

La maldad entre los griegos: un estudio introductorio del término *kakos* como *paideia* en los comienzos míticos y los tiempos homéricos

*Badness between the Greeks: an introductory study
of the term kakos as paideia, in mythical beginnings
and homeric times*

Ricardo Quiroz Rodríguez*

Resumen: El presente artículo tiene el propósito de develar algunos usos y funciones de la concepción de maldad (*kakós*) entre los griegos, además de mostrar su importancia como artefacto formativo de la *paideia* en dos periodos: mítico y homérico. En el primero se muestra la maldad como función *psico-goga* de la conciencia sobre el origen (*arché*) y la palabra viva (mito), en tanto el segundo se presenta en su uso conductista, como restaurador del ideal de la vida heroica a través de la deshonor.

Palabras clave: Maldad; filosofía; mal; honor; mito.

Abstract: *The present article has the purpose of revealing some uses and functions of the conception of evil (kakós) among the Greeks, besides showing its importance as a formative artifact of the paideia in two periods: mythical and Homeric. In the first, evil is shown as a psycho-goga function of consciousness over the origin (arché) and the living word (myth), while the second is presented in its paidetic use, as a restorer of the ideal of the heroic life through dishonor.*

Keywords: *Badness; philosophy; evil; honor; myth.*

*Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, México, itaka_sab@hotmail.com

RECEPCIÓN: 27/03/2023

ACEPTACIÓN: 28/09/2023

Introducción: los griegos como pueblo espiritual

El problema del *mal* (*kakía-kakós*) en la antigüedad griega cobra importancia filosófica, política y social dentro de los estudios especializados, porque su contraposición con el término *bien* (*kalos*) permite vislumbrar su trascendencia educativa a través de la historia. Este desenvolvimiento formativo de la *paideia*, dio paso a la consolidación de la mentalidad del hombre heleno y, con ello, a la búsqueda incansable de las virtudes de un ciudadano, con el propósito de formar la vida social activa del hombre griego,¹ que aún está presente en nuestra educación humanista.

Ya sea en su sentido natural, moral o metafísico, el término *kakós* representó, en el periodo que va desde Homero hasta Aristóteles, un tema perteneciente a la masculinidad griega y la vida heroica. Con los aportes de K. Bassi (2003), se precisó la relación formativa del problema del mal como un antivale, prototipo de lo no masculino y, por tanto, de la cobardía (*anandria*).² Debido a ello, se tratan de indagar los usos más comunes de la maldad en la Grecia antigua, para rescatar la positividad que tuvo como término educativo, y el papel metodológico que representó para conducir el espíritu político de la sociedad griega hacia la búsqueda de una vida buena y honorable.

Por ese motivo, esta investigación es un esfuerzo auténtico, breve pero conciso, de analizar e introducir el problema del mal y describir su desarrollo dentro del mito como herramienta educadora, y la posterior incorporación socializada con Homero en el siglo VIII. En suma, el presente estudio busca proponer al término *kakía* como un recurso *psicogogo* en la construcción de las virtudes de la Grecia antigua, con el objetivo de comprender de forma clara la importancia de la maldad, en el mito y la epopeya homérica, como herramienta educadora, a la par de restaurar su relevancia como herencia educativa de nuestro actual humanismo.

¹ La concepción de *bioi* (modos de vida) no solo se reduce a la *bios politikós*, sino a la *theoria*, la contemplación, la comunidad, religión etcétera. Como se ve en la obra *La condición humana* de Arendt, el griego comprendía fácilmente la relación entre el *zoon logon ekhon* y la *koinonía* y vida contemplativa-espiritual.

² Algunos especialistas (Rosen y Sluiter, 2003) brindan la concepción de *andreios man* para precisar la idea de que las virtudes griegas se relacionaban estrechamente con la consolidación social de la vida heroica. Ellos consideran que la valentía o el coraje como virtud principal de la masculinidad fungía un papel regulador dentro de la comunidad política griega, y su impacto en la sociedad helena estaba relacionado íntimamente con la idea de bien.

Para comprender la maldad como *paideia*, primero es necesario acotar que, para el ciudadano griego, el bien era la virtud más deseada, porque su significado comprendía un tipo humano fuerte, honroso, dispuesto de sí y con la capacidad de autodomínio (*enkratía*). Sin embargo, el asunto de la maldad fungía más un papel educador en un sentido metodológico como el mito a Platón, o la lógica a Aristóteles. De ahí que el filósofo ateniense establezca, a lo largo de su obra, que la historia de los Estados es la historia de las sociedades, bajo la premisa de que la vida pública debía gobernarse por las virtudes nobles verdaderas y no por los deseos perversos y aparentes (Platón, 2008).

En este sentido, la constante manifestación de la cultura helena, a través del arte, la filosofía o la política, permitió forjar, con el paso del tiempo, una historia espiritual, como el profesor W. Nestle (2010) lo acuña, capaz de manifestarse a lo largo de los siglos, por su incansable búsqueda por la verdad, los valores y la sociedad ideal que permitieran una vida más desarrollada a través del discurso (*logismoi*), la vida pública (*bios politikos*) y la educación mítica. Walter Otto (1956) describió la importancia del mito (*mũthos*) como un acto vivo de la palabra; su papel educador representaba la voz manifestada de la realidad. El mundo del hombre griego convergía en el encuentro de la vida natural (*physis*) y el complejo entorno de la cultura por lo humano (*zoon politikon*).

Esta búsqueda de una esencia espiritual que permitiera construir una sociedad encaminada hacia los valores positivos con la idea de bien, belleza o justicia, puede seguirse a través de un desarrollo uniforme en el ideal de la vida conjunta (*koinonia*) dentro de la *polis*. Para especialistas como Claude Mossé, el estilo de vida griego se regía bajo una premisa política que yacía firme en la idea de que “los griegos tenían el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad” (1987: 7).³

³La importancia de la lucha y la guerra como medio de protección del estilo de vida del griego revelan, en la obra de Claude Mossé (1987), el papel fundamental de la *politiké* como un acto consciente de la vida colectiva. Si bien el pueblo griego se asentó sobre una cultura simbólica diversa, se reconoce plenamente que desde el siglo VIII la vida en las plazas, los templos, las palestras y las actividades propias del griego estaban ya conjuntas con el ámbito político. Hasta la tiranía de Teágenes y la toma de Cílón de la acrópolis, el griego cultivó la necesidad de defender su ideal de vida alejado de la barbarie, sucediéndole una época casi interminable de lucha en la guerra del Peloponeso descrita por Tucídides (Forrest, 1988).

Dicha conexión social mantenida en la antigüedad como una prioridad, permitía al hombre griego reposar sobre un ideal de realización humana, como lo establece Vernant (1995). En este sentido, Nestle (2010), en su obra *Historia del espíritu griego*, desarrolló más dicha realización histórica de las sociedades griegas con la búsqueda de las virtudes (*aretai*) del Hombre griego.

En su despliegue histórico, la relación de la cultura helena persiguió un ideal educativo centrado en la idea de bien, pero forjado desde la maldad como un valor antagónico y pedagógico que permitiría, con ayuda del mito y la gran epopeya homérica, gestar una primera idea humanista de la educación como un acto conductual del espíritu por medio de los valores de lucha. Posteriormente, el tránsito y abandono de la realidad mítica del griego hacia un pensamiento más elaborado de la vida a través de la filosofía y el *logos* como palabra, encaminaron a la sociedad antigua a clasificar *el problema del mal* como un asunto negativo. No obstante; este estudio pretende recuperar su uso positivo como una herramienta *psicogoga* de la sociedad griega.

Desde hace más de veintiún siglos, y hasta ahora, se realizan investigaciones sobre el mundo heleno a partir de múltiples aristas del conocimiento. Sin embargo, esta investigación tiene el propósito de esbozar algunos de los usos y finalidades formativas del término *kakía-kakós* en dos aristas, los comienzos míticos y los tiempos homéricos, así como su influencia en el pensar del mundo antiguo. En el primer apartado se pretende mostrar la función *psico-goga* de la maldad en la conciencia del hombre arcaico, a través de su relación con el mito y la *paideia* griega. En cuanto a la segunda arista, la maldad se estudiará desde su función social como *ideal* del espíritu griego a través de la vida heroica. El análisis de los anteriores ejes de estudio permitirá descubrir la importancia fundacional en la mente del hombre griego y su inclinación al cultivo perenne de una vida feliz, heroica y sabia de la maldad.

Si bien, términos como *zoe*, al igual que *zen*, se despliegan de la misma raíz espiritual, el origen del término *kakía* es impreciso. No obstante, la mitología griega y el gran periodo de colocación social que tuvo a través de sus narraciones populares albergan la posibilidad de encontrarlo, como un mecanismo humanista primitivo, a través del simbolismo que representa la maldad como parte de la acción humana para alcanzar la gloria heroica y la excelencia de vida.

Aunque la relación del hombre con la maldad es imprescindible en los orígenes míticos del mundo y en el anhelo de la vida heroica, es controversial el desarrollo que mantuvo el término *kakía* con la *zoe* espiritual y estética del hombre griego. Se presenta de igual forma el vínculo valorativo con su opuesto *bios*, porque el desarrollo histórico marca fuertemente la relación de este término con una consideración social y su posterior diferencia entre *koinonía* y *oikos*.

De lo anterior se deriva que el griego distinguía claramente las funciones de la *zoe* (ζωη) de las del *zoon politikón* aristotélico. A pesar de la rica contribución de la vida daimónica que permite la maldad, los helenistas más fieles a la doctrina clásica de la virtud se inclinan por la interpretación de que la *areté*-excellencia (ἀρετή), como lazo fuerte de los ideales del mundo antiguo desde los tiempos de Homero, constituyó la base conductiva de la educación griega antes que *kakía* (maldad de carácter, lo malo etcétera). Esta idea se reforzó desde la aparición de Platón, con el tema de la virtud y su apego a la *alétheia* (verdad); así se consolidó una interpretación tendenciosa en torno a los hábitos de lo bueno y su formación para la inclusión del *demos* en la *polis* a través de la *isonomía* (Vernant, 1995).⁴

La hegemonía de la *areté* en los estudios filológicos y filosóficos creó el paradigma de que el griego buscaba una superioridad política, más allá del valor del carácter educativo de la mitología y la gran literatura épica. Este hecho contribuye al escaso tratamiento de la relación entre *kakía* y la visión de vida de los antiguos griegos en torno al mundo de la *bios* pública y colectiva.

Grosso modo, el fin del presente trabajo no es discutir filológicamente sobre el término griego *kakía-kakós*, sino indagar y explorar algunos de los usos formativos de su parentesco con el término *maldad*. Esta delimitación permitirá descubrir la función educativa y el sentido cultural que el pueblo griego descubrió para formar el espíritu humano. Vale decir que el aporte de esta investigación radica en abrir un espacio, no tan desarrollado aún, en torno a la heterogeneidad del mundo heleno con respecto al valor de las ideas no solo positivas como la virtud o la justicia, sino también las *negativas*, como el vicio o la maldad, además de brindarle al

⁴ La obra de Vernant ha sido una aportación escrupulosa para tipificar las formas de la *areté* jaegereana en la relación inclusiva de *ισονομία* en Atenas y *homoioi* en el caso de Esparta. La diferencia radical yace en que la maldad de carácter se separa del anhelo mítico de la proeza de los actos, como se ve en el mito de Teseo.

lector un perfil del término *kakós* como artefacto cultural y medio antro-po-psi-quico del espíritu griego.

Los comienzos míticos de la maldad entre los griegos

Datar el primer asentamiento social de la cultura griega a partir de las narraciones míticas es por demás una tarea compleja, pues expone una laguna temporal difícil de comprender, que va desde el siglo XVI a.C. hasta el año 1150 a. C. aproximadamente, con el comienzo de lo que algunos historiadores llaman la Edad Oscura en la civilización griega (Albaladejo, 2006).

F. Thomas (1576) sitúa hacia el año 2730 la llegada de Teseo, héroe de proezas, como gobernante de Atenas, cuestión que Michael H. Jameson (2014) constata al precisar que la cultura minoica influenció al pueblo helénico desde el 2000 a. C. No obstante, algunos especialistas, como H. Schliemann (1875), sitúan los primeros rastros arqueológicos que confirman la presencia de Micenas, como una ciudad rica en oro, hacia el siglo XVII. A pesar de las dificultades históricas, es claro que el pueblo griego vivió periodos decisivos de transformación cultural. La etapa conocida como Edad de Bronce solo es factible en bosquejos arqueológicos que datan del siglo XV a. C. En cuanto al periodo mítico, los restos literarios que sobrevivieron en el tiempo permiten una datación imprecisa con respecto a su elaboración y veracidad.

A partir del siglo XII a. C., en la edad mítica relatada por Homero, y confirmada más tarde por Duruy, se sabe que el mito incorporó a la *paideia* griega un elemento antagónico propio de la maldad. Desde la breve, pero rica contribución sobre el mito griego hecha por F. T. Spinosa en 1576, en su obra *Heroicos hechos, y vidas de varones ilustres, así griegos como romanos*, se percibe que en la edad mítica del griego se concebía un amplio cultivo del valor, el bien y la muerte, enmarcados de forma primigenia en el mito de Teseo.

Históricamente, la etapa mitológica fue el crepúsculo de un periodo de unión entre el hombre y el mundo, como lo estipulan las investigaciones de Kerenyi (2009: 24), la importancia fundacional y el valor del mito radican en el fundimiento espiritual de un pueblo jovial encaminado a la experiencia de lo sagrado, en donde “la mitología es la representación del hombre [...] y asimismo es la revelación del mundo”. Dicho mundo mitológico representa un aparato epistemológico difícil de abarcar, pues las narraciones en la epopeya homérica describen de modo muy escueto los primeros vestigios históricos de la cultura griega.

En este contexto, rastrear históricamente el término *kakía-kakós* dentro del despliegue mítico resulta una tarea compleja, motivo por el cual el presente estudio se acotará en un aspecto más general, sin ceñirlo a un autor u obra, y se apoyará en diversos trabajos especializados sobre el tema. Ahora bien, para comprender el sentido formativo de la maldad en el mito, es necesario definir ambos conceptos, con el propósito de exponer la relación paidética entre *kakía-kakós* y *mythos*.

En general, el mito es “la forma más antigua de hablar de lo religioso” (Burket, 2011: 103). No obstante, desde lo mitológico, la relación es más compleja, pues el vínculo que une al rito y al culto de las culturas micénicas, de las cuales se fundó la Grecia antigua, permite observar que se trata de la historia vuelta realidad en el *logos* heládico. El profesor Walter Otto (2007: 30) manifiesta que es un aliento creador, en tanto: “la voz *μῦθος* [...] significa originalmente la palabra que habla no de lo pensado, sino de lo real”. Si en su sentido primigenio habla sobre los orígenes del mundo a través de la religión primitiva y sus manifestaciones rituales y culturales, entonces la voz *mythos* habla de la realidad viva. No obstante, Cornford (1974: 39-40) lo atisba de forma más sustancial, bajo la siguiente consideración:

El mito es como el árbol cuyas hojas y flores al aire libre de la conciencia están sostenidas por una raíz que se hunde fuera de nuestra visual, hasta los niveles inconscientes. El árbol es abastecido, de edad en edad, por una savia vital que emerge de tal raíz en un secreto y perenne flujo.

Los mitos griegos son, sin lugar a dudas, proyecciones no solo culturales de su religión, sino manifestaciones imaginativas de la psique multifacética del hombre griego. Persson (1956: 97) ya lo confirmaba al establecer en su análisis escatológico de la mitología, que “el tipo de imaginación griega es antropomórfico, y la creación del mundo tiene lugar como una serie de procreaciones: se lleva a cabo en la acostumbrada forma genealógica”. Justo porque se trataba de indagar los orígenes no solo del cosmos, sino primordialmente del hombre y las fuerzas primigenias. Aunque en sus inicios el mito era una voz narrativa de la realidad ritual y el culto, los aportes simbólicos del arte y la literatura griega, lo convirtieron en un instrumento metodológico para representar un ideal antropológico.

¿En qué momento aparece la maldad como un problema educativo? Para tratar de perseguir la respuesta dentro de la cultura mítica de los griegos, es menester pasar a la segunda definición, la idea de *kakía-kakós* en tanto sustantivo, nombre propio o adjetivación dentro de la historia mitológica de la Grecia antigua. Su significado a lo largo de la historia ha sido horizontal.

Los estudios de Antonia Ruppel (2019: 55), *Two Kakology: a study of some evil words*, dejan claro que “desde sus textos literarios más antiguos, el griego utiliza *kakós* para describir a las personas como bajas o malvadas en un sentido moral”. Este rastreo lingüístico representa que la aparición del mal tuvo una acotación pedagógica al diseñar un aparato educativo enfocado en considerar las penas y los castigos de las malas acciones. Por lo tanto, el asunto del mal y lo malo estuvieron demarcados en los comienzos de la mitología griega por un rasgo paidético, y la antropomorfización de lo divino fue la herramienta fundamental con la cual el pueblo del mar Egeo vinculó el sentido de su identidad en la búsqueda de la creación cósmica. De ahí que, al igual que en los mitos órficos, Platón recuperó la naturaleza titánica del hombre como un elemento para depurar dentro de la vida social pública.

Este desgarramiento en su sentido moral permitió a los griegos comprender que “el hombre no es todo maldad, también posee algo divino” (Persson, 1956: 12). Es decir; la maldad aparece cuando el hombre se peca que puede ser castigado en esta vida o en la otra, como lo muestran los casos de Áyax y Prometeo; sin embargo, también puede purificarse por medio de la palabra y la identidad moral de los valores. Retomando las palabras de Laín Entralgo (1958) en el prólogo de su obra *La curación por la palabra*, al referirse a la curación como *muta ars*, sostiene que el mito es lo contrario al silencio de la sanación médica; puesto que se trata de enseñar al griego a luchar contra la naturaleza titánica de la personalidad, tanto vicios como deseos, o lo mismo acciones heroicas que inmorales.

Si, por un lado, el mito habla de un imaginario paidético —puesto que el hombre trata de parecerse más a los dioses tanto en su acto como en su esencia— y, por otro, la maldad ingresa como una conciencia purificante, debido a que muestra las consecuencias de un mal proceder subjetivo, entonces aparece como un problema educativo, cuando la racionalidad mitológica griega es capaz de reconocer las limitaciones del *logos* divino.

Con lo anterior, es posible identificar al mito como la voz de lo primigenio y a la maldad como adjetivación de lo inmoral, en sus definiciones más generales. En este sentido, surge la interrogante sobre cuál es el origen del mal en la mentalidad griega. Es necesario señalar que los primeros rastros de dicho término son difíciles de establecer, ya por la falta de documentos o por la imprecisión de los vestigios históricos. Empero, para resolver esta controversia, situaremos su origen por medio de la triada educativa de la Grecia antigua basada en la interrelación de las tres grandes concepciones del ideal paidético del hombre griego: *areté* (virtud), *kalón* (bien) y *diké* (justicia).

A este modelo de paideia, William K. C. Guthrie (2010) agregó un contra-argumento en la medida en que la traducción de los términos griegos presentan un complejo enfrentamiento con nuestras nociones mentales sobre su cultura. Como lo señala el filósofo escocés: “los griegos siguen siendo un pueblo notablemente extranjero” (Guthrie, 2010: 9). Ello se debe a una estricta relación psicológica-cultural con la mitología, que a su vez es la forma *diagogal* más eficaz para describir el imaginario religioso del hombre griego.

Recuperando la pregunta sobre el origen del mal en la mentalidad griega, cabe aclarar antes cuál es el origen del bien en la racionalidad primitiva. Esta tendencia recaída sobre la virtud, el bien y la justicia se creó para consolidar una forma educativa acorde al ideal de lo cosmopolita, lo cual permitió fomentar epistemológicamente las virtudes (*aretai*) para la vida. Además, la psique helena construyó una psicología educativa *policrática*, enfocada en el empoderamiento valorativo de lo humano. Con ello, el problema de la maldad representó un elemento *psicogogo* en el despliegue de la educación policrática.

Por un lado, el nacimiento de *kakía-kakós* apareció primigeniamente de un acto despersonalizante creador, como lo establece Persson (1956) y lo comprueba el mito de la castración de Hesíodo. Por otro, especialistas como Jaeger (2011) rastrearon el nacimiento de la *virtud* de una *polis* griega en los comienzos de la técnica y el progreso comercial de las sociedades-estado. Con dicho desarrollo cultural y económico, el profesor Jaeger perfiló de manera multifacética la raíz aristocrática de *virtud* y su influencia cultural a través de la cual la necesidad de un actuar bueno, justo y bello se volvió la triada rectora para la Grecia arcaica.

Pero ¿de dónde surge la intención helena para buscar los ideales de virtud, bien y justicia? Esto es indispensable para entender las funciones que la maldad, el vicio y las pasiones enajenantes tuvieron en la psique de los griegos. Rastrear el origen de la búsqueda por la vida activa, buena y virtuosa exige precisar que el entorno griego se creó para formar un alto ideal de hombre bajo la consideración de que: “la trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación” (Jaeger, 2011: 14).

Si bien, el origen de lo virtuoso como ideal colectivo surgía de una educación *policrática* cercana al siglo VIII a. C., el nacimiento de la maldad como elemento *psicogogo* se gestaba junto al ideal divinizado de la vida en el periodo mítico. Con respecto a la función de la maldad en el mundo griego, es menester señalar que el origen y sentido mítico de *kakía* y *paidea* se justifica como método didáctico para enseñar un humanismo guerrero, centrado en la tesis de que la vida humana posee valor, no como *zoe* o *bios*, sino como transfiguración heroica de los sufrimientos mortales.

Lo anterior se sostiene a partir del pensamiento consolidado que Platón heredó de Sócrates en su *Apología* y su estrecha relación con la triada pedagógica de la Grecia antigua. Ambos filósofos clásicos consideraban que la felicidad o la miseria dependían exclusivamente de la naturaleza humana, pues para la filosofía del saber vivir de Sócrates: “un ser muerto en la virtud ocupaba menos su interés que uno que, por malvado que fuera, existía con vigor” (Norwood, 1920: 318). Posteriormente, el profesor Jameson (1961: 233) constata este arquetipo social al establecer que “el mito heroico proporcionó símbolos familiares, nombres cuya sola mención invocaba vívidas asociaciones”. Con ello, las historias míticas enmarcaron en la conciencia colectiva la tipología del héroe como un actor calificado, desde la maldad de sus acciones, para construir herramientas éticas y valorativas que transformaran la simple vida común y la transportaran a un vivir consecuente.

Para explicitar entonces la importancia funcional-formativa de los actos y el carácter malvado en la mentalidad griega, es necesario entender que el mito fue el mecanismo sobre el cual la maldad ocupó un lugar educador, aunque sombrío, pues sus contribuciones al desarrollo psíquico del pueblo heleno se mantuvieron oscurecidos por la práctica de la virtud.

El profesor Guthrie (2010: 13) dio luz a dicha controversia al describir la funcionalidad de la concepción griega de lo virtuoso bajo la idea de que la virtud es: “el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza”. La primera parte de esta concepción apela al término emparentado de carácter caballeresco que plantea Jaeger (2011); sin embargo, la segunda nos permite establecer que la naturaleza de las cosas como principio rector es una definición esbozada desde la mitología griega que nos permite identificar dos clases de valores *paidéticos*: integradores y despersonalizantes. Este interés por recurrir al comportamiento virtuoso, honorable y bienhechor se halla desde la mitología, e incluso en los *physikoi*, como en el caso de Empédocles y el uso del término *katasmoi* (purificar) en su poema *Sobre la Naturaleza*. A pesar de la fragmentación de *Las purificaciones*, es claro que su legado oral pretendía curar los malos comportamientos como lo apuntan las investigaciones de Smith (1849).

Con el marco teórico anterior, se comprende de forma general que la maldad surgió — dentro de la concepción educativa y virtuosa de la Grecia arcaica— como un recurso *psico-gogo* y honorable para la vida del hombre, el héroe, el semidiós y los dioses. Por ello, *kakós*, en cuanto *maldad de carácter*, estuvo relegado en la importancia de la *paideia* bajo consideraciones conductuales que emergieron como una necesidad rectora del comportamiento griego. La forma que hallaron la mentalidad y somatología griega para construir su mundo artista yacía bajo la enseñanza de dos ángulos: uno positivo, ordenador y otro trágico, pesimista (Winspear y Minar, 1943). Bajo esta mirada, se discutirá la génesis de la maldad como un acto educador de la naturaleza de las cosas conscientes, tanto divinas como mortales.

Dentro de esta vía semántica, el tinte bélico y desgarrador de los valores griegos matizó que el carácter orgulloso (*hybris*) en el hombre aportaba fortaleza en el espíritu, pues la maldad permitía que la conciencia experiencial del griego se acondicionara —pues el mito habla de la realidad que sucede y fluye, como fractura de la misma conciencia— y permitiera así la práctica, ofrenda y cuidado del alma colectiva. No obstante, para mostrar el sentido integrador y despersonalizante de la maldad dentro del mito, es necesario apartarse de una perspectiva teológica, como lo plasma C. Stewart (2014; 1991) en su trabajo *The symbolism of the Exotiká*, y más precisamente en *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*.

Los griegos concibieron la maldad como un acto creador-necesario e integrador del cosmos, por lo cual se recurre al mito de la creación para explicar a la maldad como una herramienta social educadora, porque las bases de su concepción se hallan en pleno uso de su carácter disgregador. Ese principio regulador de la vida en la antigüedad permite sostener que la civilización griega concibió la maldad como una cura activa (hablada) hacia el comportamiento del mundo, los hombres y los dioses, causado por el encuentro de un pueblo con el *arché* (origen).

Como se ve en la descripción que el poeta de Ascra hace del mito originario, la maldad consolida un papel fundamental en la paideia griega, pues funge como un elemento necesario en la construcción de la realidad mítica. Es decir, para que exista el mundo del bien, debe haber antes un acto del mal que lo engendre, así cuando el poeta dice: “Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción” (Hesíodo, 1978: 115-155).⁵ La creación virtuosa es posible a través de un acto malvado, por ello el mito de la creación-castración permite recuperar algunos vestigios de la importancia de la maldad como valor antagónico y *psicogogo*, además de ratificar su papel educador en contraposición a la incansable búsqueda griega por la virtud y el bien.

Dicho mito remite a una imagen que emerge de la memoria originaria del hombre griego a través de las musas, en cuanto son hijas de Mnemosine, la memoria primigenia, “fuente profunda y perenne del saber” (García Gual, 2003: 221). Toda palabra, voz y lenguaje devienen de la capacidad natural del hombre para reconstruir el origen de todo a través de un acto perverso, pues se recordará que el nombre del dios Pan tiene como raíz etimológica el todo o, como lo precisa Boot (2007: 119), el dios de: “la encarnación del universo, del horrendo todo”.

Tanto la maldad encarnada en las acciones inmorales de Urano, como el mal visto desde los infortunios heroicos de Theseo, Ayax, Aquiles o Edipo, el mito muestra a priori su capacidad para dislocar la identidad cultural de la Grecia antigua. Muestra de ello es la educación mítica griega y la alusión en Hesíodo a la maldad en su forma diseminante de la conciencia trágica, que Kirk, Raven y Schofield (2008) interpretan bajo la traducción de mal acto.

⁵ La versión editada por Gredos en 2015, a poco más de 40 años, no señala ninguna variación de la traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez en la presente obra citada. Por ello, para un análisis más profundo de la interpretación de la Teogonía, se remite a las obras de Normand O. Brown (1953), Richard S. Caldwell (1987), *Hesiod's Theogony*, y los trabajos especializados en lexicografía de D. M. Vilchez (2005).

Los griegos consideraron que el problema del mal, como un estado que aqueja una necesidad originaria de separación y reunión, jugaba un papel integrador en la enseñanza del valor y la fortaleza de espíritu; su rol fragmentario era fundacional en la *psiqué* del origen de todo. Asimismo, la fundición del mundo como un todo dentro de la teosofía hesiódica remite a la interpretación de que esa abertura de donde proviene caos —con su raíz $\chi\alpha$ (Kirk, Raven y Schofield, 2008)— posibilitó la autoengendración de *gea*, mediante una suerte de generación espontánea (Boot, 2007).

Descubrir entonces los usos y comienzos del término *kakía* —considerado con el concepto de maldad, por la ambigüedad histórica entre *malo* y *mal*— es una tarea compleja, si no imposible, dadas las condiciones religiosas bajo las que se ha interpretado lo malo a lo largo de mil años de cristianismo. Por este motivo, se entiende el problema del mal como un asunto de la maldad o, dicho de otra forma, en tanto valor antagónico, mas no negativo, en la cultura griega.

La justificación del significado ético y *paidético* de la maldad tiene un progreso cultural y, por tanto, contextual; de ahí que *kakós*, en su sentido y uso etimológico, tenga sus orígenes semánticos como *maldad de carácter* (Liddell-Scott, 1901), a diferencia de *mal* y *malo*, que han tenido una influencia política desde la época de Cicerón a través del concepto *vitiositas*. La maldad —desde la Grecia del siglo XII hasta el siglo IV a. C.— mantuvo un apego claro hacia el ideal de la vida heroica y el buen vivir. No obstante, el comienzo del siglo VII a. C. en Grecia, junto con la aparición del lenguaje adaptado de los fenicios, representó el pilar fundamental para la evolución cultural que *kakós* (maldad de carácter) alcanzó junto a su contrapuesto *areté* como excelencia.

Ahora bien, *kakós*, en su sentido y uso social, era una figura formativa de la psicología del griego, como lo demuestran los trabajos de Koutsantoni (2005), con el término *filotimo*. El uso colectivo de *kakós* concebía a una sociedad empoderada hacia dentro, diferenciaba de forma precisa al griego del extranjero y al ciudadano del esclavo. Dicho empleo socializado afirmaba el poder político de la Grecia antigua por medio de la relación de parentesco cultural y sanguíneo que permitían separarse radicalmente de otras culturas; las prácticas comunales y educativas estaban destinadas a la protección del griego por el griego. Pese a los siglos transcurridos desde la crónica de Fray Thomas de Spinoza, el problema de la conducta se plasmó en la mentalidad del hombre heleno a partir de su relación con la virtud y su desapego de los vicios.

Tanto en lo etimológico como en lo social, la maldad en la Grecia antigua sostuvo un papel antagónico con respecto al bien y lo bueno, como se manifiesta en el mito de la creación del mundo. Esta bifurcación sobre la *paideia* de los griegos derivó en la formación de una sociedad positiva, pragmática, social y antropocéntrica.

La intención para describir etimológicamente a *kakía-kakós* como *maldad de carácter* surgió entre los griegos bajo un uso mítico, es decir, de antagonismo pedagógico. En este sentido, es claro por qué el pueblo griego diseñó dos extremos de su conciencia: el bueno, virtuoso, justo y bello; y el malvado, catártico y caótico. La distinción entre un mal ontológico y uno moral devenido del ámbito religioso (Maritain, 1967) no es posible en el mundo griego. Sin embargo, como se detecta en la voz *mallus*, y su antecedente griego *malis*, considerar al mal como afectación del carácter y aflicción somática —como se muestra en los estudios hipocráticos y la obra *Mulomedicina* de Vegecio— se aleja de la categoría de maldad primigenia en su sentido *psicogogo*, es decir, en tanto conductor de la conciencia sobre el *arché*.

Tanto el origen como el caos del mundo descrito por Hesíodo (1978) es un esfuerzo categórico por develar los movimientos naturales del principio de todo. Además, la castración de Urano es una consecuencia originaria de la *paideia* griega, encaminada a la noción de que la maldad despersonaliza. En la posesión violenta de Urano al retener a su fecunda estirpe dentro de Gea, Eros juega un papel de unción entre el orden y el caos, Apolo y Dioniso.

Aunque resulta imposible fechar el uso primigenio del término *kakós*, tanto en su sentido etimológico como en su uso social, existe una centenaria agrupación de *lo malo* en sentido cualitativo dentro de la vida pública, las prácticas ceremoniales y la espiritualidad griega, lo cual se descubre a lo largo de los mitos griegos. El caso de Ixión y el castigo de Zeus por su incontinencia erótica y falta de prudencia (*sofrosine*) revelan dicha imposibilidad, debido a que ese mito representa un acto formador de la conducta griega. Ixión sufre la condena de girar sobre una rueda sin cesar; ahí puede encontrarse la reivindicación *psicogoga* de su falla que, al igual que Sísifo, se encuentra en el sufrimiento por el esfuerzo (*azloi*) constante.⁶ Otro ejemplo es la historia de Ayante (García Gual, 2003), porque describe el origen de la despersonalización o deshumanación en un acto no virtuoso.

⁶ El término *azloi* tiene gran importancia en la descripción general de la vida de Alcides. De manera ejemplar el hombre griego, encaminó su conciencia espiritual sobre la base de la experiencia de ese esfuerzo por la reintegración del valor heroico, político y somático.

Los casos de Jasón y los argonautas en la lucha contra el mal de las acciones de Pelias, al igual que la protección de la vida griega que emprendió Teseo contra Perifetas, Arcadio o Bufiris, por mencionar solo algunos, muestran las dos vertientes de las que Llanos (1968: 350) comenta sobre la *Teogonía*, retomando a Winspear:

Cuando pasamos de los poemas de Homero a los de Hesíodo —dice Winspear— parece como si los mundos cambiasen. El alegre y confiado optimismo de Homero cede ante el amargo y descontento pesimismo de Hesíodo: «la tierra está llena de angustias y de infortunios el mar».

A pesar de la crudeza de Winspear, es claro que Hesíodo comprendió que el fin de la mitología y la práctica de un mal de carácter era proteger el estilo de vida de la Hélade. Desde la obra de V. Duruy (1884), el desarrollo civilizatorio encaminó a los primeros asentamientos griegos —mediante el cultivo de un modelo de vida cosmopolita— a reforzar la necesidad de proteger, mediante la palabra del mito, las formas culturales que permitieran al griego unirse su mundo bajo el ejercicio de la heroicidad y el valor. Como lo hace notar el historiador francés en su *Compendio de Historia Antigua*, desde el año 650 los griegos tuvieron contacto con grandes civilizaciones, como la egipcia, bajo la encomienda de colonización y progreso. Era consecuente que desde los tiempos de Homero y Hesíodo la vida como *palabra viva (mythos)* debía constituir el rasgo diferenciador respecto a otras sociedades, debido a que su finalidad era construir las fuentes de un universo tendido en la alegría musical (*mousiké*)⁷ de su existencia.

La maldad emergió de las entrañas de un pueblo con luz y jovialidad. Los actos míticos enfocados en la *maldad de carácter* permiten vislumbrar su uso educador dentro de la *psique* helena, porque lo malo era sinónimo de *fertilidad* del bien, origen de lo virtuoso. Esta relación entre la pena o el sufrimiento y el esfuerzo de reincorporación al mundo por medio de una transición epistémica de la maldad a la virtud permite vislumbrar el papel educador y social de *kakía-kakós* como primer paso para encontrar la vida activa del ciudadano.

⁷ Platón (2008), como el máximo sintetizador de su época, fundamentó y consideró a la música como el arte de purificación del alma, de encuentro con uno mismo. La *mousiké* de la que trata en los libros I-VI de *Leyes* se convierte en un elemento fundamental, ya que esa separación entre alma y cuerpo es un movimiento suave, armónico. Por otro lado, si la educación debe ser musical, lo es porque la música se convierte en *autarquía* de sí, el autogobierno; Platón quiere llegar a gobernar, dominar y cuidar de sí (Hombre-Estado).

En otras palabras, lo virtuoso para la cultura griega no radicaba en el acto honroso, sino en el acto superado y transfigurador del carácter no virtuoso o malvado. No cabe duda que la originalidad de los usos de la maldad por medio del mito deja una huella metodológica compleja de rastrear; porque la vida buena, virtuosa y justa buscada por la cultura griega no es comprensible sin la despersonalización que permite la maldad como un acto *ad hóminem*, contra la psicología conductiva que forjaron desde los orígenes míticos de la creación.

A diferencia del mito creacionista de Hesíodo, los de Babilonia y el Antiguo Testamento se diferencian, como lo marcan los trabajos de H. Radau (1873), en la oposición luz-oscuridad. La existencia de Marduk como la del dios judío se representa ligada a un combate entre lo que ilumina y lo que oscurece al mundo; mientras, el periodo mítico griego es una etapa de tensión y casamiento entre el orden y el caos, la generación y la destrucción, el júbilo y la tragedia. Sobre todo, era un encuentro humanista de la conducta, en donde la maldad no es mala *a priori*, sino que era el primer valor aprendido del carácter griego, debido a que “la mitología griega era más humana, espiritual y racional que otras” (Jameson, 1961: 222).

Una arista fundamental dentro de los usos etimológicos y sociales de la maldad se encuentra en la música. De la raíz *musiké*, emparentado con las musas y la voz originaria, debido a que el hombre griego aprendió que la maldad es tan educativa, limpiadora y formativa como la *areté*:

Los sonidos de antaño podían indicar buena o mala fortuna. Cuando los griegos y los romanos sacrificaban animales en los altares al aire libre cercanos a los templos, siempre contrataban a un músico, por lo general a alguien que tocara el aulos, un instrumento parecido al clarinete. El instrumentista no acudía para aportar un tono reverencial ni para animar el acto. No. Lo que hacía era tocar con gran estridencia para ahogar los demás sonidos. Cualquier ruido inadecuado, desde la tos de un transeúnte hasta el mugido de algún buey indignado cuando le cortaban el pescuezo, se consideraba un mal auspicio, y obligaba a repetir toda la operación (León, 2011: 79).

El término *kakía-kakós*, ya sea como maldad de carácter o como valor psicogogo, representó una figura simbólica del ciudadano en su campo metodológico. Era la manifestación obligada del destino, es decir, transfigurar la *psiqué* de todo lo que tiende a afectar el orden de las cosas. La maldad emergió en la cultura griega, a partir de manifestarse en una realidad viva; dicho de otra forma, era la voz audible del carácter errado de los cobardes. Puesto que el valor de la virtud, como se ha inscrito, no era la propia virtud, sino el afrontamiento tácito contra la figura caótica, desgarradora, enajenante y perversa que existe dentro de uno mismo. *Kakía-kakós*,

como maldad, podría definirse, de forma simplista pero precisa, como el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de héroe, o el curso caótico de lo celeste. De ahí que la maldad en el mundo griego no tenga una relación tan fuerte con lo bueno, como la tiene con lo virtuoso.

En suma, los griegos estructuraron su conciencia desde los estándares de una conducción y purificación de lo malvado, cobijaron en su cultura artista la necesidad de vivir, de volver de lo monstruoso un arte de la vida. La entrega total de la maldad formativa como conciencia del origen desgarrado de la vida permite establecer su uso paidético como parte de la necesidad de una vida honorable. El esfuerzo de superación de *kakós* mostraba la completa guía que habría de seguir el espíritu como parte de una comunidad artista. En este sentido, la maldad construye la conciencia del origen desgarrado de la vida a través del sufrimiento, de los dioses, de las cosas y del cosmos; sin ella, el griego no habría conseguido su posición en el mundo como núcleo de la civilización occidental.

La tensión constante entre virtud (*areté*) y maldad (*kakía*) describe consistentemente la lucha de un pueblo por un ideal común: la vida heroica. Como lo demuestran algunas versiones de Alcides⁸ y Herácles, la vida griega fue siempre una constante lucha entre dos caminos: uno fácil o uno de esfuerzo. Al igual que el más renombrado héroe griego, el pueblo del mar Egeo eligió la *areté* por encima de lo bueno, eligió el trabajo más difícil de todos: el sufrimiento y la despersonalización de lo malvado en el hombre.

La maldad en tiempos de Homero

En el apartado anterior se precisa el uso psicogogo que representa *kakía* como *maldad de carácter* en su sentido mitológico-simbólico. Ahora bien, la presente sección tiene el propósito de describir la relación de la maldad con la *actitud heroica* de la cultura griega y su papel como formadora conductual del honor. En este orden de ideas, el objetivo de la maldad, en los periodos homéricos del siglo VIII a. C., es fungir como artefacto social⁹ en la medida en que es *formadora* del espíritu a través del ideal de la vida heroica. El fundamento de esta afirmación se

⁸ La obra *Classical Myth* (Powell, 1998) muestra de modo muy creativo a un Heracles capaz de aceptar la privación del placer, la riqueza y la tranquilidad. Alcides elige *kakía* sobre la *areté*, legando a la historia occidental de la civilización una *paideia* vertida hacia la conciencia, la experiencia y la aceptación del caos.

⁹ El caso particular de la educación lírica de la guerra puede revisarse más detalladamente en la obra de J. P. Mahaffy (1874), *Social Life in Greece; From Homer to Menander*, cap. III.

encuentra en los estudios de Arthur W. Hope Adkins (1960) en su obra *Merit and Responsibility: A study in greek values*, donde manifiesta la importancia del impacto cultural de los valores griegos en nuestra sociedad. Como lo estipula el profesor Long (1970: 123): “descubrió que ἀρετή, ἀγαθός [...] en todas sus formas, κακότης, κακός [...] son las palabras más fuertes para elogiar o denigrar a los hombres en Homero y posteriormente en Grecia”.¹⁰

Hablar entonces de la maldad en Homero significa comprender que el compromiso de los griegos con la vida guerrera estaba regido por *kalós* (lo bueno), a diferencia del mito y la influencia de *areté* (la virtud). El tiempo en el que vivió el gran poeta griego constituía una fuerte transición de la lucha por la vida bella y buena hacia la construcción racional política de lo lo virtuoso. En este contexto, la maldad surgió como un ejercicio espiritual-ético del guerrero, cuya necesidad de restauración del honor, prudencia y una muerte bella exigían reivindicar la deshonor de sus actos a través de una muerte valiente. O como lo establece Adkins (1977: 95): “no hay —o no debería haber— dificultad en inducir al joven guerrero a conceder que huir es *αἰσχρόν*, por esto es un principio básico del código del guerrero desde Homero en adelante”.¹¹

La reputación era, sin lugar a dudas, un aparato coercitivo de peso. Guardaba una relación estrecha con el concepto de masculinidad (*andreia*) y resultaba en una constante evasión de la vergüenza o deshonor (*aiskhrós*). Por otro lado, tales cargas semánticas encaminadas al desprecio de lo débil o lo poco masculino recaían en la dinámica cultural de la feminidad como representante de los malos comportamientos. De ahí que algunos autores establezcan la precisión de *kakós* en conjunto con el concepto de mujer malvada (Laín, 1958: 15). El poeta griego también sustenta dicha postura en las palabras de Ulises al referirse a la causa de la muerte de hombres valerosos en la guerra de Troya, bajo la premisa de la mujer como artefacto perverso en la figura de Helena y Clitemnestra:

no habré de rehusarte
el contar otras cosas por cierto más dignas de llanto,
las desgracias de aquellos amigos que, libres apenas
del tumulto y clamor de la lid con los teucros, vinieron
ya de vuelta a morir por traición de una esposa malvada (Homero, 2015: 380).

¹⁰ La traducción es propia.

¹¹ La traducción es propia. En “Callinus 1 and Tyrtaeus 10 as Poetry”, Adkins (1977) analiza la influencia de *kalós* como imagen de vida histórica, dedicando algunas líneas a la *Ilíada* y la *Odisea* y su relación con el cultivo del valor. Describe de manera precisa —desde los poemas de Tirteo— que la noción de lo deshonoroso, es clave para construir la psique del guerrero. El autor demuestra, con claridad y erudición rigurosa, la importancia del honor y la belleza tanto en la vida como en la muerte del griego.

La reelevancia de lo *negativo* relacionado con la mujer (*gyné*) radica en que el género femenino en la cultura griega tenía menos valor político, como lo muestran las costumbres del nacimiento y los ritos educativos de la Grecia antigua. La feminidad en tanto representación de lo malo se desplazó para desempeñar actividades cotidianas dirigidas a atender a los varones, tal como lo demuestran las investigaciones de David M. Robinson (1911: 58), al establecer, que:

cuando nacía una niña, se colgaba un mechón de lana en la puerta. El valor de las cosas más finas siempre ha sido lo último en ser reconocido, y el hecho contundente era que la lana era el símbolo de una vida hecha de un material muy común y que se gastaba en una reclusión de hilar y tejer. Pero si el niño era un niño, se despertaban grandes ambiciones. Un niño podría ser presidente, por así decirlo. El árbol de olivo era el grande de Ática, su árbol estatal, sagrado para su diosa Atenea.

La confirmación de este vínculo entre la feminidad de la maldad y su constante rechazo por parte de la masculinidad griega yace en que la figura femenina representaba lo débil o lo propio del mal de carácter dentro de la cultura heroica (Calef y Simkins, 2009). Esto se basa en la misma idea de *andreia* (valor, masculino) contra *kinaidos* (debilidad, afeminado). Al igual que la diferencia física entre ambos géneros, tanto lo masculino como lo femenino gestaron una conexión necesaria entre la heroicidad y la cobardía.

Ante estas dicotomías, la sociedad griega elaboró una conexión pedagógica entre la maldad y la virtud, el honor y la vergüenza, el valor y la cobardía o la prudencia y las pasiones. Dichas contraposiciones metodológicas dejaron huellas poco claras, pero fundamentales para el presente estudio, a saber, describir y rastrear los usos psicogogos y conductuales que ha tenido la maldad en la antigüedad. Con el objetivo de vislumbrar su origen a través del mito y su posterior desarrollo como categoría educativa dentro de la *paideia* y la *agogé* griegas.

Hasta aquí es claro que la palabra o voz masculina se apegaba a una tipología genérica, en donde la fortaleza física y espiritual tenían primacía, mientras lo femenino representaba todo lo opuesto: “la voz aguda de la mujer es una evidencia de su mala disposición, porque las criaturas que son valientes o justas (como los leones, los toros, los gallos y el hombre humano) tienen voces grandes y profundas” (Carson, 1995: 119).

En efecto, el término que se identifica con deshonor en tanto *aiskhrós* (deshonor, vergüenza) (Liddell-Scott, 1901: 41), tiene sentido con la idea de Adkins sobre la necesidad del griego por el honor como un estado del *carácter del hombre*. Por ello, la manera en que la maldad construye un principio de formación ideal se presenta en Homero a través de la palabra, pero no

en su definición mitológica como *mitós*, sino bajo la forma de *epodé* (ensalmo), como lo establece Pedro Lain (1958). Tal referencia hacia la palabra como canto y cura aparece primordialmente en las obras de Homero, de ahí que el médico, historiador y filósofo español, afirme que: “todo el *epos* es, en cierto modo, un homenaje entusiasta a la excelencia en el uso de la palabra y a la virtud de esta para cambiar el corazón de los hombres” (Lain, 1958: 49).

De la misma forma, la necesidad ética del honor se aborda desde el problema del mal al contener en su genealogía la consolidación política de la astucia (*metis*) a través de la experiencia del carácter y la consolidación conductual de su rasgo educador. Ya sea la virtud o el honor el lazo común entre ambas interpretaciones de la vida del griego, es claro que el concepto *kakía* está relacionado con el papel conductual de la maldad, pues la cualidad del mal pudo construir, a la sombra de la virtud, la belleza y la justicia, la capacidad cultural para crear el carácter intranatural de los hombres, y transformar en un ideal positivo el *mal carácter*.

Desde los aportes de Jaeger (2011) en *Paidea: los ideales de la cultura griega*,¹² *arete* y *aristos* (la excelencia-lo mejor), como pilares de la vida del Hélade, tienen una raíz mutua de fuerza inherente a la capacidad de *kratos* (fuerza-poder-dominio). No obstante, Platón (2008) señaló para el siglo V a. C., en su *República*, que el origen de esta palabra mantenía una estrecha relación con la *enkratía* (dominio) socrática y su antepasado eleusino de la *enkrateia*.¹³

De igual forma, se puede considerar que la *areté* ha sido la contraparte instructiva de la *kakía*, mientras el honor-valor (*timi, timê*) ha sido la parte humanista de la maldad en las acciones. En cuanto al surgimiento del cultivo de la virtud como signo del fin de la vida, puede identificarse dentro de los versos del gran poeta jónico de la *Iliada*, cuando declara:

Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,
tras haber arrastrado, el alcazar sagrado de Troya,
conoció las ciudades y el genio de innumerables gentes.
Muchos males pasó por las rutas marinas luchando
por sí mismo y su vida y la vuelta al hogar de sus
[hombres (Homero, 2015: 5).

¹² El título original *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, guarda una aclaración específica con su traducción española, así como la edición de Gilbert Highet *The ideals of Greek culture* y la relación de *paideia* con cultura. La palabra *Formung* implica una relación explícita con el carácter, develando el uso en su sentido más claro como formación-molde, que como Jaeger lo especificará, es la traducción más fiel para la voz *παιδεία*. La cultivación de la *paideia* representó una imagen radicalmente distinta a la de la conducción espartana de la *agogé* y los *kunikos tropos* cínicos. Revisese también la obra de P. Girard (1891) *L'éducation Athénienne*, así como el trabajo de David Espinosa (2007).

¹³ La idea del gobierno de sí de Platón, sitúa a *diké* y *areté* como arte socrático de *enkratía*.

Kakía aparece en la *Odisea* y la *Iliada* de Homero con un carácter descriptivo positivo de los males. Sin embargo, la traducción de Luis Segalá y Estalella muestra dicho término como padecimiento.¹⁴ Además, si no existiesen infortunios morales en la vida social activa del hombre griego, los valores de lucha como el bien, la prudencia, la justicia, la virtud o el honor no podrían integrar el carácter equilibrado que la cultura helena buscaba a través de una educación humanista, propiamente desarrollada en la superación ética de las valoraciones.

Semejante relación entre *kakía*, concebida como la astucia surgida del esfuerzo del espíritu recto, y la odisea de la vida guerrera nos permite elucidar el peso de *kakós* como maldad. Este sentido deviene en referencia a la idea de aquello que tiende al malestar del carácter, contrario a la *areté* como cultivo de las buenas actitudes. De esta manera, el entorno homérico de la vida valiente permite identificar que la presencia de la mala actitud y carácter eran bien conocidos en Grecia; cuando Alcínoo profusa la presentación de Ulises a los feacios declara: “¿A qué tierras llegaste y qué pueblos has visto o ciudades de buena vivienda, ya habitados por hombres malvados, groseros, injustos o benignos al huésped, con sano temor de los dioses?” (Homero, 2015: 570).

Las peripecias de Ulises, el astuto y sagaz, recuerdan el principio motriz de la cultura griega hacia el valor. La maldad (*kakía*), encontraría su origen en la mitología a través de representar el carácter opositor de las acciones valerosas y honrosas, y pasaría a constituir parte del ideal de vida guerrera en la época homérica; ya no fungiría como principio consciente del origen, sino como núcleo de la formación humana, es decir en tanto humanismo primitivo.

Como se encuentra en los aportes históricos del poeta griego, el siglo VIII a. C. fue decisivo para el curso cultural que tomaría la Grecia arcaica. A raíz de ese contexto de transformación psicosocial, el uso de lo malo como referencia de la incapacidad de juicio y la falta de carácter tuvo una relación estrecha con la *paideia* griega. Aunque desde la aparición de la *Odisea*, hacia el año 800 a. C., se marcó una conexión amplia en la importancia de la formación cultural del hombre griego a través de la voz popular.

¹⁴ La versión de Luis Segalá y Estella de la *Odisea* y la *Iliada* representa un estudio de vital importancia por la fluencia métrica de la traducción del griego antiguo. La mayoría de las veces la palabra *kakía-kakós* que aparece en la edición bilingüe de G. Gual (1999) publicada por Gredos, al igual que la de Javier Pérez por editorial Abada, contienen el mismo sentido que describen Platón y Aristóteles en su relación con el bien de carácter. Un trabajo más especializado sobre Estella puede revisarse el trabajo de Francisco Sánchez (2008).

La maldad era un elemento pilar de la *formación* de la conducta, porque constituía, junto a la vida heroica, el principio de lucha; el camino para consolidar el heroísmo por medio del antagonismo valorativo era fundamental, más que la figura simbólica del héroe. Tanto las historias míticas en su sentido heroico, como las fabulas y las analogías populares tuvieron gran importancia en la construcción de la mentalidad griega, ya sea por medio de la mitología regular, las *Märchen* o las leyendas tradicionales, como lo apunta William F. Hansen (1983) en “Greek Mythology and the Study of the Ancient Greek Oral”.

Por consiguiente, el objetivo de la maldad en los periodos homéricos de la *epodé*, el sacrificio y la redención es fungir como artefacto valorativo, en la medida en que es *formadora* del espíritu griego a través del ideal de la vida heroica. Frank Brewster (1890), en *Ithaca: A study of the Homeric evidence*,¹⁵ señala los rastros ceremoniales, en vasijas de arte tradicional, de la importancia religiosa-espiritual del culto, de ahí la influencia constante del rito místico, como lo señala Karl Kerényi (2010).¹⁶ De algún modo, los sucesos descritos en 1250 a. C., a través de los hexámetros griegos o en el *pean* y el himno, son la cristalización del uso virtuoso de un artefacto como la maldad, encaminada a la enseñanza del valor de la vida, ya en su forma de mito, leyenda o cuento popular. Dicha tendencia superacional de los valores griegos sobre otras culturas fue tratada por el helenista Frederic Jabos (citado en Sears, Edwards y Felton, 1843: 320), quien apuntaba lo siguiente sobre la grandeza del pueblo griego y su *ethos*:

A través de todo el ser del griego reinaba una susceptibilidad súbita, de la que brotaba una glacial serenidad de temperamento y un agudo disfrute de la vida; sentidos agudos y agilidad de la aprehensión; un sentimiento inocente e infantil, lleno de confianza y fe, combinado con prudencia y previsión.¹⁷

Esta cualidad puede mirarse en el libro I de la *Iliada*, cuando el *aedo* propugna: “La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores”. Puede deducirse con celeridad, que la maldad como comienzo pedagógico castiga, sin embargo, su

¹⁵ Desde la primera edición de *Harvard Studies in Classical Philology*, en 1890, más de un centenar de miembros han aportado trabajos tan multifacéticos como los de Thompson, Bassett, Moore etcétera, con la finalidad de desentrañar el sentido simbólico de la terminología griega, desde su concepción de *cronos*, hasta la de *geloios*. Los trabajos del Dr. Halliwell han brindado, desde la aparición de su trabajo *Greek Laughter: A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, grandes aportaciones sobre la vida inocente del griego.

¹⁶ El gran descubrimiento de Kerényi (2010) fue interpretar el *misterión* griego en torno a una vivencia festiva, como él lo denomina, para comprender, más allá de los atisbos teológicos, la relación del griego con el arte del culto, como lo demuestra la importancia de la música en la época clásica.

¹⁷ La traducción es propia.

posterior incorporación social en el mundo de Homero permite describir que el propósito más fuerte de un comportamiento malo lleva al honor o a la deshonra. Dentro de esta dicotomía educativa, es menester precisar que hay un despliegue metodológico en los valores griegos y la forma en como la maldad incide en la conducción de la conciencia social del hombre heleno. Primero, se ratificó el uso *psicogogo* que mantuvo el término *kakía* en los orígenes del mito y su antagonismo con el término virtud.

Posterior a ello, se acotó que la transición devenía en la epopeya homérica, al buscar en los poemas líricos la vida heroica. Dicho tránsito de la lucha maldad-virtud, permitió formar una noción establecida de vida activa, que recaía en la dualidad maldad-deshonra (*aiskhrós*), de ahí que el pase epistémico de la maldad a lo bueno haya representado una controversia obligada en la cultura griega, pues se trata de la bifurcación antagónica del castigo a la virtud y de la vergüenza al honor.

En este sentido, ya sea en lo mitológico o en lo poético, la maldad tenía una labor detonante e integradora, tanto de la psicología del hombre griego, como del conductismo de la sociedad. Tiempo después jugó un papel fundamental en la tragedia griega, como un ejercicio catártico (*kátharsis*) que permitió las prácticas de purificación de lo que Entralgo describe como *miasma* (mancha). ¿Cuál es entonces la importancia de la maldad y su uso como artefacto formador de la vida heroica? Sin lugar a dudas, esta cuestión se responde considerando la imagen que el griego tenía no solo de la vida, sino de la muerte; en su caso, Homero (1991) la describió de manera magistral en un mundo bipartito, entre los horizontes de la muerte encapsulada por una bóveda y el mundo terrenal cubierto por la bóveda del cielo.

El gran poeta griego comprendía la necesidad de que la maldad de los actos humanos tuviera como semántica el sufrimiento, el castigo y el esfuerzo, porque era claro que dicho término fungía un papel decisivo en la práctica del honor en vida, pero también *post mortem*, pues en el mundo subterráneo, como lo sostiene Gallardo (1995: 215, 213), “el ser humano una vez muerto, se convierte en una especie de espectro o sombra de lo que fue en vida [además] en Homero los difuntos llevan en esa llanura una vida sombría”. Esta idea de pasar una vida en deshonra y cruzar a la muerte con la misma propició que las herramientas pedagógicas en la *paideia* griega, con términos como *kakía*, *aiskhrós*, *kinaidos*, etcétera, se integraran al problema del bien, la virtud y la justicia, con el fin de conducir la psique y formar el valor entre los helenos.

En este despliegue expuesto hasta ahora, se encuentra que el término *kakía*, como maldad, representaba una metodología antagónica y escatológica dentro de la ética griega. En otras palabras, mientras los valores positivos o de lucha (el bien, lo justo, lo bello, lo virtuoso) construían la mentalidad griega hacia una práctica *policrática*, los valores negativos o antagónicos (la maldad, la vergüenza, la debilidad, lo no viril) forjaban un conductismo humanista como juicio de eticidad.

En este contexto, la cultura griega, con la palabra *vida*, pudo identificar la necesidad de la maldad en sus dos vertientes: de carácter y de acto. Esto se aprecia en las obras de Homero, sin embargo, junto con el mundo de Hesíodo, carece de un juicio moral y religioso. No son los pecados, como lo interpreta la religión cristiana tardía, quienes sentencian al hombre hacia las sombras, pues “no son «pecadores» los que están allí encerrados, sino [...] personas que ofendieron directamente a una divinidad” (Gallardo, 1995: 215). A manera de conclusión, se puede establecer que el propósito de la maldad como artefacto formador del ideal de *vida heroica*, se devela en tiempos de Homero como un arma de transición implícita en el honor. Sin ella no sería posible la vida mortal, pues esta última requiere de lucha, sufrimiento, desgracia y esfuerzo, como lo asevera Alfonso Reyes (1995: 168):

La existencia humana, si la desvestís de sus adornos, resulta un desnudo problema. Y mientras más se desciende en los grados sociales, mientras más de cerca se considera al hombre de carne, más crudamente se descubre esta viejísima verdad: la existencia humana es una fatiga, una lucha; y el gusto de la vida es el gusto de la complicación.

No: la vida sencilla no es la vida genuinamente humana; la vida sencilla es el patrimonio de los dioses, no de nosotros.

Homero (1991: 524) ratifica la interpretación de Reyes, en el ideal de convicción de la vida guerrera al mencionar lo siguiente:

Nada se consigue con el gélido llanto, que hiela el corazón.
Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales
es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas.
Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:
uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.
A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
Pero a quien sólo da miserias lo hace objeto de toda afrenta,
y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra,
y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.

Ante esta constante tensión *paidética* entre los valores de lucha y los antagónicos expuestos en lo anterior, es claro que la maldad es un elemento esencialmente formativo. Consecuentemente, la enseñanza de los dioses que transfiguran sus actos equívocos para alcanzar virtud y honor permiten establecer que la vida guerrera o no sencilla fue el ideal perseguido por la cultura griega. Cabe acotar que los estudios de Murphy, Guinagh y Oates (1949) han señalado que la diferencia radical entre la *Iliada* y la *Odisea* es el poder simbólico con el que la *Iliada* describe la vida humana y su condición. Debido a ello, como resultado de esta indagación, se afirma que la maldad en los tiempos de Homero es una forma cultural de enseñar el valor; mientras las diferentes manifestaciones de *kakía* como instrumento formador del ideal heroico de la vida guerrera manifiestan la necesidad del actuar malvado y el poder disociativo que contiene en su interior —como lo demuestra Homero en la muerte de Casandra—, pues las acciones malvadas y perversas guiadas por la *hybris* y la falta de prudencia extienden a su vez la ignominia sobre la rectitud de la vida heroica.

Sin lugar a dudas, el mundo homérico es concluyente en cuanto a la consecuencia de una muerte manchada, en donde el inframundo es fundamental en la despersonalización del hombre como *umbra* (sombra), o la restitución del hombre que ha luchado por la esencia de su espiritualidad heroica. La maldad no restaurada como artefacto formativo, en la época de las grandes epopeyas griegas, tendía a llevar al hombre al vicio y a la muerte deshonrosa. Por tal motivo el inframundo contenía a las almas no purificadas y así permitió a la civilización helena conservar la maldad de los actos como una herramienta vitalicia de la *paideia*, de la propia conciencia, de los *malvados en general* (Gallardo, 1995). Para el lector de hoy, el problema del mal es un asunto teológico-moral, más que un ideal, como lo fuese para el pueblo griego, que basó su cultura en la concepción de que el *valor* es el regalo más alto de los dioses.

Conclusiones

Los resultados de esta investigación arrojaron dos concepciones de maldad: primero como principio *psicogogo* para alcanzar la virtud, y segundo, como artefacto *paidético* conductual para conseguir la vida heroica. La maldad como principio *psicogogo* fue empleada por los griegos para conducir la conciencia y el alma en su encuentro con la experiencia de la palabra viva de lo real

(mito) y el origen (*arché*). Mientras, el uso que se le otorgó en los tiempos de Homero, con la concepción conductista, tiene la función de formar el espíritu humano para una vida activa en la virtud, o pasiva en la deshonra.

Con ello, se establece que la relación entre *kakós* como maldad cualitativa se puede atribuir a dioses, hombres o al curso natural de las cosas del *cosmos*. El vínculo que guarda la maldad con el desarrollo espiritual y cotidiano de la vida permitió generar dos horizontes epistémicos tratados en esta investigación: 1. la maldad como valor antagónico, y 2. la maldad como principio conductual. Bajo este preludio, se encontró que el pueblo griego construyó los ideales más fuertes de su cultura a través de dos ejes: uno positivo a modo de pilares de su espíritu: lo bueno (*kalós*), lo virtuoso (*aretê*) y lo justo (*dikê*); y otro negativo, representado por la maldad (*kakía-kakós*), el deshonor (*aiskhrós*) y lo no masculino o poco viril (*kinaidós*).

Ambos horizontes de *paideia* están unidos por triadas semánticas propias de la cultura en Grecia. El lado positivo de la mentalidad helena se constituía por *poiesis* (en la figura del poeta), *politiké* (en la figura del hombre de Estado) y *sofós* (en la figura del sabio).¹⁸ Ahí la virtud regía el sentido histórico de la vida comunal, sin embargo, los estudios habituales de la antigüedad omiten el extremo negativo de la formación mental, espiritual y cultural de Grecia. Por tal razón, la presente investigación plantea a *kakós* como pilar y rector de la parte antagónica y *paidética* en los ideales del mundo griego; en donde el deshonor, la desgracia y el sufrimiento fungían un papel dialéctico y potente en la construcción de la vida de un pueblo que dominó, a través de su ser, el *arte de vivir*.

Para finalizar, intencionalmente se dejaron aparte las consideraciones sobre *el mal* dentro de las cosmogonías y mitos de otras culturas, por considerar que abarcarlos aquí, resulta por demás imposible. Por ello, se remite al lector al estudio de los aportes pluriculturales sobre *el mal* en las contribuciones vertidas por el profesor Andrew P. Chignell (2019) en su obra *Evil: A History*.

¹⁸ Véase apartado 2.

Referencias

- Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Adkins, A. W. H. (1977) "Callinus 1 and Tyrtaeus 10 as Poetry". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 81, pp. 59-87.
- Albaladejo, V. M. (2006). *Los griegos*. México: Edimat.
- Boot, T. (2007). *Genealogía de los dioses. Héroes y dioses en la antigua Grecia*. La Plata: Terramar.
- Brewster, F. (1890). *Ithaca: A study of the Homeric evidence*. Delhi: Isha Books.
- Brown, N. (1953). *Introduction to Hesiod: Theogony*. Nueva York: Liberal Arts Press.
- Burket, W. (2011). *El origen salvaje*. Barcelona: Acantilado.
- Caldwell, R. (1987). *Hesiod's Theogony*. Massachusetts: Focus Classical Library.
- Calef, S. y A. R. Simkins (2009). "Women, Gender, and Religion". *Journal of Religion & Society*, vol. 5, pp. 1-5.
- Carson, A. (1995). *Glass, Irony and God*. New York: A New Direction Book.
- Chignell, A. P. (2019). *Evil: A History*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cornford, F. M. (1974). *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel.
- Duruy, V. (1884). *Compendio de historia antigua*. París: Hachette.
- Espinosa de los Monteros, Thomas. (1576). *Heroicos hechos, y vidas de varones ilustres, así Griegos como Romanos*. París: Francisco de Prado.
- Espinosa, D. (2007). "La educación griega y sus fuentes: aproximación a las épocas clásicas y helenísticas en Atenas". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 19-20, págs. 117-134
- García Gual, C. (2003). *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI.
- Gallardo López, M. D. (1995). *Manual de mitología clásica*. Madrid: Ediciones clásicas.
- Girard, P. (1891). *L'éducation Athénienne*. Londres: Forgotten books.

- Guthrie, K. C. W. (2010). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- Forrest, W. G. (1988). *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.* Madrid: Akal.
- Hansen, F. William. (1983). "Greek Mythology and Study of the Ancient Greek Oral Story". *Journal of Folklore Research*, vol. 20, no. 2/3, pp. 101-112.
- Hesíodo (1978). *Obras y Fragmentos* (trad. A. Pérez Jiménez). Madrid: Gredos.
- Homero (1991). *Ilíada* (trad. C. Emilio Güemes). Madrid: Gredos.
- Homero (2015). *Odisea* (trad. J. M. Pabón). Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (2011). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- Jameson, M. H. (2014). *Cults and Rites in Ancient Greece*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Kerenyi, K. (2009). *El médico divino I*. México: Sexto piso.
- Kerenyi, K. (2010). *Misterios de los Cabiros III*. Madrid: Sexto piso.
- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield (2008). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Koutsantoni, D. (2005). "Greek Cultural Characteristics and Academic Writing". *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 23, pp. 97-138.
- Long, A. (1970). "Morals and Values in Homer". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, pp. 121-139.
- Laín, P. (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Liddell, G. H. y R. Scott (1901). *A Greek-English Lexicón*. New York: Harper & Brothers.
- Llanos, A. (1968). *Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V*. Buenos Aires: Juárez.
- Mahaffy, J. P. (1874). *Social life in Greece. From Homer to Menander*. Londres: Macmillan and Co.
- Maritain, J. (1967). *Y dios permite el mal*. Madrid: Guadarrama.
- Mossé, C. (1987). *Historia de una democracia. Atenas*. Madrid: Akal.
- Murphy, C.T., K. Guinagh y W. J. Oates (1949). *Greek and Roman Classics in Translation*. New York: Longmans, Green and Co.

- Nestle, W. (2010). *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel.
- Norwood, G. (1920). *Greek Tragedy*. London: Methuen & Co.
- Otto, W. (2007). *Teofanía*. México: Sexto piso.
- Platón (2008). *Diálogos: Obra completa en IX vols.* Madrid: Gredos.
- Persson, N. M. (1956). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.
- Powell, B. (1998). *Classical Myth*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- Powell, B. (2009). *Classical Myth*, New Jersey: Prentice Hall Upper Saddle River.
- Radau, H. (1873). *The Creation-Story of Genesis I. A sumerian Theogony and Cosmogony*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Reyes, A. (1995). *Obras Completas: El Hombre desnudo*. México: FCE.
- Robinson, D. (1911). *The life of the ancient Greek*. *The Johns Hopkins University Press*, vol. 5, núm. 8, pp. 58-61.
- Rosen, R. M. e I. Sluiter (2003). *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*. Boston: Brill.
- Ruppel, A. (2019). *Kakology: A Study of Some Evil Words*. En Chignell, A. P. (ed.), *Evil: A History* (pp. 43-59). Reino Unido: Oxford University Press.
- Sánchez, F. (2008). "Luis Segalá y Estalella: cien años de *Ilíada* castellana". *Baética. Estudios de Arte, Geografía e historia*, núm. 30, págs. 189-202
- Schliemann, H. (1875). *Troy and its remains*. Londres: William Clowes and Sons.
- Sears, B., B. Edwards y C. Felton (1843). *Classical Studies: Essays on Ancient Literature and Art*. Boston: Goulds, Kendall and Lincoln.
- Smith, W. (1849). *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Londres: Taylor and Walton.
- Steward, C. (1991). *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Stewart, C. (2014). "The symbolism of the *Exotiká*". *Semiotic Review*, núm. 2, junio, pp. 1-36.
- Vernant, J. (1995). *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial.

Vilchez, M. (2005). "El poder en Hesíodo. Estudio léxico y semántico". *Emérita. Revista de lingüística y filología clásica*, vol. 73, pp. 1-143.

Winspear, A. D. y E. L. Minar Jr. (1943). "Athenian Democracy: Further Comments". *Science & Society*, vol. 7, núm. 2, pp. 168-174.

Ricardo Quiroz Rodríguez: estudió la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma del Estado de México; cursó la Maestría en Humanidades en la misma Casa de Estudios. Ha publicado artículos en la revista *La Rueda de Ixión*, un capítulo de libro de *El Hombre, ser de vivencias e ideales: trazos alrededor de la obra de Mijaíl Malishev*, y ha fungido como profesor interino de la Facultad de Humanidades de la Uaeméx.