orestíada*, de Esquilo. Dentro de cuyos asuntos conviene referirse a la fuerza de la conservación del orden “natural”, representada por las Furias, custodias de la moral familiar, de los lazos de sangre, de ese *telos* inmutable que es el destino. Además, en esta obra parecería confirmarse que no es la experiencia del mal la que aparece en función de la justicia y de su manifestación como realidad última, sino que es la justicia la que se manifiesta en función de la revelación o interrogación del enigma del mal. Véase ESQUILO: *La Orestíada*, en *Teatro Griego*, trad. de Fernando Segundo Brieva y Salvatierra, pp. 141–294; GIVONE, Sergio: *Historia de la nada*, trad. de Alejo González y Demián Orosz, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001, p. 39.
- 3 La cual se caracteriza por la universalidad, la enseñabilidad, la precisión y el interés por la explicación. Y tiene por objeto el dominio de lo aleatorio, de lo mutable, así como el develamiento de la verdad y dar el paso a un mundo regido por el *Bien* y el *Orden*. Toda *techné*, para aspirar a ese título, debe basarse en el conocimiento del número y la medida. Y esto, aplicado a la ética, ejemplifica los procesos mediante los cuales la razón llega a aceptar un argumento como válido entre otros. La ponderación sobre la importancia de la medida y su relación con la ciencia, se encuentra en *Protágoras*.
- 4 NUSSBAUM, Martha: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 163. Citada en adelante como *Fragilidad*.

plicación, y tenga como fin el dominio de la contingencia y la transformación del hombre en un ser *Justo, Bueno*.

II. El mal como tangente del Bien.

La filosofía de Platón inicia con el problema de la esencia del bien, es decir, con el concepto de valor expresado por Sócrates: “se sabio y serás bueno”. Tal consigna encuentra su sustentación teórica en una indagación ética. Pero si el enfoque de la investigación radica en saber “qué es el saber del bien”, se crea un problema de definición de principios, pues la palabra “bueno” no aclara la interrogante;⁵ así lo deja entrever Sócrates en el siguiente razonamiento: “[...] el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas”.⁶

Pero si no se conoce el bien, aunque se conociera a la perfección lo demás, de nada serviría, pues no se tiene el fundamento de todo: el *Bien* como principio organizador. Continúa el maestro de Platón: “Ahora bien, también sabes que para la mayoría de la gente el bien es el placer y para los más ilustrados el conocimiento”.⁷ Mas de esto no se sigue la definición o aclaración de qué tipo de conocimiento es del que se está hablando, pues lo único que se dirá es que es el conocimiento del bien. Sócrates concluye:

“[...] después de echarnos en cara que no conocemos el bien, nos hablan luego como a quien lo conoce. En efecto, dicen que es el conocimiento del bien, como si comprendiéramos nosotros lo que quieren decir cuando pronuncian el nombre del bien.”⁸

5 Puede presuponerse que la función primordial del vocablo “bueno” es como sustantivo, de lo cual se predica algo, y donde reside la cuestión ontológica. Y no como adjetivo, que calificaría o denotaría algo, sin llegar a la esencia, con lo cual se quedaría en el sentido común. Dentro de la primera acepción, “el bien” es el principio del que se deriva el orden del universo y del espacio humano. Aunado a esto, recordemos que para Sócrates el bien no depende del apego a un código escrito, sino al obrar conforme a lo que sabemos que es recto.

6 PLATÓN: *La República*, trad. de José Manuel Pavón y Manuel Fernández –Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 1991, 505–a, (p. 354). En lo sucesivo, cuando me refiera a esta obra y edición, sólo citaré la numeración clásica, entre paréntesis, dentro del texto.

7 *República*. 505–b.

8 *República*. 505–c.

Con base en lo anterior, se puede objetar cierta insuficiencia de la respuesta socrática al problema de la esencia del bien moral, pues el sólo saber no constituye por sí mismo el bien, ya que puede designar una capacidad para algo, es decir, un saber hacer,⁹ lo cual no resuelve la cuestión fundamental: en qué consiste el saber del conocimiento del bien.

Como se deduce, Platón está partiendo de un presupuesto ontológico: *Ser–Bien–Orden–Verdad*, del cual se deriva todo su pensamiento y crítica hacia la tragedia y la fortuna, donde se encuentra lo contrario del bien: el mal, la contingencia.¹⁰ Y este presupuesto puede analizarse de una forma completamente lógica, si apelamos a la conclusión socrática: “Entonces, lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal”¹¹. Y tal razonamiento encuadra perfectamente en la definición formal de que de una verdad no se concluye una falsedad, sino necesariamente otra verdad. Y siguiendo el presupuesto, la verdad corresponde al bien y la falsedad al mal; de donde también se deduce el error o negación del mal, el *no–ser*, pues nuestros juicios, tanto fácticos como de valor, cuando se alcanzan mediante el proceso reflexivo, poseen validez objetiva, y en consecuencia, es posible acceder al conocimiento de las cosas tal como son independientemente de nuestras percepciones de ellas: “La forma del Bien es el objeto universal del deseo, lo que atrae a todas las almas hacia sí; y que el principal bien del hombre, incluso en esta vida, no es sino la contemplación de este Bien absoluto o esencial”¹².

9 En la experiencia humana, el ser ético no es simplemente un conjunto de funciones o fuerzas activas, sino aquello que llega a ser en la medida del apropiamiento de sus actos, de cierta idea del bien, que le reclamará un comportamiento apegado a lo justo. Esto, podemos decir, es consecuente con los principios abordados, los cuales se estructuran en una ética explicativa, formal.

10 Si existe el Mal, es necesario pensarlo a partir del Bien, y como un efecto desordenado de la potencia de la verdad. Pues, “sin la consideración del Bien y, en consecuencia, de las verdades, no existe sino la inocencia cruel de la vida, que está más acá del Bien y del Mal”. Y si se identifica el Mal como una forma del ser múltiple, entonces, el mal es un efecto posible del Bien, pues, si hay verdades, y sujetos de esas verdades, existirá el mal. Para este enfoque, confróntese BADIOU, Alain: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. de Raúl J. Cerdeiras, Herder, México, 2004, pp. 92–93.

11 *República*. 379–b.

12 LOVEJOY, Arthur O.: *La gran cadena del ser*, trad. de Antonio Desmonts, Icaria, Barcelona, 1983, p. 53.

Y en este orden de ideas, Platón propone la deliberación como el medio más idóneo para comparar o analizar los diferentes puntos de vista. Mas en el discurso platónico las objeciones parecen ser comparsas de la argumentación válida, que es la suya. El ejemplo está en la forma dialogada de su filosofía, donde la comunicación sirve para exponer las razones de la tesis, los orígenes y las consecuencias prácticas, pero se privilegia la opinión del hombre inteligente, ya que, como señala en el *Protágoras*:

“[...] los hombres entendidos tienen razón en abandonar estas disertaciones (las voces extrañas de los danzantes, cantantes y poetas, quienes no dan razón de lo que dicen) y en conversar juntos, fundándose en sus propios razonamientos, para dar una prueba de los progresos que han hecho en la sabiduría.”¹³

Y el fin perseguido con estas discusiones es arribar a la ciencia, la cual no puede ser sino algo bueno, que domina al individuo, le da el conocimiento del bien, y lo obliga a cumplir su mandato, ejercer el acto bueno que lleva a la verdad, pues, de acuerdo con Arthur Lovejoy: “[...] los verdaderos objetos del conocimiento racional, las únicas realidades genuinas, son las esencias inmutables de las cosas [...] de todos los seres vivos, de todas las emociones del alma, de lo bueno y de lo bello y de lo verdadero”.¹⁴

Estas esencias no se identifican con las manifestaciones transitorias de las cosas sensibles, ni con nuestros pensamientos sobre ellas, sino que están “más allá de la mundaneidad”, en el mundo de las *Ideas*, donde éstas poseen una universalidad, porque lingüísticamente las palabras designan siempre universales; y el verdadero conocimiento es el de las Ideas, sobre todo en el sentido de que el contenido de toda representación, en cuanto tal, es una relación universal y no un fenómeno individual.

En la teoría de las *Ideas* (*eidos*), que culminan en el *Bien*, el Mal es el *no-ser*, y es inteligible en tanto oposición al *Bien* y como objeto a superar en el cuadro del engaño cognitivo.¹⁵ Formalmente, el *mal* está en los dos

13 PLATÓN: “Protágoras”, 348a, en *Diálogos*, Porrúa, México, 1984, p. 134.

14 LOVEJOY, A. O.: op. cit., p. 45.

15 Obsérvese que el bien, desligado del mal, es un bien abstracto y formal; y su implicación, por orden lógico, proviene del contacto con el mal. Además, el bien comparece como explicativo (*logos*), mientras que el mal funge como implicación (*mythos*, *páthos*). El bien es difusivo, el mal está difuso.

mundos contrastados por Platón, el inteligible y el sensible; en el primero, existe como contraparte de la estructura ontológica de las *Ideas*, del *Discurso*, del *Noûs*; en el segundo, es parte de la creencia, de la *doxa*. Donde la opinión no es otra cosa que la facultad de juzgar lo aparente, es decir, la facultad de percibir las cosas tal como éstas parecen ser según los sentidos; mientras que el objeto de la ciencia es conocer lo que existe tal y como existe. Y lo que vincula y da unidad a los dos mundos es el Bien, en tanto fundamento *óntico–epistémico* de ambos; uno como *Verdad*, el otro como error. “Verdadero”, suele aplicarse en primera instancia a las *epistemai*, y los grados de verdad al grado de certidumbre de los resultados¹⁶. También los dos mundos quedan integrados en uno solo por el paso del hombre, quien transita de la *doxa* al *Noûs*. Por su parte, las cosas, siguiendo esta directriz, son, para Platón, en la medida en que participan de su *eidos*,¹⁷ de su modelo, situado en el mundo inteligible, y estos modelos o *eidos* son en cuanto apego al *Ser*.

III. El mal como contra–argumento del *Bien–Orden–Verdad*

Dos hechos pueden ayudar a configurar la existencia del mal como objeto de conocimiento consecuencial respecto al *Bien*. Si se parte de que el *Bien* – y por consecuencia el *Mal* – surgen de los procesos de verdad operados en el sujeto, la ‘verdad’ funge como principio organizativo de la vida humana; mientras que el mal es un error de juicio y una equivocación acerca de la naturaleza del “bien que se desea”. Y de aquí, casi se puede pasar a una deducción platónica: el *Mal* es la ausencia de la *Verdad*, por ello, el

16 GOSLING, J.C.B.: *Platón*, trad. de Ana Isabel Stellino, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 156.

17 Para Sócrates, la idea era lo esencial tanto en el conocer como en el obrar, porque representaba la razón; el conocimiento verdadero es el conocimiento de la idea. Por otra parte, en Platón la idea es más que un conocimiento verdadero: es el ser mismo, la realidad auténtica, absoluta, eterna, existente fuera y más allá de nosotros y de la cual los objetos visibles son sólo reflejos. Véase PLATÓN, *República*, Libro VII, “Mito de la caverna”, edic. cit., 514a y ss. En esta obra, encontramos los grados del conocimiento: conjetura, creencia, conocimiento dianoético y conocimiento noético. Y hay una jerarquización de las Ideas; primero la idea del Bien, a continuación la de Belleza y Verdad, después las geométricas, y abajo las ideas de las cosas comunes.

Mal es la ignorancia del *Bien*. Los hechos están representados por la situación de la *polis* y por la figura de Sócrates.

a. El estado de la *polis*

La crisis de la organización política, del *ethos*, y de la palabra, imperantes en los años de Platón, son enfrentados por el filósofo desde dos posiciones metodológicas. La primera atañe al contexto de su teoría, es decir, al marco de la ciudad, de la organización política, de los *nomoi*, del *ethos*, del trabajo propio de la *Paideia*.¹⁸ La otra se inscribe en el discurso, al retomar los polos anteriores de la concepción del mal; el proyecto trágico, el mal como contingencia; y la amplitud del *ethos* como política de lo múltiple, el mal como vicio de la armonía social. Lo que trae como consecuencia la reafirmación en Platón del:

“... *ethos* como dialéctica inmanente de las fuerzas y bella construcción de sí mismo, opone la reapropiación de la palabra trágica como expresión verbal del horror y [...] opone la enunciación de un punto situado fuera del mundo considerado como punto de verdad.”¹⁹

Dos precisiones. *I*. En la tragedia, bien y mal, si se pudieran definir, serían relaciones, *bueno / malo*, cuyos correlatos son la realidad y los seres humanos, esto es, se supeditan al *páthos*; no son sustancias, formales o idénticas, como en Platón.²⁰ *II*. El examen de la acción política, de las leyes,

18 Véase JAEGER, Werner: *Paideia*, edic. cit. En especial, “El siglo IV” y “Platón y la posteridad”, pp. 381–388 y 458–466.

19 SICHÈRE, Bernard: *Historias del mal*, trad. de Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 48.

20 Tengamos presente que la tragedia griega del siglo V, expresión suprema de la era de Pericles, plasma los extremos fundamentales de la vida y la muerte, la relación del hombre con sus dioses, los problemas de la religión y la moral, las “verdades caseras” y sencillas. Sus temas se apegan al conflicto de la libertad y la fatalidad, triunfando ésta última de forma ineluctable. La problemática se da entre bienes diferentes, es decir, entre valores heterogéneos cuya elección acarrea dolor y sacrificio. La mayoría de sus personajes eran de linaje divino, reyes, heroicos guerreros, como si el destino se complaciera eligiendo entre las figuras más encumbradas. Véase BOWRA, C.M.: “La tragedia ática”, en *Historia de la literatura griega*, trad. de Alfonso Reyes, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 61–96. JAEGER, Werner: “Culminación y crisis del espíritu ático”, en *Paideia*, edic. cit., pp. 223–324. *Teatro Griego*, pp. XIII – XXIV.

las costumbres, le muestra a Platón el desorden de la estructura social,²¹ en la cual la ciudad y la política se vuelven una representación consensual del mal que debe ser reemplazada por el bien común que guía la ética.

b. *El mal traslucido a través de la figura de Sócrates*

Cicerón juzgaba que Sócrates hizo “descender del cielo a la filosofía para aplicarla al problema del bien y del mal” (*Tusculanas*, V, 10), enunciación de evidente carga ética que lleva en sí, ya en la perspectiva platónica, el problema del conocimiento verdadero y universal del Bien, así como el ideal de la perfección humana. La muerte de Sócrates es decisiva en el pensamiento de Platón, pues la expiración en aras de la verdad del hombre justo que huye de los males que sabe con certeza que son verdaderos males, que no huye de los males desconocidos porque posiblemente sean bienes, y que prefiere sufrir un mal (beber la cicuta) que cometerlo (romper las normas de la ciudad, cometer injusticia o desobediencia, como se deja ver en la *Apología de Sócrates*), le forja la idea de otro mundo donde mora la *Verdad*, la *Justicia*, el *Bien*:²²

“La muerte de Sócrates no es un suceso entre otros, no es una especie de *topos* que ofrezca a la reflexión una figura del mal entre otras posibles; esa muerte es el punto de la realidad donde se con-

21 Este hecho encuentra cabida en la formulación del “filósofo–gobernante”, nos dice Platón: “¿Se irritarán, pues, todavía cuando digamos nosotros que no cesarán los males de la ciudad y de los ciudadanos ni se verá realizado de hecho el sistema que hemos forjado en nuestra imaginación mientras no llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos?” (*República*, 501e). Por lo cual, los filósofos serán los guardianes perfectos para la ciudad (*República*, 503d). La *Carta VII* es muy socorrida al respecto, pues ahí da cuenta de la puesta en práctica de parte de su filosofía política, tras viajar a Sicilia para convertir al tirano de Siracusa. Además, presenta una reivindicación de sus actividades políticas y elabora un resumen de los principios de su doctrina; y hace la observación de que los males políticos sólo alcanzarán su fin con la llegada de los filósofos al poder. Véase PLATÓN, *Cartas*: Edición de José B. Torres Guerra, Akal, Madrid, 1993, p. 92 y ss. También *República*, 473c-d. HAMILTON, Edith y Huntington Cairns (eds.): *Plato. The Collected Dialogues. Including the Letters*, Princeton University Press, 1989, pp. 1575 – 1576 (325 d-e, 326 a-b).

22 La influencia de la filosofía socrática en Platón está en lo ético, en la búsqueda de principios universales, y en el trabajo de determinación de los conceptos. Así, Platón llegó a pensar en esta actividad como algo distinto a lo sensible. Porque era imposible que las determinaciones conceptuales tuvieran por objeto alguna cosa sensible, pues estas cambiaban constantemente. Denominando a esta clase de entes *Ideas*, las situó fuera de lo mutable.

densa la intensidad de un mal radical que constituye un enigma para el pensamiento.”²³

Por esto, Platón lo erige en el modelo del hombre justo y razonable, que hace prevalecer estas virtudes aún a costa de su vida: “No piensas bien, amigo, si crees que a un hombre le conviene reflexionar el peligro de vivir o morir, y no ha de observar, cuando obra, si lo hace justa o injustamente, y si sus actos son propios de un hombre bueno o malvado”.²⁴

En sentido estricto, el *daimon* de Sócrates se sitúa enteramente en la esfera del *logos*, de la palabra, pues más allá de su presencia en el seno de la sociedad, en tanto “eterna ironía de la comunidad” y ejemplo de la templanza y la justicia mismas, es el *quid* de lo ausente, de la carencia, del desencanto ante el ser social, del cuestionamiento profundo del saber que busca un sustento trascendente a las apariencias, a la *doxa* (zona intermedia entre lo sensible y lo inteligible.)²⁵

Con base en lo antes dicho, el problema del mal, en Platón, está ligado a la concepción del error individual, de la ignorancia, donde el ser humano es inferior a sí mismo, pues no posee la ciencia. Y estar en la ignorancia supone que se tendrá una falsa opinión de las cosas, y no se accederá a lo importante de la vida. Amén de ser algo involuntario, así nos lo hace ver Sócrates en el diálogo *Protágoras*:

“— ¿Es cierto que nadie se dirige voluntariamente al mal, ni a lo que se tiene por mal, y que no está en la naturaleza del hombre abrazar el mal en lugar de abrazar el bien, y que forzado a escoger entre dos males, no hay nadie que escoja el mayor, si depende de él escoger el menor?

— Eso nos ha parecido a todos una verdad evidente.”²⁶

23 SICHÈRE, B., op. cit., p. 49.

24 PLATÓN: *Apología*, 21b, trad. de María Juana Ribas, Sarpe, Madrid, 1983, p. 40.

25 *República*, 476 d / 477 – 480 a.

26 PLATÓN, “Protágoras”, 358c,d, ed. cit., p. 140. En la *Apología* (25c) se encuentra una argumentación similar, con respecto a la acción del hombre malvado y del hombre bueno con los seres a su alrededor. Por su parte, A. E. TAYLOR, al exponer “el pensamiento de Sócrates”, basado en los testimonios de Platón y en los juicios de Aristóteles, comenta sobre el señalamiento de Sócrates hacia la involuntariedad del obrar mal: “con bastante frecuencia, un individuo hace el mal *a pesar* de que sea malo; nadie obra jamás mal, simplemente *porque* ve que es malo, de la manera que otro puede hacer el bien simplemente porque ve que es bueno. Un individuo tiene que engañarse temporalmente

Aquí se entiende el mal como ignorancia y error, a la vez como un campo donde actúa la vulnerabilidad y la fortuna y no hay autosuficiencia; por tanto, nadie es malo sino en la medida en que se complace con la engañosa suficiencia del mundo alejado de la verdad. Así, la filosofía platónica sugiere que hay otro espacio desde el cual se puede juzgar este mundo como un conjunto de apariencias, un ser menor, y un mal. Una cita de Arthur Lovejoy lo sintetiza muy bien: “Cosas caídas de nosotros, cosas que se desvanecen / Presentimientos confusos de una criatura / Que se mueve por mundos de irrealidad”.²⁷ Podemos observar que la verdadera existencia, el mundo donde el alma se encuentra consigo misma, es algo distinto de la terrenalidad donde habita el hombre; lo que da la pauta para una ontología ultramundana.

Desde una posición crítica, con respecto al estado de la sociedad, puesto entrelíneas en *La República*, *La Apología* o el *Protágoras*, y de acuerdo con los presupuestos desglosados, el bien y el mal aparecen como algo ya dado en la *polis*, en tanto impulsos interiores, imperativos, aceptaciones o rechazos de algo objetivo tendiente a una justificación, para uno u otro lado. Parecería que el mal, lo negativo, existe en lo externo al hombre; mientras que el bien ético actúa en lo interno y externo al individuo. Pero el mal, como acto de la conciencia, es decir, como “racionalización” de que algo es malo, se neutraliza gracias al presupuesto del bien común.

Por otra parte, si indagamos en nuestras vidas, teniendo en cuenta la argumentación platónica, veremos que hay menos cosas buenas que malas; y las buenas se le atribuyen a la divinidad, mientras que las malas se originan en el devenir del ser humano. De las cosas que tienen valor (*axios*), “una debe convertirse en bien y la otra necesariamente en mal. El mal es un bien negado, algo que tenía la estatura del ser como valor y debe serle quitada”.²⁸ Se convierte en algo negativo, sin estatuto ético. Por tanto, el bien es aquello que debe ser amado; el mal, objeto de rechazo. Y esto nos plantea una apreciación conceptual, donde el mal se da en el mundo, en la fini-

a sí mismo considerando el mal como bien antes de decidirse a hacerlo”. Véase su libro *El pensamiento de Sócrates*, trad. de Mateo Hernández Barroso, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 118.

27 Cfr. LOVEJOY, A. O.: Ob. Cit., p. 38.

28 ALBERONI, Francesco: *Las razones del bien y del mal*, trad. de Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 73-74.

tud de lo visible, en la imperfección de lo corpóreo, y no en la esfera de la divinidad, de las *Ideas*. Con ello, Platón responsabiliza al individuo del mal moral, en tanto que no comulgue con el proyecto de “vida buena”, contemplativa de la verdad, propuesto en su sistema. Pero si bien lo anterior se infiere de la doctrina platónica del bien y del mal, “[...] en el conjunto del sistema filosófico de Platón no hay una categoría para el mal. El ser que conoce Platón como el real y el verdadero ser es sólo el ser ideal. Lo opuesto al valor no cuenta, pues, en el reino del ser.”²⁹

Esto quiere decir que el mal, como lo opuesto al ser, al bien, es una realidad, pero no es verdadero ser, no es *ideal*, es algo privado de ser, no trasciende la contingencia humana. Y al caracterizar el mal como carencia, error, apariencia (*eikasia*), Platón está asumiendo que el mal no tiene cabida en “su mundo de verdad”, mas no que no exista, pues sus indagaciones ontológicas y éticas le evidencian algo que transgrede el *Orden* que debería imperar. La realidad palpable del “mal cotidiano” se contrapone a la realidad proposicional del bien.

Veamos un poco más en detalle el presupuesto ontológico de Platón *Ser–Bien–Orden–Verdad*, que al igual que la idea de dos mundos, el sensible (donde está presente el cambio, la finitud y la corrupción) y el inteligible (donde imperan las *Ideas*), confluyen en las tesis del *Protágoras*,³⁰ el cual presenta una labor autocrítica de parte de su autor, una simbiosis entre razonamiento y argumentaciones, narraciones y mitos. En dicho diálogo, podemos encontrar la antítesis entre la *tyché* y la *techné*, y deducir la propuesta platónica de una *episteme* como salvación del género humano, y en consecuencia la superación de la *fortuna* y el arribo del hombre a una vida autosuficiente.³¹

29 HIRSCHBERGER, Johannes: *Historia de la filosofía*, I, trad. de Luis Martínez Gómez, Herder, Barcelona, 1985, p. 96.

30 Esta obra, perteneciente al primer período, nos sirve para ver la evolución del pensamiento de Platón, así como la función de la forma dialogada del estilo, cuyo objetivo es exponer los argumentos de una tesis; explicar raíces y consecuencias prácticas de una solución, así como la naturaleza del problema y la índole de opciones a nuestro alcance. El diálogo funciona como tragedia de la razón práctica.

31 Recordemos que durante la juventud de Platón había una gran confianza en el poder humano, en el progreso como medio para borrar la contingencia incontrolada de la vida social. La esperanza se expresaba en una antítesis entre *tyché* (fortuna) y *téchne* (arte o ciencia humana, estrechamente relacionada con *episteme*), y el relato, que narraba el progreso humano frente a la contingencia, mediante el descubrimiento de las *téchnai*.

En *Protágoras*, perteneciente a la época de antítesis entre *tyché* y *techné*, Sócrates afirma que el verdadero progreso de la vida social se verificará sólo cuando se desarrolle una nueva *techné* que asimile la deliberación práctica a la numeración, la ponderación y la medida. Bien vistos, lo medible y commensurable contienen asociaciones éticas y epistémicas, pues son relaciones y términos aprehensibles, cognoscibles, que implican un orden, un bien; lo no medible ni cuantificable es ilimitado, esquivo, caótico, malo. Sócrates enfatiza:

“Los que se engañan en la elección de los placeres y de los dolores, es decir, de los bienes y de los males, sólo se engañan por falta de ciencia; y además estáis también conformes en que no es sólo por falta de ciencia, sino la falta de esta ciencia especial que enseña a medir. Y toda acción en la que puede haber engaño por falta de ciencia, ya sabéis que es por ignorancia.”³²

En este contexto, las propuestas éticas que se exponen están motivadas por un agudo sentido de los problemas que acarrea a la vida humana la fortuna incontrolada; por lo que eliminar la *tyché* es una de las tareas de la filosofía. Con esto, el *Protágoras* deviene en un diálogo sobre la esperanza del ser humano en la ciencia, y sobre la relación entre ésta y el saber común; a la vez que se presenta una disputa entre dos personajes, Sócrates y Protágoras, donde cada uno surge como heraldo de una *techné* social o política que inaugurará un nuevo capítulo de la historia del progreso humano. Además:

“Tomado en su conjunto, el diálogo es una compleja reflexión sobre la relación de la ciencia con dichos problemas o, si se quiere, sobre la relación entre la *techné* y la *tyché*: versa sobre el modo en que la ciencia nos salva al tiempo que nos transforma, sobre la forma en que nos ayuda a alcanzar nuestros fines a la vez que reconfigura éstos.”³³

32 PLATÓN: “Protágoras”, 357d,e, ed. cit., p. 139. La medición y cuantificación se sustenta en las matemáticas, que existen como objetos independientes de lo sensible y de las ideas, son intermedios entre ellos. “Las matemáticas de Platón eran esencialmente estáticas. Resultaban adecuadas para expresar configuraciones y relaciones invariables”. Véase GOSLING, J.C.B.: “Las matemáticas y el bien”, en ob. cit., pp. 137–161.

33 NUSSBAUM, M.: *Fragilidad*, p. 138.

La obra en cuestión presenta tres problemas de la *tyché*:

1. La vulnerabilidad de las personas a la fortuna, por apego a objetos y actividades asimismo vulnerables.
2. Los valores que se buscan son plurales.
3. El poder de la pasión, por el cual las acciones dejan de ajustarse a la modulación práctica.

Y todo esto lo intenta superar Platón por medio de una *techné*, en cuanto planificación deliberada de la inteligencia humana, que actúa sobre alguna parte del mundo para proporcionar cierto dominio de la *tyché*, y se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de contingencias futuras.³⁴

El tema general del diálogo es la *techné* de la buena deliberación. Y el interés prioritario de Sócrates es el establecimiento de una ciencia de la medida aplicada a la deliberación; basándose en que el conocimiento científico del orden general es suficiente para realizar la elección correcta.³⁵ Lo que se admite es que sólo una ciencia ética de la medida salvará nuestras vidas.

IV. El presupuesto ontológico vs. el mal

Con el presupuesto ontológico, *Ser–Bien–Orden–Verdad*, donde el Ser y el Bien son participables, al pertenecer al mundo de la interioridad pura, a una esfera que se basta plenamente a sí misma y que no participa de ninguna otra, Platón ha intentado desterrar el conflicto del escenario humano, y

34 La contraparte al *Protágoras* es *Antígona*, de Sófocles, pues aquí la existencia humana se encuentra en el “cortante filo de la fortuna”, por lo que es mejor para los hombres seguir viviendo con los “usos establecidos”, a pesar de los peligros implícitos a su observancia. Fortuna que impregna y condiciona la espacio–temporalidad del sujeto, donde apenas hay resquicios para superar los problemas individuales, debido a la subordinación de los humanos a una concepción del *ser* garante de una maldad inmemorial.

35 La idea de la medida de las cosas era una “prolongación natural” de un concepto de racionalidad, enraizado en la mentalidad griega. En la comedia *Las ranas*, Aristófanes pone en práctica la deliberación y la medida, al hacer que Baco descienda al infierno en busca de un buen poeta. Y tras ser elegido como juez en una discusión literaria, ponga en la balanza los versos, temas y estilos de Eurípides y Esquilo, para saber quién puede ocupar el trono de la tragedia, siendo vencedor el segundo, quien regresa a la tierra junto con Baco. Cfr. *Teatro Griego*, trad. de Luis Nicolau D’Olwer, pp. 1887–1982. Para esta escena, pp. 1941 – 1982.

ascender a las *Ideas*.³⁶ Pero queda la interrogante de si la separación entre lo eterno (la idea de la divinidad, lo trascendente), y el tiempo (algo completamente humano, finito), genera en el hombre la responsabilidad del mal, la certeza de la muerte. Esto trae aparejada una contraposición entre la dimensión humana, expuesta al mal, y el entorno extrahumano, eidético, resplandecido de inmortalidad y ausente de error. Además, resulta poco viable el proyecto, porque los individuos no tienen la misma finalidad en la vida, es decir, no todos consideran a la razón y la contemplación de la verdad como la máxima realización personal. Y el mal, al ser sinónimo de contingencia, abre la posibilidad de la elección, al interior del individuo, para optar por el apego o no a la normatividad de la *polis*. Como lo ejemplifica Nussbaum con Sócrates:

“La vida óptima para Sócrates es la del filósofo (la dedicada al estudio y la contemplación de la verdad [...] gobernada por la razón, cuando ésta evalúa, jerarquiza y ordena las diversas ocupaciones del ser humano), cuya alma el *Fedro* compara con las formas que contempla: pura, simple e inmutable. Una vida, en consecuencia, de bien sin fragilidad.”³⁷

El caso más concreto de esta inaceptación es el propio Protágoras, por no decir de la gran mayoría de los atenienses preocupados por cierta noción de saber, durante el siglo IV a. C. En relación con esto, y con dos categorías contrapuestas al mal, podemos preguntar, junto con William K. C. Guthrie: “¿Existen realmente la justicia y la virtud absolutas?”. Pues algunas personas actúan de manera justa, pero tal acción no es idéntica con la justicia absoluta, universal.³⁸ A la vez, el proyecto platónico, donde se absolutiza y ontologiza el bien, intenta eliminar las pasiones y demás componentes del

36 En este tenor, el Bien es inmutable, es esencia, tiene propiedades comunes a todas las *Ideas*, como la eternidad, la autosuficiencia y la inmutabilidad; está en el polo opuesto a este mundo. Para ser aprehendido, los hombres, con su intelecto, deben apartarse de “lo que nace, con el alma entera [...] hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien” (*República*, 518 c). Este bien es bueno y bello en sí, no se identifica con nada de la realidad, y su finalidad es ser fuente del deseo de contemplación de su esencia, por parte del sujeto.

37 Véase *Fragilidad*, p. 195.

38 Cfr. GUTHRIE, William K. C.: *Los filósofos griegos*, trad. de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 89.

ser humano que no atañen a la razón (como también lo hace en el diálogo *Teetetes*, 163a–164b)³⁹, con el fin de consolidar un sistema: la eliminación del mal por medio de una *techné* o *episteme*, para que el hombre cumpla su llamado a realizarse como obra bella gracias al saber.

Mas la duda que se genera con estas ideas es si no se está dogmatizando un tipo de pensamiento, y cayendo en una intolerancia, al presentar un sólo proyecto de vida; lo que daría paso a lo más importante del hombre en sentido práctico, y tal vez ontológico: la anulación del libre arbitrio. Pues tanto en el individuo como en la colectividad se presentan dos alternativas dotadas de valor (tensión entre determinismo y libertad), ya sea optar por lo nuevo o seguir en el estado de cosas. Cada situación con un *valor* distinto ante el cual se debe elegir. Y esto es una elección entre lo que es bueno (o está bien) y lo que es malo (o está mal), para tal o cual situación u objetivo. Con esto, la elección deviene en la partera del dilema ético entre el bien y el mal. “La elección, en el dilema, es ubicada entre alternativas que tienen el mismo estatuto ontológico. La elección es por lo tanto una elección libre. El dilema es quien nos revela nuestra libertad”.⁴⁰

Conclusión

En Platón, el mal no es algo externo al hombre, una especie de fuerza o energía que inexplicablemente se le instale, como aparece en la tragedia griega, sino una realidad. Y si es así, entonces puede ser comprendido y evitado, pues atañe a la acción de un individuo, a su facultad de hacer o no hacer. El mal, en última instancia, compete a la libertad, pero ésta depende del saber. Es decir, en la medida que el sujeto adquiere conocimiento, decide siempre por el bien. En este sentido, se debe reconocer que el mal no está personificado, unívocamente, pues atañe a ciertos factores que rompen el *Orden*, el Bien, al ser el mal una dimensión posible de las verdades.

En cuanto crítica, a Platón se le escapa la consistencia del proyecto trágico, donde se encuentra el mal, pero también se da el bien, no de una manera ontologizada, sino de una forma palpable para el ciudadano común.

39 CORNFORD, Francis M.: *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Paidós, Barcelona, 1983, pp. 69–71.

40 ALBERONI, Francesco: *Las razones del bien y del mal*, edic. cit., p. 73.

Bien y mal perviven en la trama de relaciones y en la pluralidad de los actos. Al excluir la tragedia, Platón supera esa especie de desplazamiento de la superstición hacia lo racional, y se ubica sólo en el plano de la razón, con lo cual crea una nueva concepción del hombre en el mundo, “fuera del mal”.

La finalidad de Platón es homogeneizar al hombre, partiendo de un presupuesto: el hombre *debe* tender hacia la comprensión del *Ser–Bien–Orden–Verdad*, porque el objeto del conocimiento es la búsqueda de la razón más allá de las sombras de lo sensible, la indagación de la unidad más allá de la pluralidad de todas las apariencias que nos rodean, la develación del *ser* por encima de los engaños del devenir. Y de ahí extraer lo demás: la *idea* del *Bien* es la finalidad primigenia hacia la cual tiende la actividad del alma humana.

De acuerdo con lo anterior, no hay criatura que busque, conscientemente, su mal, pero hay muchas que no conocen su bien. No tienen más que *opiniones* y pueden equivocarse sobre la idea de bien, llamando bien a lo que es mal. Y con esto, se anula la posible interpretación del vínculo intersubjetivo que haga distinguibles los conceptos bien y mal, a nivel del acontecer particular del hombre. Es decir, no hay una relación de definición de bien y mal, sino una imposición discursiva del *Bien*, y un proyecto de vida “único y verdadero”.

Si bien el planteamiento de Platón parece muy rígido y en ocasiones dogmático, no hay que dejar de reconocer la importancia que ha tenido el presupuesto de *Bien–Orden–Verdad*, donde el bien se puede equiparar con Dios, y de aquí partir hacia la pregunta central de toda teodicea posterior: “si hay un Dios, ¿cómo puede ser que todo ande en el mundo como si no hubiera Dios, o como si no se cuidara para nada del mundo? También aquí subyace el problema del mal”.⁴¹

41 HIRSCHBERGER, Johannes: Ob. cit., p. 97.