

2 00467



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA ENVIDIA COMO CAUSA DE CAMBIOS POLITICOS Y SOCIALES EN LA GRECIA DE LOS SIGLOS VIII AL IV A.C.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS POLITICOS Y SOCIALES
P R E S E N T A :
JORGE FEDERICO MARQUEZ MUÑOZ

TUTORA: DRA. LOURDES QUINTANILLA OBREGON



30/1/01

CD. UNIVERSITARIA MEXICO INVIERNO DE 2001



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA ENVIDIA COMO CAUSA DE CAMBIOS POLÍTICOS
Y SOCIALES EN LA GRECIA DE LOS SIGLOS VIII AL
IV A.C.

Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Políticos
y Sociales presentada por: Jorge Federico Márquez Muñoz

Tutora: Dra. Lourdes Quintanilla Obregón

UNAM, México, 2001

INTRODUCCIÓN

El hombre nunca está solo. Mira al otro y aprende lo positivo y lo atroz. La manera en que 've y es visto' determina su relación consigo mismo y con los demás. La envidia surge de una forma de mirar tal y como lo indica su raíz etimológica, *in-video*, 'mirar torcidamente'. La posibilidad de envidiar comienza en el momento en el que un hombre observa a otro. Rousseau decía que sin la presencia del otro no hay 'miradas envidiosas'.

El ser humano es afectivo y racional a un tiempo. La 'prudencia', valor político por excelencia, significa conocer, tanto las 'razones' como las 'pasiones'. Quien ignora los sentimientos de sus semejantes tropezará con ellos; quien los conoce, sabrá sacarles provecho. El tema de la manipulación de las emociones no es novedoso; la antropología y la sociología nos han enseñado que odiar a la tribu enemiga contribuye a la cohesión del grupo; crear un chivo expiatorio fortalece las instituciones...

Los sentimientos y las pasiones permean al ser humano desde sus orígenes. En la *Biblia*, después de la lujuria aparecen los hermanos enemigos. Tras 'la caída', el primer asesinato es originado por la envidia. La envidia es omnipresente en la 'psicología de las masas', en las relaciones entre 'masa y poder' y en las guerras étnicas suscitadas por 'el narcisismo de las pequeñas diferencias'.

Maquiavelo, en sus *Discorsi*, habló de la naturaleza malvada y envidiosa de los hombres (1, 8). La ingratitud es causada por la envidia (1, 29). El pernicioso sentimiento aparece en las obras del florentino al considerar la propiedad, las repúblicas viciosas, la competencia política. Francis Bacon consideraba que la envidia y el amor eran las dos afecciones más fascinantes que puede padecer un ser humano. Thomas Hobbes afirmó que la única posibilidad de escapar de las pasiones era la indiferencia, pero ésta, sólo "está al alcance de los muertos" (*Leviatán*, cap. VIII). Sabía muy bien que para comprender a la sociedad y al Estado, necesitaba analizar la 'naturaleza humana', y ésta es pasional y deseosa; sabía que

‘censurar algunos deseos’ entraña un medio básico de convivencia, sobre todo, porque ayuda a controlar la envidia. A esto se refiere cuando habla del ‘deseo de riqueza’: “se le censura porque los hombres que luchan por obtenerla ven con desagrado que otros si la obtienen” (cfr. *Ibid.* cap. VI)

En el siglo de las luces Voltaire le dedicó a la envidia un artículo en su *Diccionario de Filosofía* y en el XIX Tocqueville vio con claridad la relación entre envidia e igualitarismo. Ya en la *Introducción* de su *Democracia en América* afirmó.

“la división de las fortunas ha disminuido la distancia que separaba al pobre del rico; pero, al acercarse, parecen haber encontrado razones nuevas para odiarse, y lanzando uno sobre otro miradas llenas de terror y envidia, se repelen mutuamente en el poder” (1835, p. 37).

Más tarde, Arthur Schopenhauer planteó la envidia como una de las formas básicas de las relaciones interhumanas:

“Nada es tan implacable y cruel como la envidia; sin embargo, suscitarla constituye uno de nuestros empeños principales, por no decir el más constante”.

A pesar de que el tema de la envidia ha sido tocado por diversos autores, los estudios dedicados específicamente a ella y a su papel en los cambios políticos y sociales son escasos a pesar de la recomendación de uno de los más brillantes alumnos de Schopenhauer

“Todos los tipos de pasiones tienen que ser examinados uno por uno y analizados uno por uno, a través de los tiempos y de los pueblos, grandes y pequeños” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*)

El mismo filósofo hizo un reclamo a sus contemporáneos.

“Todo aquello que ha dado color a nuestra existencia no tiene hasta ahora una historia ¿dónde hay una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad y de la crueldad?”.

En las últimas décadas diversos autores se han ocupado de la envidia. Sin embargo, falta mucho por hacerse.

Los clásicos, al tratar cuestiones sociales y políticas se han referido, en innumerables ocasiones, a la cuestión de la envidia. La cándida idea de pensar la sociedad sin tomar en cuenta las pasiones les ha sido ajena. Ellos sabían que la política implica relaciones definidas entre los hombres, orientadas por la exigencia de responder a cuestiones que ponen en juego la suerte común. Por lo mismo, buscaron la huella de la política en los hechos, los actos, pero también en las relaciones y las representaciones. Las pasiones conforman al hombre y afectan sus relaciones con los demás, los clásicos de la filosofía política sabían que estudiaban una forma de sociedad, la polis y en donde los individuos se reconocen los unos a los otros como seres racionales, pero también afectivos.

La Grecia antigua se ha convertido en un modelo para pensar lo político, allí surgió la polis. Estudiar a los griegos es, en cierta forma, estudiarnos a nosotros mismos pues “el que estudia las cosas de ahora y las antiguas conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y las mismas pasiones” (Maquiavelo, *Discursos*, XXXIX).

Si bien es cierto que los griegos no han tenido una influencia directa en la organización social contemporánea, se han convertido en el espejo inevitable de nuestra visión del

mundo. Al estudiarlos nos reconocemos. No olvidemos que fue así como Louis Dumont¹, en su magnífico ensayo sobre la India, por comparación con el mundo moderno, reconoció la importancia social del individualismo.

El camino que aquí he comenzado encuentra sus principales trazos en *La Ciudad Antigua* de Fustel de Coulanges², quien en el siglo XIX mostró la importancia de las ‘creencias religiosas’ en la antigüedad. A él le debo mi comprensión general de la antigua Grecia. Recorro asimismo a Marcel Detienne³, Jean Pierre Vernant⁴, Martha Nussbaum⁵, Ruth Padel⁶, Paul Veyne⁷, Carlos García Gual⁸ y Roberto Calasso⁹. quienes, a la luz de investigaciones recientes, han afinado algunas interpretaciones de de Coulanges Pero, ninguno de estos autores habla específicamente de la envidia entre los griegos. Por ello utilizo otras fuentes: libros clásicos¹⁰, y libros especializados entre los que destacan *Los*

¹ Louis Dumont, sociólogo francés famoso por dos libros *Homo hierarchicus* y *Homo Aequalis*. El primero es un estudio sobre una sociedad holista y el segundo sobre una individualista. Además del individualismo social Dumont ha realizado estudios sobre el ‘individualismo metodológico’.

Es considerado como el continuador de la obra de EHe Halévy sobre la invención moderna del ‘homo economicus’ y de Karí Polanyi sobre el ‘economicismo’.

² Fustel de Coulanges, historiador francés del siglo XIX. Dirigió las excavaciones de la ciudad de Quíos. Escribió un famoso texto sobre Grecia y Roma titulado *La Ciudad Antigua*. Este libro ha servido, hasta la actualidad, como ejemplo de la ‘imparcialidad’ que todo historiador debe buscar.

³ Marcel Detienne, helenista francés que ha colaborado con el célebre Jean-Pierre Vernant en diversos libros. Su textos más famosos son: *Los Maestros de Verdad*, *El Jardín de Adonis*, *La Invención de la Mitología* y *Dionisio a Cielo Abierto*.

⁴ J. P. Vernant, quizás el helenista francés más reconocida en la actualidad. Prácticamente ha tratado cualquier aspecto de la Grecia antigua. Ha estudiado como concebían los griegos la mirada, la filosofía, la muerte, la vida en comunidad, los espejos, los mitos. .

⁵ Martha Nussbaum, filósofa que ha dedicado algunos de sus más importantes libros a la ética griega. Son reconocidos sus ensayos sobre Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y los escépticos.

⁶ Ruth Padel, filóloga y poetisa norteamericana. Famosa por sus estudios sobre las Tragedias *In and out of the mind* y *Whom Gods destroy*.

⁷ Paul Veyne, historiador francés que ha escrito libros controvertidos sobre Grecia y Roma. Algunos de los más destacados son: *Pan y Circo* y *¿Creían los Griegos en sus mitos?*

⁸ Carlos García Gual, filólogo español. Famoso por sus textos sobre Grecia, la Edad Media y los mitos. Ha realizado traducciones de textos clásicos.

⁹ Roberto Calasso, escritor polifacético y director de la editorial Adelphi. De su complejísima obra únicamente utilizaremos el texto *Las Bodas de Cadmo y Harmonía*. Es un texto erudito sobre las costumbres y los mitos de los griegos.

¹⁰ Reviso las versiones del *Perseus Project*, que destacan por la calidad de sus traducciones.

Griegos y lo Irracional de E. R. Dodds¹¹ y a *La Envidia y los Griegos* de Peter Walcot¹². Estos dos textos recopilan y superan los estudios previos¹³ sobre la envidia en Grecia.

Entre los griegos de los siglos VIII al IV a C envidia se llamaba *Phthonos*. La palabra se refería tanto a un sustantivo como a un adjetivo. *Phthonos* era un dios y un daemónio, pero también un sentimiento y una pasión. Estar invadido por él, padecerlo, era “sentirse mal por el bien del otro”.

Existían otras palabras para hacer referencia al *pathos* de la envidia. En ocasiones *zelos* y *homoios* fueron usados para describirla. Lo mismo sucedía cuando se describía al dios Envidia. Pero, no sólo *Phthonos*, también *Eris*¹⁴ y *Némesis*¹⁵ eran los dioses que representaban esta pasión. Sus contrarios eran. justa indignación (Aristóteles, *Euca Eudaimonia*, 1234a), generosidad (Aristóteles, *La Política*, 1313a) y premios de la virtud (Platón, *Las Leyes*, 731d-732b). De tal suerte que, las características de la envidia son: injusta indignación, tacañería y vicio

De la Grecia homérica al siglo VI a.C. envidia significaba malestar por el bien ajeno. Un siglo más tarde se convirtió en: sentir tristeza por el bien del otro y placer por su desgracia. De ser simplemente un ‘mal’ se convirtió en un ‘vicio’: algo que provoca placer pero que moralmente es reprobable.

¹¹ E. R. Dodds, escoliasta clásico que ha escrito libros sobre el mundo helenístico y el cristianismo primitivo. Su texto más exitoso es *Los griegos y lo irracional*. Destacan también sus comentarios a los neoplatónicos, *Gorgias* de Platón y a algunas obras de Eurípides.

¹² Helenista inglés cuyo trabajo sobre la envidia en Grecia se convirtió en un clásico. Su texto posee una bibliografía extensa sobre el tema.

¹³ Me refiero principalmente a los textos de S. Ranulf, (*The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Copenhague 1933) y U. von Wilamowitz-Moellendorf (*Las Creencias Religiosas de los Griegos*, 1931, Berlín).

¹⁴ *Eris*, diosa de la discordia y las riñas, hermana de *Nyx* y *Ares*, de quien también es amante. Se le recuerda por alentar la guerra de Troya.

¹⁵ *Némesis*, diosa de la desaprobación indignante que los dioses sienten por los excesos de los hombres. Se le representaba similar a *Artemisa*, como una diosa salvaje.

En los diccionarios actuales comprobamos que celos y envidia no son sinónimos. El *Oxford English Dictionary* y *Le Littré* se atienen a la diferencia cartesiana: “el fundamento de la envidia está en la perversidad de la naturaleza que nos hace entristecer por el bien del prójimo; y los celos son una especie de temor que nos agita al pensar que podemos perder un bien poseído”. El envidioso sería el desposeído que odia al poseedor y el celoso el poseedor que teme al desposeído. Sin embargo, esta distinción no la encontramos en Grecia. Celos y envidia se confunden; los envidiosos son al mismo tiempo ‘los temerosos a perder’ sus privilegios y los que ‘desean el mal al afortunado’. Y los celosos los que ‘se molestan del bien del otro’ y los que ‘temen perder sus beneficios’ (cfr. Walcot, 1978, p. 19; Homero, *Odisea*, 5,118; Platón, *Las Leyes*, 679b-c; Plutarco, *Moralia*, 86c).

¿Sentimos envidia de todos los demás? No, somos selectivos. El psicólogo y filósofo Harold Boris¹⁶ habla de la ‘mirada discriminatoria’; no todo lo que está a nuestro alrededor nos llama la atención o es objeto de nuestro deseo; y obviamente no todo lo que deseamos nos hace envidiosos (cfr. Boris, 1994, p. 99 y sigs.).

El criterio que llevaba a los griegos a sentir envidia era, fundamentalmente, el sentimiento de ‘competencia’ en ámbitos que se consideraban favorables. Competían con algunos de sus iguales; es revelador lo que el historiador Douglas Lummis¹⁷ encontró acerca del uso que Aristóteles le daba a la palabra *homoios*: en algunos pasajes significa ‘igualdad’ y en otros ‘envidia’. (cfr. Lummis, 1992, p. 95). Competían con quienes poseían los mismos objetivos que ellos y sentían envidia de los que obtenían mejores resultados. La situación es la siguiente: dos individuos tienen el mismo objetivo y hacen lo posible por obtenerlo, pero sólo uno lo obtiene, quien ha fallado siente envidia. La buena fortuna de uno convierte en envidioso al otro.

Se le relaciona con la ‘envidia de los dioses’ porque castigaba a quienes pretendían emular a las deidades

¹⁶ H. Boris, Profesor de la Facultad de Psicología del Departamento de Psiquiatría de la Escuela de Medicina de Harvard, cuyos libros más vendidos son: *Passions on the mind* y *Envy*

¹⁷ Douglas Lummis, historiador norteamericano famoso por sus estudios sobre el igualitarismo, entre los que destaca *Radical Democracy*.

A partir de 'cómo nos definimos', 'quienes creemos ser', y 'cuales son nuestros objetivos' sabemos quienes son nuestros iguales y competidores; es decir, mediante nuestra propia percepción. La igualdad es una cuestión de distancias, no sólo físicas sino también simbólicas. Estar 'cerca' del otro nos abre la posibilidad de competir con él; pero este 'cerca', no siempre lo podemos medir en metros y centímetros. La lejanía o cercanía es relativa. Las distancias las pone la cultura, la sociedad y el propio individuo.

Las sociedades pueden crear enormes distancias entre grupos sociales aún cuando éstas conviven en espacios reducidos. Los modales, la ropa, los tatuajes, los bienes materiales... distancian. A veces, las sociedades acercan simbólicamente a individuos que están físicamente lejanos.

La distancia, en relación con la envidia, puede clasificarse en: (1) aquella que la provoca y (2) aquella que la evita o la atenúa. A la primera la denomino 'distancia de envidia' y a la segunda 'sana distancia'. Aquella genera competencia y ésta a su vez puede atraer a la envidia; sana distancia es la que propicia el sentimiento de (1) admiración y amistad; (2) aquella distancia física que no me permite ver al otro ni a sus bienes; (3) y la que a pesar de que me permite verlo me lo presenta como diferente –este efecto se crea con las nociones de jerarquía y destino-. En pocas palabras 'sana distancia' es aquella que no permite envidiar al otro, ya sea por su ausencia o por la asimilación de sus diferencias como algo que no provoca dolor.

Esta investigación trata de la envidia tal y como se presentó la envidia en la Grecia de los siglos VIII al IV a.C. Cuenta tres historias paralelas: (1) la de las representaciones que los griegos se hacían de la envidia; (2) la de los medios que usaban para combatirla o atenuarla y (3) la de sus causas y consecuencias socio-políticas.

Se basa en las hipótesis siguientes:

- (a) La definición de envidia entre los griegos de los siglos VIII al IV a. C. no cambia.
- (b) En la medida en que se modifica la concepción de la religión y de la polis en la Grecia del siglo VI a.C. la envidia de los dioses se convierte en la de las comunidades; ya en el siglo V a.C., se transforma en la de los individuos.
- (c) Entre los siglos VIII y IV los griegos veían en ‘la envidia y en sus formas de combatirla’, un motor de cambios sociales y políticos, establecían la siguiente relación: a mayor control sobre la envidia mayor estabilidad social.
- (d) Los medios para luchar contra la envidia fueron meramente religiosos entre los siglos VIII al VI.
- (e) Entre los siglos VI al IV los medios para luchar contra la envidia fueron religiosos, políticos y morales.

El trabajo está dividido en once capítulos. El primero describe la idea general que los griegos tuvieron del cosmos, gracias a ella podemos comprender como pretendían atenuar la envidia terrenal (capítulo 1); y como concebían y buscaban evitar la envidia de los dioses (capítulo 2). Los capítulos tres y cuatro tratan el papel de la envidia en el desarrollo histórico de las ciudades. Vemos dos movimientos paralelos: el paso de formas religiosas a políticas para controlar la envidia; y de la envidia de los dioses a la de las comunidades. Igualmente se establece la relación: a mayor control de la envidia mayor estabilidad social y la influencia de esta pasión en los cambios socio-políticos.

El capítulo cinco hace referencia a la más trágica ‘riña de hermanos’ vivida en la Grecia antigua: la Guerra del Peloponeso; ruptura histórica que lleva hacia una nueva idea del cosmos (capítulo 6) que influencia la moral (capítulo 8) y las tragedias (capítulo 9), en donde se presentan nuevas formas para luchar contra la envidia. En los capítulos ocho y nueve revisamos la transformación de la envidia de las comunidades a la de los individuos.

El capítulo siete está dedicado a Aristóteles, quien se ocupa de la envidia y advierte sus devastadores efectos. En el marco de la nueva idea del cosmos la dominación macedonia

impone un nuevo orden político, lo que obliga a crear nuevas medidas para controlar a phthonos (capítulo 10). Sin embargo, este orden convive con los antiguos medios que ahora se manifiestan en sectas de renunciantes y utopistas; a ambas, les preocupa la cuestión de la envidia e inventan formas para luchar contra ella (capítulo 11).

1.EL COSMOS

Según Jean-Pierre Vernant (1987) en el siglo VIII a.C., tres factores determinaron la vida de los griegos. 1) la instauración de las ciudades en una urbe, es decir, en un templo en donde varias tribus se congregaban para ciertos cultos; 2) el enorme crecimiento demográfico; 3) y el hecho de que las ciudades, que contaban con el ejército de las tribus que las integraban, se sintieron poderosas y decidieron hacerle la guerra a otras polis.

El excedente de hombres en poco espacio y el sentimiento de grandeza provocaron que las urbes se vieron envueltas en continuas guerras. Todo sucedió en el mismo momento en el que los griegos rindieron culto a los olímpicos¹⁸. Recordemos que Homero les canta ya en el siglo IX, y que sus relatos eran la ‘fuente explicativa’ más importante entre los griegos de los siglos VIII al VI a.C , aunque ya en este último siglo comenzaron a ser cuestionados. (Detienne, cap 2, 1985).

1.1.Los Olímpicos y la envidia entre las polis

Entre los siglos VIII y IV a.C los griegos, además de sus mitologías locales -familiares, tribales y de fraternias- veneraron a los olímpicos. Sin importar la polis, los infantes aprendían sus historias y comenzaban a hablar al tiempo que las escuchaban y que han llegado hasta nosotros gracias a Homero. Prácticamente todos conocían y veneraban a los dioses del Olimpo. Sin embargo, no en todas las ciudades se alababa con la misma vehemencia. Algunos se convirtieron en patronos de diversas ciudades. Se contaba que en un tiempo mítico se habían repartido las ciudades en las que cada cual recibiría honores.

¹⁸ Dioses olímpicos: Zeus, Hera, Poseidón, Hades, Hestia, Atenea, Ares, Apolo, Artemisa, Afrodita, Hermes y Hefesto. Se les denomina así porque Zeus, el dios supremo, tenía su morada en el Monte Olimpo y ahí se reunían para deliberar.

“De hecho, hacía algún tiempo que entre los olímpicos no era un secreto el interés que sentían por las ciudades de sus protegidos. En la cumbre se hablaba de ello abiertamente e incluso a gritos. Cuando Hera furiosa quiere franquear las puertas de Troya y devorar a Príamo, a los hijos de éste, a todos los troyanos y a cualquier ser vivo, Zeus amenaza: ‘Cuando yo quiera destruir alguna ciudad donde vivan amigos tuyos, no reprimas mi cólera y déjame orar’. Y Hera le contesta: ‘Tres son las ciudades que más quiero, Argos, Esparta y Micenas, la de anchas calles, destrúyelas cuando las aborrezca tu corazón y no las defenderé’ ” (M. Detienne y G. Sissa, 1991, p. 190).

Hades, Zeus y Poseidón se repartieron el mundo. Para el primero fueron las tinieblas sombrías del reino de los muertos, para Poseidón el mar y para el dios del trueno el cielo. Pero la Tierra y el alto Olimpo quedaron como propiedad de todos los dioses. Esto produjo diversos combates, de hecho, Poseidón, Hera y Atenea pelearon por las tierras cultivadas. Según los griegos los dioses del Olimpo habían elegido en qué ciudades se les debía rendir culto y eligían a la gente que iba a habitar en tal o cual sitio; decidían, asimismo, que tribus iban a fundar la ciudad.

“Con los olímpicos (...) los inventores de las ciudades van a fabricar dioses ciudadanos, divinidades llamadas políades, que regentean el panteón de una ciudad, dioses estrechamente implicados en lo cotidiano de la vida social y política (...). En Grecia todos conocen a los olímpicos (...) y gracias a ellos existe en toda la Hélade un saber compartido de las ‘formas del Olimpo’ en el sentido de formas estructurales del mundo de los dioses. Este saber se organiza en torno a dos cosas esenciales que circulan en la cultura del siglo VIII (...). La primera de estas proposiciones es: ‘Todos ofrecen sacrificios a los sempiternos dioses, quienes a unos quienes a otros’. En segundo lugar, (...) ‘cada uno de los dioses ha recibido una tarea, una erga, un área de acción’ ” (Ibid, p. 198).

Aunque los griegos de las diferentes polis compartían mitología, los dioses tenían sus favoritas. Así, las guerras entre ciudades lo eran también entre ellos. Los olímpicos venerados en cada polis ayudaban a sus ciudadanos en las batallas

“En la lucha, dioses y ciudadanos se sostenían recíprocamente, y cuando se vencía era porque todos habían cumplido con su deber. Al contrario, si se era vencido se culpaba a los dioses por la derrota, se les recriminaba haber cumplido mal su deber como defensores de la ciudad; se llegaba entonces hasta a derribar sus altares y arrojar piedras en sus templos (...). Si una ciudad era vencida se creía que sus dioses eran vencidos con ella. Si una ciudad era tomada y asaltada, sus dioses quedaban cautivos” (De Coulanges, 1996, III, VI).

Para tomar la polis, había que cometer un sacrilegio: robarse a los dioses de la ciudad. Hacer esto era actuar como Diómedes y Ulises cuando sustrajeron de Troya el Paladio de Atenea; era actuar como un héroe

Lo más venerado para una familia, una fratria o una tribu, eran sus tumbas y su fuego, no sus dioses. Cuando el dominio de la ciudad comenzó a erigirse sobre las antiguas instituciones, los dioses adquirieron relevancia. Por mandato divino, por cuestiones demográficas o por ambiciones de los gobernantes, la guerra entre las ciudades se convirtió en una situación normal que trajo la novedosa práctica del robo de dioses. El odio constante y el deseo de afirmación de una ciudad sobre otra no pudo usar medios más eficaces

Dado el crecimiento continuo de las polis, -que no sólo contaban con un área urbana, sino también con un pedazo de tierras al exterior de la ciudad- chocaron entre sí: las fronteras de una polis pronto se confundieron con las de la siguiente y esto trajo más conflictos. Los límites estaban marcadas por tumbas. Las de los héroes señalaban en donde comenzaban los dominios de una ciudad y empezaba el caos -el mundo salvaje- o bien, los dominios de

otra ciudad –lugares en donde generalmente se podía esperar hospitalidad-. El terreno silvestre cada vez fue menor y las fronteras de las polis disminuían. Al ser las tumbas de los héroes también un envidiable tesoro para cada polis, éstas fueron saqueadas y tomadas por otras. Al encontrarse las fronteras de una polis con las de otra, cada una las reclamaba como suyas; con ello buscaban expandir su territorio y apoderarse de aquellas.

Todo esto provocó varias guerras en donde hombres y dioses se enfrentaron sin cesar. Entre los pueblos el odio y la envidia afloraron. La guerra hizo esclavos a unos y amos a otros; dejó sin tumbas a unos y con demasiadas tumbas a otros; sin dioses o con muchos dioses; con tierras y sin ellas.

De las costumbres guerreras se derivaron varias cosas relacionadas con la envidia. En primer lugar, a los dioses del Olimpo no les simpatizaba que los hombres, por sí mismos, obtuvieran importantes logros militares. Por ejemplo, cuando Ajax, antes de la batalla de Troya rechazó la ayuda de Atenea, intentó llevar en sí una gloria que no le pertenecía; así, le usurpó su gloria a los dioses.

Las soberbias palabras de Ajax ante su padre -“Padre, ayudado de dioses, aun el que nada es, puede alcanzar triunfos; pero yo cierto estoy que aun sin ellos he de conquistar tal gloria”- nada fueron junto a su trato directo con Atenea: “Reina, vete a asistir a otros argivos, que por aquí no ha de romperse el frente” (Sófocles, *Ajax*).

“No quiso Ajax aceptar la asistencia ofrecida. Creyó poderse elevar hasta donde los mortales no tienen acceso (...). El exceso de Ajax consiste en negar la parte de riesgo y azar -la parte precisamente de la intervención divina. El resentimiento de Atenea, su cólera, han aguardado su hora oportuna. Hora en que la diosa puede a un mismo tiempo llevar a cabo su venganza contra Ajax y manifestar su poder protector garantizando la salvación de Ulises y de los Atridas (. .). No quiso Ajax aceptar el

semblante auxiliador de la intervención divina: hele ahora condenado a padecer su semblante perseguidor” (J. Starobinski, 1975, pp. 25 y 26).

Al rechazar la protección divina, Ajax fue condenado. Al buscar la gloria de los dioses anticipa su caída final: Atenea salva a sus rivales y a él lo ciega. Ajax, creyendo encontrar a sus enemigos los ataca, pero Atenea en realidad mata a un indefenso rebaño... Ajax recupera la razón, la cólera se ha ido y se encuentra ante sí mismo y su error: matar al ganado creyendo haber matado a sus rivales. Se avergüenza por el desatino de su acción y decide suicidarse. La *hubris*¹⁹ ha quedado atrás y, tras su muerte, está listo para reconciliarse con el cosmos, con los dioses, y con su comunidad:

“Mediante el ceremonial, el grupo familiar restablece el orden, y el fuego y el agua cumplirán su sagrada función: nuevamente adquiere sentido el universo. Los funerales devolverán a la comunidad a aquel que orgullosamente se había separado” (Ibid, 1975, p. 46).

Ajax es el hombre que debe morir porque ha tenido la mala idea de ir más allá de su condición humana, ha decidido soportar el peso de lo sagrado sobre sus hombros.

Para no sufrir el destino de Ajax los hombres hacían reverencia a sus dioses en la guerra. Llevaban sus estatuas a las campañas militares, realizaban ritos antes de la batalla, esperaban la señal divina para comenzar el combate, agradecían con sacrificios el éxito y culpaban a los dioses por el fracaso.

El soldado griego estaba atento a no provocar la envidia de los dioses de la que hablaba Homero. El poeta habló de grandes criminales que habían intentado usurpar lo que pertenecía a los dioses. Meneleo afirma en la *Odisea* que ningún hombre debe competir

¹⁹ Hubris o Hybris, arrogancia o presunción que sugiere ignorar con impiedad los límites de la acción humana determinados por el cosmos.

con Zeus, pues “su hogar y sus posesiones son inmortales”. No olvidemos que la ausencia de competencia anula los sentimientos de envidia. El hombre homérico está consciente de que hay un abismo entre él y los dioses; sabe que emularlos atrae su envidia, y ésta a Némesis.

En la Grecia homérica sobre todo “se localiza a la envidia diciendo de ella que es un daemonio” (Ibid, p. 47) que ataca a los hombres que padecen *hubris*. No olvidemos que para Homero daemonios y dioses son una misma cosa. Hesiodo hizo una distinción entre las diferentes clases de seres divinos. De acuerdo a su jerarquía eran: dioses, daemonios, héroes y muertos (cfr. Vernant, 1987, p. 108)

Que Homero ignorara la distinción hecha por Hesiodo fue motivo de escándalo para Plutarco: “parece usar ambos nombres indiferentemente, y a veces llama a los dioses daemonios” (Plutarco, *El ocaso de los oráculos*, 415a-b). La indistinción homérica

“impide descargar sobre los *daemonios* las acciones tenebrosas de los dioses e impide la concepción de una escala del ser donde, a través de purificaciones sucesivas, se pueda ascender a lo divino o lo divino pueda ordenadamente descender al hombre” (Calasso, 1994, p. 248).

Pero Homero no sólo no distingue entre dioses y daemonios, tampoco considera diferentes a los hombres de los héroes. “Para él decir ‘héroe’ es como decir genéricamente ‘hombre’ ” (Ibid, p. 249).

La envidia de los dioses atemorizaba aún a los más valientes. Los cantos homéricos, ampliamente difundidos en forma oral, hablaban de castigos ejemplares que los hombres recibían por dejarse invadir de *hubris*.

En segundo lugar, la actividad guerrera de las polis trajo como una de sus consecuencias el incremento de esclavos y esclavas; éstas se volvieron un lujo envidiable. Los esclavos de esta época envidiaban a sus amos en tanto habían sido hombres libres y veían a aquéllos aún gozar de su libertad. Además, en ocasiones los esclavos eran degradados. Por otra parte, los amos les permitían ingresar a su religión. Unos y otros estrechaban un vínculo sagrado; y el odio se convertía en respeto y temor sacros. Así, el esclavo, además de envidia y odio, veía en su amo un sacerdote al que admiraba.

Los amos se envidiaban entre sí por sus esclavos, y sobre todo, por sus esclavas.

“En una atmósfera de feroz competencia entre los hombres, las mujeres eran vistas (...) como propiedades -premios en la contiendas y despojos en las conquistas- y la dominación ejercida sobre ellas incrementaba el prestigio de los machos (...). En el sentido de la conquista, era una medida extra de prestigio para un guerrero el poseer una esclava que fuese antes esposa o hija de un hombre de alta posición” (S. Pomeroy, 1990, p. 40).

En algunos casos las mujeres eran vendidas como esclavas o concubinas. Hay motivos para creer que entre las esposas legítimas y las concubinas había pocas relaciones de envidia. Las segundas reconocían la autoridad de las primeras. Las hijas surgidas de las relaciones entre las concubinas y los esposos eran generalmente desconocidas por los amos; se decía que una divinidad las había embarazado. Los vástagos ilegítimos no disputaban sus privilegios a los legítimos aunque los primeros pudieran ser hijos de la unión de un dios con una mortal. La suerte común de los esclavos maduros era muy distinta; solían ser rescatados por sus familias mediante un pago.

1.2. La idea del cosmos. Los olímpicos evitan y promueven la envidia entre los hombres

Los hombres y el cosmos

Los griegos ven el mundo como un cosmos trágico en donde cada cual tiene su lugar; por ejemplo, los reyes provienen de Zeus. Los hombres que pertenecen a tal o cual estamento se ligan a una divinidad que actúa como su patrón: los herreros están ligados a Hefesto, los soldados a Ares, los cazadores Artemisa y los cantantes acompañados de la lira a Apolo

La idea de que el mundo está regido por un orden sacro evita y atenúa la envidia y genera expectativas diferentes en los individuos. Si cada quien tiene su lugar en el cosmos y lo acepta plenamente, no hay razones para competir ni para envidiar. El mal se atenúa bajo las máximas: no envidiar a los hombres de otro rango y no salir del propio.

Sin embargo, este cosmos no era perfecto y la envidia tendía a presentarse. Si cada quien tiene un lugar que le ha sido asignado con base en su profesión habrá pocas personas con las cuales competir; el zapatero no competirá con el guerrero...; pero, entre zapateros la situación es muy diferente. En las polis se aglomeraban varios hombres haciendo los mismos trabajos y la envidia profesional causaba estragos. Así encontramos que “El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales-, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo” (Hesiodo, *Trabajos y Días*, 25-26).

Los hombres que poseen la misma profesión deben competir entre sí. Los menos capaces comenzarán a perder su trabajo y se dedicarán a la holgazanería, pero no por gusto sino porque han fracasado en su profesión. La situación de un filósofo exitoso que goza del ocio es muy diferente a la de los hombres que perdieron su trabajo por incapacidad. Mientras el ocio de reyes y filósofos provoca admiración, es deseable, el de los incapaces es causa de

resentimiento y envidia. Debido a que para ellos “el trabajo no es una desgracia, lo es la holgazanería. Si trabajas el holgazán te envidiará en la medida en que te enriquezcas” (Ibid, 311). Conforme la población de las ciudades aumenta la envidia se extiende. Demasiados hombres en un sitio reducido que hacen las mismas cosas y, sobre todo, aspiran a ellas. Los bienes son limitados y los competidores son muchos.

Los dioses y el cosmos

El cosmos era sagrado porque se había conformado por los actos de los dioses. Entre los siglos VIII al IV a.C , los griegos solían creer que el orden que reinaba se impuso cuando Zeus tomó a Temís como su segunda esposa (cfr. A. Escohotado, 1993, p. 34). En ese instante, el Dios del Rayo impuso el orden de las estaciones, la balanza de los grupos humanos en la ciudad (orden y balanza representados por las Horas, hermanas de Zeus y de Temís) y el ineluctable curso de los Destinos (Moíras). Zeus se convirtió en la ley cósmica, en la armonía social y en el destino; era también el dios que luchaba contra la envidia y castigaba los excesos de los hombres y de las mujeres. Phthonos, que provoca conflictos y desastres, era combatido por Zeus pues éste promovía la justicia y la armonía (cfr. E.R. Dodds, 1951, p. 31). Además, Zeus era el hermano de Díke, la diosa de la retribución y la justicia (cfr. Ibid, p. 54).

Los mortales viven según la Necesidad y no según su libre arbitrio. Némesis pone límites y da a cada quien su lugar en el cosmos. Ella es ‘reina de las causas y árbitro de las cosas’; tiene el poder de envolver a los hombres en la ‘red indisoluble de la necesidad’ (cfr. Calasso, 1994, p. 129).

Pero ella no está sola

“Adrastea, Moira, Tíque, Ananque, Até, Aisa, Dice, Némesis, Erinias, Eimarmene: son las figuras de la necesidad. Todas ellas hembras. Mientras Crono sueña, hundido

en la ambrosía, y en su sueño calcula las medidas del universo, esas figuras procuran que todos los seres tengan lo que les corresponda, ni más ni menos, para que nada y nadie se exceda. Pero la vida entera es un exceso. Por eso las vemos moverse por todas partes. Son nodrizas, timoneles, tejedoras, soldados” (Calasso, 1994, p. 117).

Plutarco en *De la tardanza de la divinidad en castigar* (564F) muestra que todas estas figuras de la necesidad son portadoras de castigos terribles e inevitables, ya sean que se presenten en el mundo o en el más allá

El cosmos está cualificado a partir de ciertos ritos, mitos y fuerzas divinas. Las mentes y los corazones de los hombres entran en este orden impuesto por los dioses; en combinación con Hestia, Zeus tiene el control supremo no sólo sobre cada corazón -que es el sitio en donde la familia tiene sus raíces- sino también sobre el corazón del hogar común, que permanece en el centro de la ciudad, la Hestia Komê. Zeus Herkeios, el dios del patio y del hogar, circunscribe el dominio en donde la cabeza de la familia tiene derecho a ejercer su poder; Zeus Kíaios, el separador de estados, delimita y establece vínculos, dejando a Apolo y a Hermes protegiendo los puentes y controlando las entradas de la ciudad. Los límites son sagrados, ambicionar ir más allá de las fronteras es provocar la ira de los dioses de los vecinos. Sin embargo, es también saciar el sangriento corazón de los dioses propios. Entrar a una ciudad para robar alguna de sus casas es peligroso, no se cuenta con el apoyo de los dioses propios; las incursiones en las polis enemigas sólo son dignas cuando se trata de una batalla; el huésped que roba, viola, o comete alguna falta que trasgrede las santas leyes de la hospitalidad, merece lo peor. Si los vagos y los rateros de caminos envidian los bienes de los miembros de la polis, no entran fácilmente a robar, pues saben que está protegida por ciertos dioses que protegen las propiedades y tomarlas es un sacrilegio. Sólo teniendo a unos dioses de su lado, los saqueadores pueden tener el valor de entrar a las ciudades y robar. Secuestrar personas es un acto temerario, pues éstas también son propiedad de los dioses de la polis; sólo cuando los secuestradores cuentan con la protección de sus deidades tienen el valor de llevar a cabo su hazaña.

La propiedad era protegida por los olímpicos. De esta forma se podían atenuar las ambiciones de las polis. Los saqueos no eran fáciles; había que vencer a los hombres y a sus dioses. Pero, si por un lado los olímpicos atenuaban las ambiciones de las polis, por otro, las instaban a ser más ambiciosas; pedían a sus seguidores que hicieran la guerra y que se ganaran un status como guerreros valerosos.

Los hombres imitaban a los guerreros de la *Iliada*. La guerra de Troya, la guerra ejemplar, había mostrado cómo los héroes se bañaban de gloria (cfr. Calasso, 1994, p. 302). Después de los guerreros descritos por Homero, los de las polis dejaron de ser héroes y se convirtieron en simples guerreros que aspiraban a ser héroes, pero que sólo podrían conseguirlo después de morir.

En la *Iliada*

“Los héroes imitaban a Apolo, Apolo había imitado a Zeus. La imitación es el gesto más peligroso para el orden del mundo, porque tiende a borrar los límites. Por tanto, los dioses planean la guerra que terminará con los héroes” (Ibid, 1994, p. 321).

La envidia que un dios siente hacia un mortal poderoso está inspirada en la posible pérdida de lo que el dios de antemano posee y se niega a compartir, pues esto representa una reducción del privilegio; la envidia de los dioses es provocada por un deseo de retener exclusivamente para ellos algo que los mortales amenazan con obtener. Los olímpicos tienen privilegios bien definidos. El destino de Ajax en la obra de Sófocles nos da una lección a este respecto. En la *Iliada* Poseidón está furioso de que los griegos han construido una muralla para proteger sus barcos y con ello dejan de ofrecer hecatombes a los dioses (cfr. Walcott, 1978, p. 25).

El castigo de los dioses va más allá de la muerte. Las penas que los hombres sufren por descuidarlos se pagan aún en ultratumba. Pero, la motivación para reconocer a los olímpicos también implica un punto positivo; se premia a los hombres con placeres y gracias que trascienden la vida terrenal. Según los griegos, el destino más común de los muertos era el Hades; ahí llegaban los que en su mediocridad habían respetado el cosmos con sumisión.

Pero existían otros dos lugares para los muertos. Uno cenagoso para los castigados, aquellos que habían desafiado el poder de los dioses y se habían excedido sin reconocer a ninguna divinidad, es decir, los que habían sufrido *hubris*. Otro, los Campos Elíseos a donde una minoría de benefactores eran llevados al morir; se trataba de aquellos que se habían excedido pero sin ser arrogantes, es decir, siguiendo ciegamente las indicaciones de algún dios (cfr Ringgren, 1987, p. 206).

Los dioses incentivan ciertos conflictos y castigan otros. Promueven los que convierten a los hombres en héroes legítimos, aquellos que reconocen que sus poderes proceden de una deidad, y evitan aquellos provocados por la *hubris*.

1.3.La idea del cosmos contiene los celos y la envidia entre las mujeres y los cónyuges

Al igual que la envidia, que se aparece en Phthonos, los celos son una deidad o un daemónio. Zelo es una de las primeras sirvientas de Afrodita. Se le sitúa junto a Apaté, Engaño y Rivalidad (cfr. Calasso, 1994, p. 185).

Zelo, al igual que Phthonos, interviene continuamente en los asuntos humanos y divinos. Así, vemos a Bóreas invadido por Zelo, cuando Zeus rapta a Europa y a Aristogitón ‘celoso’ de Hipia por poseer a Harmodio (cfr. Calasso, 1994, p. 216). Al igual que la envidia los celos implican cierto peligro puede llevar hasta el asesinato.

“Corónide estaba embarazada de Apolo cuando se sintió atraída por un extranjero, que venía de la Arcadia y se llamaba Isquis. Junto a ella velaba un blanquísimo cuervo. Apolo le había encargado la custodia de la amada, ‘para que nadie la violase’. El cuervo vio a Corónide que se entregaba a Isquis. Entonces voló a Delfos a casa de su señor para hacer de espía. Dijo que había descubierto las ‘obras ocultas’ de Corónide. Apolo, en su furia, arrojó el plectro. La corona de laurel cayó en el polvo. Miró el cuervo con odio y sus plumas se volvieron de un negro de pez. Después Apolo pidió a su hermana Artemis que fuera a Lacerea a matar a Corónide. La flecha de Artemis se hundió en el seno de la traidora” (Calasso, 1994, p. 58).

Los celos son transportados por tábanos u oistros, que también atormentan a los bovinos. Zelo enloquece a sus víctimas y es así como encontramos a una Medea ‘loca de celos’ (cfr. Calasso, 1994, p. 296).

“Ampelo encontró un toro entre las rocas. Estaba sediento, y le colgaba la lengua. El toro bebió, después miró al muchacho, después eructó, y una baba le asomó por la boca. Ampelo intentó acariciarle los cuernos. Confeccionó una piel coloreada y lo montó. Por unos instantes sintió una ebriedad que ninguna fiera le había dado antes. Pero Selene, celosa, le veía desde arriba y le envió un tábano. El toro, nervioso, comenzó a galopar, escapando de aquel agujón odioso. Ampelo ya no controlaba a la bestia. Una última sacudida le arrojó al suelo. Se oyó el seco sonido del cuello romperse. El toro le arrastraba por un cuerno, que se hundía cada vez más en la carne” (Calasso, 1994, p. 4).

Los celos de las mujeres y el matrimonio como estado de guerra

Phthonos era “la personificación griega de la envidia. Se decía que Phthonos se casó con muchas mujeres y mató a la mayoría debido a que sospechaba que lo engañaban.

Generalmente se pensaba que sus padres eran Dionisio y Nyx” (Ryan Tuccinardi)
¡Envidia era celoso! ¿No querían afirmar con esto los griegos que entre la envidia y los celos no hay una gran diferencia?

En la Grecia arcaica y clásica el mundo está jerarquizado; y aunque en la segunda hay cierto individualismo e igualitarismo el mundo jamás dejó de concebirse en términos de lo que Louis Dumont llamó ‘holismo’²⁰. Cuando el cosmos es considerado desde un punto de vista holista, ‘cada cosa’ tiene su lugar. Así sucedía con las mujeres: “las cortesanas existen para el placer; las concubinas, para los cuidados cotidianos; las esposas, para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar” (Demóstenes, *Contra Neera*)

Las mujeres se situaban en el mundo de acuerdo a cierto orden ‘natural’. Cada una encontraba su lugar; ser hetaira, concubina o esposa era cuestión del destino. Unas no ambicionaban el lugar de las otras; de hacerlo desafiaban el orden protegidos por los dioses.

Pero, ¿era perfecto este orden? ¿las mujeres no sentían envidia unas por otras? A veces competían entre ellas pese a los riesgos que esto implicaba. Algunas mujeres en Grecia se envidiaban y sentían celos entre ellas. Competían por los hombres. Hay testimonios sobre los sentimientos de celos sexuales; muchas veces las esposas reprochan a sus maridos los placeres que van a obtener a otra parte. La comunidad esperaba de un hombre que se casaba un cambio en su conducta sexual; se entendía que, durante la juventud se toleraba una intensidad y una variedad de placeres que era necesario restringir después de un matrimonio que, sin embargo, no imponía ninguna limitación precisa (cfr. M. Foucault, 1993, p. 136).

La esposa celosa encuentra su encarnación mítica en Hera.

²⁰ Holismo significa que las partes sólo tienen sentido en el seno del todo y que este antecede a aquéllas

“Hera es la diosa del lecho; y se preocupa de si el viejo Océano y Tetis, que la habían educado de pequeña, se privan del lecho. Para ella el velo, el primer velo, es el *pastos*, la cortina nupcial que rodeaba el *thálamos*. En Samos, en Paestum, queda el testimonio de que el lecho era el objeto central de su culto. (...) El lecho fue, para Hera, el lugar primordial, el recinto de la devoción erótica. En su más augusto santuario, el Heraion cerca de Argos, podía verse, sobre una tabla votiva, la boca de Hera que se cerraba amorosamente alrededor del falo erecto de Zeus. Ninguna otra diosa, ni siquiera Afrodita, había admitido una imagen semejante en sus santuarios” (Calasso, 1994, p. 29).

El marido poderoso y libertino se presenta como Zeus, quien le dice a su mujer:

“Óyelo bien: nunca le robarás el hombre a la moza de la posada, nunca te verás radiante en las pupilas de quien te goce. Protegerás a niños y ancianos, cuidarás de adultos enfermos, gobernarás con mano firme un hogar, te relacionarás con los dependientes de ti, sólo con ellos” (A. Escotado, 1993, p. 48).

¿Acaso Hera es una mujer abnegada? Ni en lo más mínimo. Si se mantiene lejos del adulterio es por encontrar su propia perfección, no por hacerle un favor a su marido.

Hera replica a Zeus:

“¿Y qué sabes tú de mí, dios ridículo? (...) Sin mí tu Olimpo sería arrastrado por el viento, como un pergamino manchado con garabatos de algún geómetra demente (...). No temo tu ira –bramó Zeus-. Aunque huyeses al submundo y conspirases allí con Cronos y los titanes ¡no temo tu ira! Tienes el alma esquivada, tu palabra no vale nada. ‘Hiciste de nuestras nupcias una guerra, donde el amor es debilidad y la indiferencia es fuerza’. Tu pretensión de respeto oculta ansias de acaparar poderío. Si te otorgara

el gobierno del mundo subordinarías todo a la fecundidad. A mí y a mis semejantes nos darías el trato que reciben los zánganos tras ceder su simiente, y a todos los mansos los castrarías ya de entrada, para hacer esclavos sin nostalgia (...). -Tus héroes -repuso Hera- son un hatajo de ramerías sanguinarias, seducidas por el ruido de su nombre y la promesa de famas perdurables, secretamente aterradas ante la ruina. ¡Cómo tú mismo! (...) Mal acababa la diosa de proferir estas expresiones cuando Zeus se abalanzó sobre ella, y el estrépito de su lucha despertó congoja entre todos los inmortales. Momentos después Hera pendía suspendida entre el Cielo y el Tártaro, aferradas sus manos por sogas de plata y atados sus pies a dos gigantescos yunques. Zeus repetía a gritos: '¡No te duelen mis golpes, sino la debilidad de tu brazo!' (..) Pero la tortura fue breve. Las rendidas lamentaciones de la diosa conmovieron al dios, que no vaciló en excusarse mientras veía remediar las cosas tumbando a la descoyuntada Hera sobre su tálamo. Fueron convocados Orfeo y Pan, para que con su lira y su flauta restañasen las heridas de tan áspero combate. Se cuenta también que el posterior encuentro carnal no resultó desastroso; con voz entrecortada, Hera deja escapar de tarde en tarde un '¡mí dueño!', a lo cual Zeus murmuraba 'esposa mía, esposa mía!'" (Ibid, pp. 49-50).

¿Eran las nupcias como un estado de guerra algo común entre los griegos? Hera y Zeus son hermanos, y el matrimonio entre ellos era visto como una aberración. Sí el matrimonio de Hera y Zeus era extraordinario ¿nada puede decirnos de la vida conyugal de los mortales? Los mitos revelan en cierto sentido la vida de los hombres, sin embargo, la vida social no es un espejo de sus mitos. Como señaló Pierre Clastres²¹ el mito no se presenta en la vida social tal y como es contado. Existe un mediador entre el mito y la vida de los hombres y las mujeres. Los hombres no son dioses y generalmente no pretenden serlo, por eso

²¹ Pierre Clastres, antropólogo que ha estudiado las instituciones y el sistema de creencias de los pueblos primitivos. Son célebres sus estudios sobre los Tupi-Guaraníes. Su comentario en torno a los mitos está incluido en una crítica dirigida a Claude Lévi-Strauss

requieren de dicho mediador: el rito, que permite a los mortales 'parecerse' a los personajes míticos, pero no 'ser' como ellos.

Entonces ¿qué puede decirnos la situación marital de Hera y Zeus respecto a la vida marital de los griegos? En primer lugar que los celos existen entre esposos que son a la vez hermanos, que su similitud los vuelve envidiosos porque derriba las barreras entre ellos: los convierte en competidores. Pero, hablamos de hermanos, no de hermano y hermana. ¿No debería la envidia anularse del hermano hacia la hermana y viceversa? Quizás, pero recordemos que tanto en la Grecia clásica como en la arcaica "hay diosas pero lo divino no se enuncia en femenino" (N. Loraux, 1993, p. 33). Para los mortales el género es fundamental, no para los inmortales. Entre los griegos nunca queda claro qué distingue a una diosa de un dios (cfr. Idem); las deidades pueden ser femeninas como Dionisio o masculinas como Atenea. Los dioses pueden dar a luz y las diosas pueden sobresalir en el combate. El género es una limitación humana no divina.

Sin embargo, los celos existen también en los matrimonios entre mortales. Sin llegar al extremo de convertir el matrimonio en una guerra –como aparece en *Lisístrata*, obra cómica de la cual no puede decirse que represente las formas reales de la vida cotidiana de los griegos- la tensión existe entre marido y mujer. Y no por obtener poder, como sucede en la relación entre Zeus y Hera. Si los dioses luchan por poder es porque son hermanos-neutros, porque no hay distancia simbólica entre ellos. Entre los mortales la situación es muy diferente. los esposos tienen género y no son familiares; hay una distancia enorme – edades, parentesco, roles atribuidos por el género.. El poder de uno no es asunto del poder del otro.

El matrimonio entre Zeus y Hera pertenece al caos que fundamenta el cosmos; la trasgresión crea interdictos. El desorden de su relación no sirve de modelo a los mortales, pero sí de apoyo.

Sí al final de la riña los dioses se consuelan, si una vez más se vuelven a dar cada uno su lugar, es porque en ese momento se encuentra el eslabón entre el mito y el rito; la última parte del primero se encuentra entre la acción social y el mito en que ésta se apoya, entre lo humano y lo divino. La existencia de los hombres comienza ahí en donde las historias de los dioses se quedaron, cuando los dioses decidieron no continuar ¿quizás porque el hacerlo les resultaba patético?

El matrimonio mítico comienza como una guerra y termina como una experiencia en donde cada quien ocupa su lugar, en donde el respeto y la separación radical de los géneros comienza. A los hombres toca el final del mito, pero ya convertido en rito. Sólo la parte del respeto y de los géneros, no la de la neutralidad ni la de la guerra. Imitar la primera parte de los mitos es convertirse en dios, es caer en *hubris*, y como hemos visto, esto no es conveniente para los mortales.

La moral y el cosmos contienen los celos

La idea de que en el matrimonio entre mortales hay un orden y una jerarquía sagrada ayuda a los cónyuges a evitar la envidia. La idea de cosmos, sin embargo, no fue la única que contribuyó prevaleció. Isócrates y Aristóteles, reflexionaron sobre cierta austeridad marital que consistía en sólo tener relaciones con la esposa. Los celos entre mujeres se veían atenuados por la moralidad marital. La competencia entre mujeres disminuía gracias a la prudencia de los hombres.

Pero, ¿en qué consistía esta prudencia?

“Lo que aparece como esencial para el buen orden de la casa, para la paz que debe reinar y para lo que la mujer debe desear, es que ésta pueda guardar, como esposa legítima, el lugar eminente que le ha dado el matrimonio: no ver que se prefiere a otra, no encontrarse devaluada ni en su posición ni en su dignidad, no verse

reemplazada respecto de su marido por otra, esto es lo que importa ante todo. Pues la amenaza contra el matrimonio no proviene del placer que el hombre pueda tomarse aquí o allá, sino de las rivalidades que puedan nacer entre las esposas y las otras mujeres por el puesto a ocupar en la casa y por las precedencias a ejercer. El esposo fiel (*pistos*) no es aquel que vincula el estado matrimonial con la renuncia a todo placer sexual buscado en otra; es aquel que mantiene hasta el fin los privilegios reconocidos a la mujer en el matrimonio” (M. Foucault, 1993, pp. 151-152).

La esposa deja de sentirse celosa por las concubinas y las prostitutas gracias a que éstas no aspiran a su status. La idea del cosmos, ayuda a las mujeres a no envidiar a las demás.

Sin embargo, los celos aparecen. ¿Cómo contenerlos? ¿Cómo evitar las riñas entre hombres y mujeres si éstas son celosas y aquellos disfrutan los goces que las concubinas les ofrecen? Eurípides afirma: “las mujeres son naturalmente celosas y siempre hostiles a sus rivales en cuestiones de amor” (*Andrómaca*, 181-182). Cuando Andrómaca habla, Hermione es instruida y se le dice que una mujer debe estar contenta con su esposo y no competir con él en cuanto a orgullo.

“Sí Hermione se ha casado con el rey de Tracia, donde un hombre comparte su cama con muchas mujeres, ¿debe Hermione matar a las demás mujeres? El resultado de tal asesinato, Andrómaca remarca, llevaría a todos a la estigmatización de Hermione como una mujer sexualmente insaciable” (Ibid, 213-219).

¿Qué significa para una mujer ser calificada como sexualmente insaciable? Los placeres en exceso pronto se convierten en vicio. Némesis entra en juego. Todo exceso se paga y los dioses son los que cobran. Las mujeres deben contener sus celos, pero, a diferencia de las mujeres modernas, las jónicas no pueden reprimir en su interior sus sentimientos sin que se note. El interior y el exterior de la persona coinciden, los malos sentimientos pronto

marcan la piel de quien los posee, se convierten en locura que los dioses envían a los mortales cuando osan atentar contra el cosmos.

Las mujeres griegas debían evitar al máximo sentir celos por las múltiples relaciones de sus esposos y amantes; la moral, la religión, la idea del cosmos... ayudaban a que las mujeres no los sintieran o los manifestaran

Pero ¿qué sucedía con los hombres? Todo indica que los hombres no escondían sus celos, por el contrario, tenían derechos sobre sus mujeres; en caso de que éstas los engañaran podían quitarles la vida tanto a la mujer como al amante.

El comportamiento apropiado para las féminas es diferente al de los varones; un ejemplo lo ofrece Clitemnestra, en *Electra*, de Eurípides, al decir que la mujer que busca amor afuera de la familia incurre en un abuso, mientras que esta conducta en el hombre no sacrifica nada de su honor (cfr. Walcot, 1978, p. 23).

Los hombres eran más celosos. No es casualidad que Zeus haya tenido innumerables amoríos mientras Hera jamás fuera culpable de ello.

¿Qué tan frecuentes eran las relaciones extramaritales? Si consideramos las trabas sociales y religiosas que se imponían, podemos suponer que no eran muy comunes. Había reglas que inhibían el adulterio. De cometerlo, a las mujeres y a los adúlteros les esperaban las peores penas. Era mayor el castigo para un seductor de mujeres casadas que para un violador. En cuanto a las relaciones extramaritales de los hombres, también existían medios para desanimarlas. Había un código de moral que exigía a los casados autodominio en cuestión de placeres sexuales. Se creía que la templanza del jefe de la casa aseguraba la obediencia de sus subordinados.

Quizás estos medios contribuyeron a que las relaciones extramaritales no fueran frecuentes o bien, sumamente discretas e indirectamente, contribuyeran a reducir las apariciones de Phthonos en este delicado asunto

Un código moral severo, el deseo de autocontrol como prueba de virtud, las explicaciones sacras de los hijos de las esclavas, la distancia jerárquica entre las esposas y las esclavas.... eran algunas de las razones por las cuales los celos entre las mujeres se atenuaban. Pero estas formas sociales y cósmicas no eran suficientes para evitar a Phthonos.

¿Eran las mujeres jónicas posesión de un solo hombre? Las esposas sí lo eran. Pero, no olvidemos que en Grecia, las esposas no eran muchas.

“Si hay actualmente una prostituta por cada cien o mil esposas e hijas casaderas, en Grecia y Roma había muchas más esclavas, prostitutas laicas, prostitutas sagradas y cortesanas que casadas” (A. Escotado, 1993, p. 133).

Las mujeres no casaderas y no casadas encontraban su lugar en el ‘orden natural’; esto les ayudaba a no envidiar a las esposas. A su vez, éstas se sentían orgullosas de su status, y encontraban en su orgullo motivos suficientes para no sentir envidia de las hetairas.

1.4.La idea del cosmos contiene la envidia entre hombres y mujeres

En la Grecia arcaica, en la clásica y en el periodo helenístico, el cosmos se concebía como una dualidad:

“Dos lugares, pues, dos formas de actividad, dos maneras también de organizar el tiempo: por un lado (el del hombre), la producción, el ritmo de las relaciones, la espera de las cosechas, el momento oportuno de respetar y prever; por el otro (el de

la mujer), la conservación y el gasto, el ordenamiento y la distribución cuando es necesario, y sobre todo el almacenamiento” (M. Foucault, 1993, p. 146).

La polis, la casa, la naturaleza, el habla... se organizaban como una dualidad: lo femenino y lo masculino. Se dejaba un mínimo asidero a los espacios neutros. Prácticamente “los hombres y las mujeres de Atenas vivían vidas separadas”. (Pomeroy, 1991, p. 97).

“Mientras los hombres pasaban la mayor parte de su tiempo en lugares públicos como la plaza, el mercado y el gimnasio, las mujeres respetables permanecían en sus casas (...). Las mujeres permanecían en sus hogares no sólo porque sus trabajos no les permitían grandes ocasiones de salir sino también por la influencia de la opinión pública. Muchas familias encontraban apropiado poseer una esclava, pero incluso una mujer con esclavas estaba atada a las necesidades del hogar, marido e hijos. Las mujeres ricas aceptaban mejor el permanecer en casa y enviar a sus esclavas a hacer gestiones, pero las mujeres pobres no podían ser sometidas a reclusión, cosa que para ellas era más bien un placer pues encontraban gusto en la compañía de otras mujeres con las que podían charlar al ir a buscar agua, al lavar la ropa o al pedir utensilios prestados” (Ibid, 1991, p. 98).

Desde el periodo arcaico hasta el heleno, los griegos pensaban que “para que puedan ejercer conjuntamente sus distintas funciones, los dioses han dotada a cada uno de los dos sexos de cualidades particulares” (Foucault, 1993, p. 146). En cuanto a los rasgos físicos, Jenofonte dice que los dioses dieron a los hombres atributos para soportar el frío y el calor de la intemperie, puesto que trabajan afuera de la casa; mientras que a las mujeres, que trabajan al abrigo, las dotaron con un cuerpo menos resistente (cfr. Ídem.). En lo que se refiere al carácter, los dioses proveyeron de distinta manera a hombres y a mujeres:

“las mujeres tienen un temor natural, pero que tiene sus efectos positivos: tal temor las lleva a cuidar sus provisiones, a temer su pérdida, a tener aprensiones por el

gasto; el hombre, en cambio, es valiente, ya que debe defenderse contra todo lo que podría dañarlo en el exterior. En resumen 'la divinidad adaptó, desde el principio, la naturaleza de la mujer a los trabajos y a los cuidados del interior, la del hombre a los del exterior' (Jenofonte)" (Ibid., pp. 151-152).

Si los hombres no pueden pasear por los espacios femeninos, si no pueden llevar a cabo los papeles asignados a las mujeres en los rituales, no quiere decir que los hombres se sientan discriminados. Las mujeres no aspiran a los espacios de los hombres ni viceversa.

"Las evidencias arqueológicas de la Atenas de la Edad Oscura y del período Arcaico (...) mostraban rígidas distinciones entre los roles masculinos y los femeninos, pero nada más. Los atenienses de la época clásica continuaron manteniendo rígidas expectativas sobre la conducta correcta en cada sexo" (Pomeroy, 1991, p. 76)

La idea del cosmos ayuda a controlar la envidia entre hombres y mujeres: cada cual su sitio, cada cual su destino

Ya Foucault nos ha mostrado que si los griegos tenían relaciones sexuales entre hombres, esto no llevaba implícito lo que nosotros entendemos por homosexualidad. En las relaciones entre hombres, el amado no aspiraba a ser como una mujer; por el contrario debía comportarse como 'amado-hombre'; no perdía su dignidad como hombre, no se volvía 'medio mujer'.

Pero, ¿es perfecto el cosmos griego? ¿no hay envidia entre hombres y mujeres? ¿qué pasa con las actividades neutras? Sin duda, hay actividades, lugares y tiempos neutros, es decir, aptos para la competencia y la envidia entre hombres y mujeres. Por eso existe el *kratein*.

“*Kratein* presupone una noción agónica, competitiva, de indecisión entre los sexos: significa el fin de esta perplejidad conflictiva, pero subrayando que ha exigido una opción drástica. Entre los sexos no hay conciliación: uno gana y el otro pierde; uno domina (*kratein*) y el otro es dominado (*krateisthai*). Pero el antagonismo (...) descansa en la presencia de dos adversarios comparables por su condición y las probabilidades de imponerse” (G. Sissa, 1993, p. 104).

Cabe decir que los ámbitos neutros eran menores que aquellos que tenían género. Podemos suponer que gracias a ello, las relaciones de envidia entre hombres y mujeres eran poco frecuentes. Además, los griegos preferían que la relación entre géneros se diera a partir de *cháris*. Ya Plutarco afirmaba: “los antiguos, Protogénes, llamaron *cháris* al espontáneo consenso de la hembra y el macho”. De donde viene el término *chárites*, *charis*, o ‘gracia’.

1.5. La lucha contra la envidia

Entre los siglos VIII al IV a.C. encontramos diferentes medios para luchar contra la envidia. Algunos aparecen de manera tardía, otros duran todo el periodo aquí estudiado. El primer y más importante método de atenuar la envidia está relacionado con la idea del cosmos. De ella se deriva lo que George Foster²² llamó el ‘encapsulamiento’. La idea del cosmos implica las siguientes nociones: todos tienen un lugar asignado por la naturaleza y los dioses; y ese sitio es inevitable y los hombres encuentran su identidad y la sociedad separa a sus miembros en diferentes estratos y al hacerlo aleja a unos hombres de otros, contribuye a imponer una ‘sana distancia’.

Veamos ahora otras formas utilizadas para luchar contra la envidia.

²² George Foster, antropólogo norteamericano que se ha especializado en el estudio de la envidia en las comunidades campesinas. Su ensayo más famoso se titula *La Anatomía de la Envidia*

Ocultar los bienes

Uno de los factores que propiciaba la envidia entre los griegos era la posesión de mujeres. Desde la época de Homero se consideraban como trofeos para los guerreros. Cuando la competencia por obtenerlas se daba entre hombres de diferentes polis, las instituciones se reforzaban y se luchaba por despojar a hombres del exterior. No importaba si se ganaba o se perdía en la competencia, al menos la ciudad se mantenía unida, pues había encontrado un enemigo común externo. Se ponían en juego el mecanismo guardiano del chivo expiatorio²³.

Pero cuando dos sujetos de una misma ciudad competían por mujeres, las luchas intestinas provocaban una envidia mortífera para la comunidad que debía ser detenida a toda costa. Solón buscó, a través de su Constitución, “eliminar las luchas entre hombres y reforzar la recién creada democracia. Las mujeres eran un perenne motivo de fricción entre los hombres. La solución que Solón dio a este problema fue mantener a las mujeres apartadas y limitar su influencia” (Pomeroy, 1990, p. 73). También prohibió las dotes nupciales y determinó que las novias sólo llevaran al matrimonio tres vestidos y objetos de poco valor. Además, “dispuso una circulación generalizada de mujeres entre las distintas clases sociales consiguiendo un intercambio entre las casas ricas y las casas pobres. Con esto conseguía alejar el peligro de una guerra civil” (C. Leduc, 1993, p. 61).

Las mujeres esclavas y hermosas fueron puestas en burdeles, propiedades del Estado que volvieron atractiva a Atenas para los extranjeros. Los burdeles fueron una forma de mantener a ciertas mujeres apartadas de los hombres en su vida cotidiana. En cuanto a las esposas de los ciudadanos, fue necesario volverlas austeras al punto de evitar una

²³ Por ‘guardiano’ nos referimos al antropólogo, filólogo, crítico literario y sociólogo René Girard. Mundialmente conocido por sus obras *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, *La Violencia y lo Sagrado* y *El Chivo Expiatorio*

Según él existen dos tipos de violencia. la primera contribuye a la existencia y fortalecimiento de la sociedad y la segunda la pone en riesgo. La ejercida sobre un chivo expiatorio es del primer tipo

ostentación exagerada de su belleza, misma que provocaría conflictos entre los hombres. De igual manera los matrimonios entre pobres y ricos permitieron cierta nivelación en la riqueza de los ciudadanos, promoviendo el reparto de los bienes entre diferentes casas.

Ocultar a las mujeres fue una de las formas más utilizadas para evitar la envidia entre los hombres

“La separación de los sexos estaba perfectamente expresada en la arquitectura particular mediante la construcción de alojamientos separados para hombres y mujeres. Las mujeres usualmente ocupaban las habitaciones más apartadas, lejos de la calle y de las zonas comunes de la casa. Si la casa tenía dos plantas, la mujer con sus esclavas, ocupaban el segundo piso” (Pomeroy, 1991, p. 99).

Lejos de la vista de los hombres, las mujeres dejaban de ser una tentación. “Las mujeres libres permanecían habitualmente recluidas de tal forma que no pudieran ser vistas por los hombres salvo que se tratara de familiares muy directos” (Ibid, 1991, p. 99)

Herodoto comentaba con extrañeza:

“Los egipcios han establecido todas sus costumbres y leyes a la inversa que todos los otros pueblos. Entre ellos las mujeres van al mercado y venden, mientras que los hombres se quedan en casa y tejen” (*Historia*, II, 35)

Y François Lissarrangue, el estudioso de la iconografía grega, comenta:

“viviendo en el interior de la *oikia*, la casa, en la parte que les está reservada y que lleva su nombre, el gineceo. Pocos hombres acceden a él, si hemos de creer en el testimonio de ciertos procesos por adulterio; las mujeres de la casa -esto es, la esposa, las hijas, las sirvientas, a veces algunos parientes- trabajaban allí y casi no salen; se

ayudan entre ellas, sobre todo en el hilado y el tejido, así como también en la educación de los niños pequeños” (1993, p. 219).

Dado el clima de envidia al interior de las polis, algunas constituciones -i.e. la de Clístenes- limitaron y a veces prohibieron los lujos. Nadie podía poseer, o aparentar poseer demasiado, pues esto se consideraba una ofensa contra el Estado; los hombres que ostentaban demasiada riqueza eran considerados peligrosos; se les aplicaba el ostracismo y a veces hasta el destierro. No sólo la riqueza era penalizada como un peligro para la ciudad, también el exceso de virtudes. Pericles, para no provocar desconfianza entre los atenienses, decidió no mostrar su superioridad intelectual; no hablaba mucho en público, sus ideas no solía transmitir las directamente, sino a través de Efialtes, quien murió apuñalado.

El exceso no era sólo castigado por los dioses, sino también por la polis; el gobierno de los hombres era tan envidioso como el de los dioses; obedecer la máxima apolínea, ‘nada en demasía’, era la única forma de sobrevivir. No provocar la envidia de los hombres ni la de los dioses. Quien se atrevía a provocarla le aguardaba “la locura, que señala la ira de los dioses en el cuerpo de los hombres”. (R. Padel, 1995, p.150), a quien provocaba la envidia de los hombres le esperaba la lapidación.

Señales sagradas

A partir del siglo V a.C. las divinidades tribales pierden fuerza y se comenzó a venerar a los olímpicos. Los helenos asistían a los santuarios de Delfos y Delos a suplicar, mientras los antiguos dioses del hogar quedaban en el olvido. El Oráculo de Delfos magnificó la importancia de *phthonos*; advirtió las consecuencias de dicho mal (cfr. E. R. Dodds, 1951, p. 44). Podemos imaginar que, en parte, el Oráculo de Delfos sirvió como contenedor de la envidia.

K. Dunbabin²⁴ y M. Dickie comentan algunas dramáticas consecuencias de ser envidioso y de ser víctima de los envidiosos. Son castigos que desalientan a los hombres y las mujeres de ser presumidos o de sentir envidia. Jorobas, ceguera, estallamiento interno, muerte, enfermedades, señales en la piel... son algunos de los males sacros que advierten a los hombres que deben mantenerse alejados de la envidia.

La generosidad

Aristóteles y Plutarco hablan de otro medio contra la envidia: la generosidad de los ricos manifestada en su ejecución de liturgias, financiamiento de expediciones y otros servicios públicos; dan recursos a la marina ateniense, financian a los coros de los festivales dramáticos y aprovisionan los banquetes para los festivales tribales. “Todos estos gastos se dan como dádiva que ayudan a los ricos a evitar ser envidiados en un sistema democrático” (Walcot, p. 59). Los políticos comprendieron que la generosidad de los ricos era necesaria para atenuar la envidia y conseguir cierta estabilidad en la polis, de ahí que las dádivas exigidas a los ricos se convirtieran en un tipo de impuesto (cfr. Ibid, p. 59).

La idea del cosmos, el ocultamiento de bienes, las señales sagradas y la generosidad son medios que sirvieron para luchar contra la envidia

Pero, todas estas soluciones eran parciales. De hecho, los griegos conocieron muy bien a Phthonos y sus terribles efectos.

²⁴ Katherine M. Dunbabin escribió *Mosaicos de la Antigüedad, Los Mosaicos de la Africa Romana* y algunos otros textos de la antigüedad grecolatina. Describe la vida cotidiana de la antigüedad con base en sus mosaicos

2.PHTHONOS THEON

2.1.Los dioses envidian a los hombres

Al inicio, en las ciudades se veneraba a los dioses domésticos, aparecidos antes de la existencia de las polis. Sin embargo, conforme las polis fueron ganando terreno los olímpicos desbancaron a las viejas divinidades. Los ancestros no desaparecieron pero su ámbito de acción se redujo. En las urbes griegas del siglo VII a.C. los fantasmas -o antepasados- sólo tenían derecho a tres días anuales de presencia.

“Al tercero se invitaba a todos los espíritus a entrar en las casas, se les servía entonces una comida preparada a propósito; después, cuando se consideraba que su apetito estaba saciado, se les decía con firmeza: ‘espíritus amados, ya habéis comido y bebido, ahora marcharos’ ” (L.V. Thomas, 1993, p. 359).

En el interior de las polis los olímpicos actuaban. Eran temidos y no se les ofendía más que por descuido. Implacables al castigar, metamorfoseaban a sus ofensores en animales, los mataban y aún en ultratumba les imponían suplicios eternos. Sísifo y Tántalo son ejemplos que la mitología ofrece de hombres castigados por los dioses. Cresos también sufrió del castigo divino.

“La venganza del cielo se dejó sentir sobre Cresos, en castigo, a lo que parece, de su orgullo por haberse creído el más dichoso de los mortales” (Herodoto, libro I).

Lo mismo le sucedió a Polícrates, quien, en palabras de Herodoto era ‘en todo afortunado’ y, en los *Nueve libros de la Historia* siempre queda claro que “el Destino castiga el orgullo de todos los grandes reyes que aspiran al Imperio universal, horadan las montañas y desecan el mar” (F. Châtelet, 1978, p. 7). Aratbán lo advirtió con claridad: “el poder y la

gloria son peligrosos ya que nos trasladan más allá de lo permitido por los dioses” (Cfr. Herodoto, libro VII).

Durante el reinado de los olímpicos en el mundo “el orden de la necesidad reina tanto sobre los dioses como sobre los hombres. *Hubris*, orgullo, arrogancia, es el pecado de ir más allá del orden moral del universo. *Némesis* aguarda a quien cometa tal pecado.” (A. MacIntyre, 1966, p.10).

Si existían relaciones de envidia entre ciudades también las había entre dioses y hombres. Píndaro escribió. “no busques convertirte en Zeus; lo tendrás todo si sigues tu camino. Ningún hombre debe luchar contra los dioses” (Walcot, 1978, p. 41). Las *Istmicas* dejan en claro que “hay barreras jerárquicas entre los humanos y los dioses, los dioses advierten continuamente que los hombres no deben interferir en sus asuntos” (Ibid, p. 24). Esquilo escribió “alabar demasiado es peligroso, porque un trueno es expulsado de los ojos de Zeus para destruir lo alabado” (*Agamenón*). Y en los versos 919-924: “lo propio de los dioses es ser venerados, y para los hombres ser venerado es un peligro”. En el verso 95 Agamenón afirma que hay una veneración para mortales que difiere de aquella que se hace a los dioses; con esto se atenúa la veneración a los mortales y se apaga la envidia de los dioses. En otras palabras, para los griegos no se trata de renunciar a la gloria y los honores, se trata de no exagerar las alabanzas, de no ser ni pretender ser tan glorioso como los dioses, ni ofenderlos. Los olímpicos representan un exceso, éste les pertenece; su exceso es el de Zeus y Hera, quienes hicieron el amor durante trescientos años; el de la crueldad de Zeus con Prometeo... Cuando un mortal quiere ir más allá de sus límites compete con los dioses y esto es justo lo que ellos no perdonan. “La sabiduría de los griegos consistía principalmente en no pretender ser iguales a los dioses; el ‘conócete a tí mismo’ no tenía otro significado que mostrar al hombre como un ser limitado ante los dioses”. (Vernant, 1987, p. 107).

“El dios griego no impone mandamientos ¿Y cómo podría prescribir un acto, si él mismo ha cometido todos los actos, buenos y malvados? En Grecia circulaban

máximas que aspiraban a la misma universalidad de los mandamientos. Pero no eran preceptos descendidos del cielo. Si lo observamos de cerca, en su insistencia sobre el *sophronein*, sobre el control, sobre el peligro de cualquier exceso, descubrimos que tiene un carácter completamente distinto. Son máximas elaboradas por los hombres para defenderse de los dioses. Los griegos no sentían la menor inclinación por la templanza. Sabían que el exceso es el dios y que el dios altera la vida. Cuánto más inmersos se sentían en lo divino más deseaban mantenerlo a distancia” (Calasso, 1994, p. 220).

Los dioses resienten cualquier éxito, cualquier felicidad que por un instante haga a los mortales sentirse por encima de su status. Herodoto decía que ‘las deidades son ‘celosas e interferidoras’. Y Calypso: “los dioses son los seres más envidiosos en el mundo, envidian cualquier pequeña felicidad”. De hecho en *La Ilíada* el heroísmo no lleva a la felicidad, su única recompensa es la fama. Los príncipes homéricos, en cuanto exceden sus funciones de mortales, temen a los dioses (E.R. Dodds, 1951, p. 29).

La divina idea de *phthonos* nos lleva a la noción de que demasiado éxito lleva implícito un peligro sobrenatural. *Phthonos* es la forma en que se presenta la envidia; a veces como un malvado daemónio o un dios y a veces simplemente como el Mal (*Até*)²⁵ que los dioses envían a los hombres.

²⁵ La acepción más general de *até* es ofuscación, cegar, poner furioso y enloquecer. En la *Odisea* encontramos, por ejemplo, que el vino *perturbó* al centauro Euritión, poniéndolo furioso (cfr. 21.297). Se usa para describir situaciones de daño a... la mente, la vida o la fortuna. Así la vemos aparecer en la *Ilíada* (16.46), en la *Odisea* (9.44) en las *Odas Píticas* de Píndaro (3.82), en *Prometeo Encadenado* (746) de Esquilo, etc

Até es algo enviado por Zeus, las Erinnias o la misma *Até* para cegar, generalmente implicando un daño en el interior de los hombres. El modelo, por excelencia de *até* es el águila enviada por Zeus para devorar el hígado de Prometeo (cfr. Padel 1995, p. 173).

Até también es una diosa; se le describe “haciendo errar” a los hombres (Homero, *Ilíada*, 9.499, 500, 504, 507, 512; Hesiodo, *Teogonía*, 435, 634; Eurípides, *Andrómaco*, 1007).

Phthonos peligroso porque implica un castigo. Provocar envidia a los dioses es ser presa de su envidia. El phthonos divino es a veces moralizado como *nemesis*, es decir justa indignación y castigo ineludible. Se castiga el *koros*, la complacencia del hombre consigo mismo por haber hecho o poseído ‘demasiado’ bien y se llama *hubris*, se puede presentar en acto, en pensamiento o en palabra.

“Cualquier manifestación de triunfo levanta sentimientos de ansiedad o culpa; *hubris* se convierte en el mal primordial, el pecado que se paga con la muerte. Para Homero, este mal es común a toda la humanidad. Arquíloco lo considera también propio de los animales. Los hombres sabían que era peligroso ser felices” (E. R. Dodds, 1951, p. 31).

El cosmos se veía alterado cuando los hombres tenían demasiado. Cuando esto ocurría el cosmos requería una retribución. *Nemesis*, la diosa de la retribución, y *Moirai*, la del destino, eran hermanas de la Noche (*Nux*). Ellas castigaban la *hubris* y se vengaban de aquellos que eran felices, porque “la injusticia es castigada con injusticia y la felicidad que no va acompañada de infelicidad provoca la envidia de los dioses” (E. Klinger, 1987, p. 367).

2.2. Envidia entre diosas y mujeres

Cuando las mujeres quieren ser como las diosas sufren un trágico castigo:

“Andrómeda, hija de Cefeo, rey de Etiopía y de Casiopea, provocó la ira de Neptuno por declarar que su belleza superaba la de las Nereidas. El dios envió un monstruo para que devastara el país de su padre. Éste consultó el oráculo y supo que para librar al reino de la calamidad tendría que sacrificar a su hija al dios” (S. Georgoudi, 1993, p. 290).

Para las mujeres parecer diosas implica el peligro de despertar sus celos, pero también la satisfacción de brillar como inmortales; su belleza puede ser catastrófica pero también es motivo de prestigio, pues, decir que una jovencita se “‘ asemeja’ a una diosa es conferirle algo del brillo que caracteriza al cuerpo de los dioses” (N. Loraux, 1993, p. 38). El prestigio que les confiere a las mortales, ser ‘demasiado bellas’, es el de ser deseables; atraer las miradas de los hombres y los dioses es un honor para una mujer, al menos así nos lo muestran los himnos homéricos. Sin embargo, es también un grave peligro; aquello que atrae las miradas atrae también al peligroso Mal de Ojo.

De nuevo nos vemos ante la ambigüedad de las reacciones de los dioses ante los excesos de los mortales. Las mujeres demasiado bellas son motivo de envidia y atracción para mortales e inmortales. Ser muy hermosa podía ser placentero para una mujer, pero, ¿valía la pena? Su sola presencia incitaba a los dioses a que la raptaran. Se contaba la historia de Europa raptada por Zeus. La historia no tiene un final feliz. Tras el rapto el dios del rayo la abandonó; asimismo, se decía que a Ío “el amor de Zeus le había impuesto locura y maldición” (Calasso, 1994, p. 14) y que los raptos de los dioses a las mortales traían una desgracia sin fin.

No es extraño que Ío se encuentre con Prometeo, quien al igual que ella, lo que más deseaba era morir. Prometeo porque ya no soportaba que le comieran el hígado todas las noches e Ío porque había sido transformada en ternera. No debían aspirar a morir. La muerte no era el castigo sino el sufrimiento. El coito que duró trescientos años entre Hera y Zeus contrasta enormemente con la cópula entre Zeus y las mortales que sedujo; las mortales llevaban implícito el estigma de la vejez; dejaban de ser atractivas, eran vulnerables ante las enfermedades... al excederse debían pagar.

La relación entre mujeres y diosas es similar. Ante lo sagrado, hombres y mujeres son copartícipes de ‘una’ condición humana. Si es cierto que los dioses hicieron a los hombres y a las mujeres ‘iguales ante ellos’, si les impusieron las mismas limitaciones -la muerte, la

enfermedad, el cansancio, el hambre.. -, también es cierto que los hicieron 'diferentes entre sí'. En el plano social y ritual son diferentes. *Némesis*, *phthonos*, *hubris*, *até*, son nociones que no respetan género, atacan por igual a hombres y a mujeres. Los dioses en el plano de lo terrenal castigan según el género. Por ejemplo, cuando una sacerdotisa virgen, llamada Aura, osó ser mejor que Artemisa, ésta pidió ayuda a Dionisio quien la castigo violándola después de emborracharla. La virginidad era señal de un status del que Aura estaba orgullosa, quitársela era ofenderla enormemente. Sin duda, este castigo no hubiera sido el apropiado para un efebo. El hecho de que Aura debiera ser castigada por su arrogancia nos muestra que la noción de *hubris* atacaba a hombres y a mujeres por igual. Pero, al momento del castigo nuevamente aparecía la distinción entre lo masculino y lo femenino. La arrogancia era neutra y también lo era el hecho de que ésta conllevara un castigo divino. Sin embargo, la forma de 'hacer sufrir' utilizada por los dioses y las diosas tenía género. Se trataba de un castigo diferente inspirado por un mismo mal.

No sólo mediante el brillo de la belleza las mujeres desafiaban a las diosas, también lo hacían mediante la pericia en los oficios. Tal es el caso de Aracne, quien en el arte de tejer y bordar tenía una gran reputación. Elaboraba bellas tapicerías que las ninfas acudían a admirar. Una anciana le recomendó reconocer a su maestra, Atenea, como la mejor tejedora, y conformarse con ser la mejor sólo entre las mortales. La petición fue ignorada y más aún, Aracne desafió a Atenea, le solicitó competir con ella, y de ser vencida la reconocería: "Que compita conmigo; nada hay que vencida, recuse" (Ovidio, V, 25). En realidad la anciana era Atenea, y tras escuchar las soberbias palabras de su discípula, comenzó la competencia. Los tapices de Aracne fueron espléndidos, más que los de la diosa. Al grado que "Ni Envidia ni Palas²⁶ pudieron censurar su obra" (Ibid, 129) Pero el resultado fue funesto: la diosa enfurecida destruyó la obra de la alumna, y ésta, que aún en berrinches era superior a Atenea, se ahorcó. En sentido del humor Palas era mejor, así que arrancó de la muerte a la hábil tejedora y la convirtió en araña. Logró un doble objetivo:

²⁶ Nombre ritual de Atenea. Cfr. Pierre Grimal, p 400

mantuvo para siempre tejiendo a la mejor tejedora y al mismo tiempo, la convirtió en insecto.

2.3.El Cosmos

La noción de un cosmos protegido por deidades envidiosas es ajena al mundo moderno. Sin embargo es posible encontrar analogías en diversas culturas. En el *rita* de los hindúes, el *dharma* de la tradición postvédica y la *providencia* de los cristianos encontramos la misma fórmula: todo exceso se paga (cfr. Long, 1987, pp. 88-94). El cosmos es un todo que envuelve a los hombres; los límites los ponen los dioses y la naturaleza. El dolor y la muerte son inflingidos por los guardianes del orden y recuerdan a los seres humanos sus incapacidades.

El mundo moderno ya no reconoce la existencia del cosmos; tras las revolución copernicana, tal y cómo lo ha descrito Alexandre Koyré²⁷, desde el siglo XVII hemos dejado de creer que el espacio es un ‘mundo cerrado’ para concebirlo como un ‘universo infinito’ (cfr. A. Koyré, 1982, pp. 5-8). Según Raimon Panikkar²⁸ de la mano del eclipse de la noción del cosmos surgen las siguientes ideas: la desaparición de los dioses y la divinización del hombre; sin dioses el hombre cree poder convertirse en uno de ellos (cfr Panikkar, 1993, 21-37). No es extraño que Prometeo haya sido el tema predilecto de numerosos pensadores modernos; representa la rebeldía del hombre frente al orden sagrado y al celebrar al titán se festeja la desmesura y el desconocimiento de los límites, tal y como lo describió Jünger, estamos en “la era de los titanes”. Los griegos jamás se hubieran permitido tal cosa, sabían que la desmesura era un error, no un mérito.

²⁷ Alexandre Koyré (1892-1964) fue un filósofo francés, de origen ruso (su verdadero nombre era Alejandro Kojevnikov). Es conocido en la historia del pensamiento por sus estudios sobre la revolución científica y el nacimiento de la ciencia moderna. Son famosos sus trabajos sobre Galileo, Copérnico, Kepler y Borelli.

²⁸ Raimón Panikkar ha realizado estudios sobre religión y cultura. En ellos “hace dialogar diferentes tradiciones”. Mitad hindú y mitad catalán Panikkar mismo encarna el multiculturalismo, domina once idiomas (entre ellos el sánscrito y el chino) y ha escrito varias docenas de libros. Es sacerdote de la Iglesia Católica y lleva una vida contemplativa; sin embargo, también ejerce prácticas hinduistas.

3. LA CIUDAD

3.1. Los aristócratas contra los reyes: se desata la envidia

La ciudad creó una nueva figura de autoridad: el rey. En principio, no pretendió sobreponerse a los líderes de las tribus, las familias y las fratrias. El rey era el sacerdote del hogar público y su poder pronto comenzó a incluir el mando del ejército, de la asamblea y de los jurados. Los antiguos jefes tribales formaron a su lado una aristocracia. El rey no era el único líder; cada *pater* era análogo al rey, pero en su gen. Por ejemplo,

“en Atenas cada fratria y cada tribu tenía su jefe, y junto al rey de la ciudad estaban los reyes de las tribus (...). Era una jerarquía de jefes, teniendo todos, en un dominio más o menos extenso, las mismas atribuciones y la misma inviolabilidad. El rey de la ciudad no ejercía su poder sobre la población entera; el interior de las familias y toda su clientela se sustraían a la acción” (De Coulanges, 1996, IV, III).

Las fuentes de autoridad eran casi las mismas que en la Grecia arcaica: los ancestros legislaban. Pero, un cambio se dibujaba. El poderío de la ciudad y sobre todo su rey comenzaron a invadir espacios de autoridad propios de otras instituciones. El rey, que se había convertido en héroe y guerrero, se sintió con el prestigio suficiente para restarle poder a las autoridades tribales, fratriarcales y familiares. En las ciudades, los reyes se consideraban a sí mismos descendientes de Zeus y por ello eran ambiciosos y arrogantes. Vivían en continuo estado de *hubris* y se consideraban figuras sagradas

El poder comenzó a ser objeto de disputas; por un lado estaban los reyes que se afirmaban por encima de la autoridad de los aristócratas (*eupátridas* en Atenas, *éforos* en Esparta) que de antaño gobernaban familias, tribus y fratrias; y, por el otro, los aristócratas que buscaban conservar sus privilegios. La lucha no se hizo esperar. En todas las ciudades el resultado fue el mismo: la realeza fue vencida. Pero no se debe olvidar que esta realeza primitiva era

sagrada y por ello era impensable prescindir de ella. La autoridad religiosa del rey no fue disputada, pero sí lo fue la política. Aquí tenemos una gran ruptura con el pasado: la autoridad religiosa se escinde, por primera vez, de la autoridad política.

Los reyes resultaron muy debilitados tras las revueltas que se llevaron a cabo en Grecia en el siglo VII a.C. Quedaron despojados de su poder político sobre las tribus pertenecientes a la ciudad, y el poder religioso quedó escindido; los aristócratas recuperaron el poder político y religioso sobre sus tribus, gens, fratrias y familias. De tal suerte que sólo quedaron a los reyes las funciones religiosas de la ciudad.

En la lucha entablada entre reyes y aristócratas la envidia jugó un papel fundamental. Los primeros se sentían despojados de ciertos poderes que por su valentía y logros militares se habían ganado, mientras los segundos creían que los reyes les usurpaban su poder local. Ambas partes creían tener la razón; sentían que perdían algo que les pertenecía. La envidia que los aristócratas sentían por los reyes desencadenó guerras intestinas que redujeron el poder real. Las luchas tuvieron un carácter sacro; se trataba de un pleito entre castas sacerdotales. Los dioses de la ciudad en contra de los dioses de las tribus. Al final hubo un nuevo gobierno para la polis: un gobierno de *eupátridas*. Sin embargo, el rey no fue desterrado y en ocasiones, los cambios no fueron violentos; el rey de la urbe era 'hijo de Zeus' (*Basileus*) y por tanto, expulsarlo o tratarlo cruelmente, aun derrotado, hubiera provocado la ira de su padre. De aquí la restricción de los poderes del *basileus* pero no la desaparición del cargo.

Las disputas entre los *eupátridas* y los reyes los hace aparecer como hombres envidiosos. En esta época comienza a surgir la idea de los 'poderosos como envidiosos'. "En Homero existe abundantemente la idea de la envidia de los dioses, pero nada parecido a una noción referente a la envidia de los poderosos en general" (Walcot, 1978, p. 25). Dicha idea encuentra su mejor exposición en Demóstenes quien afirma que la envidia y el amor al

honor son sinónimos (cfr. Walcot, 1978, p. 18). También Aristóteles en *La Política* (1304a-b) teoriza sobre la relación entre los poderosos y la envidia.

De las guerras intestinas surgieron los poderosos que no sólo son envidiables, sino también envidiosos; motivo por el cual se desprestigiaron ante las masas. Los gobernantes dejan de ser vistos como virtuosos, justos y prudentes para convertirse en viciosos. Para decirlo con Marcel Detienne, la palabra de los gobernantes deja de ser *aletheia* (verdad) para convertirse en *doxa* (opinión). El camino se prepara para que los nobles ya no sean 'Maestros de Verdad' sino líderes de partidos.

El pueblo pronto se contagia de la envidia de los poderosos y él mismo se vuelve envidioso. Esta es la época en la que "los ciudadanos son aptos para hablar mal de los demás porque la prosperidad trae consigo envidia" (Píndaro, *Píticas*, 11.27.25). Herodoto afirmaba que "la causa de los crímenes de los reyes es que son presa de la *hubris* que se engendra cuando alguien es demasiado próspero" (Walcot, 1978, p. 38).

Phthonos es más importante que nunca y ha comenzado a jugar con los hombres, los ha vuelto sus títeres y pronto los hará desenvainar sus espadas para destruirse unos a otros.

La distancia entre los hombres de poder y el pueblo disminuyó. Las masas comenzaron a 'igualarse' con los poderosos, no surgió la igualdad de derechos, ni la igualdad universal de los hombres como un ideal, pero sí disminuyó la lejanía existente entre unos hombres y otros. Las distancias se acortaron y el vulgo se puso al nivel de los líderes; el espacio se volvió diminuto y la sociedad comenzó a asfixiarse. Stendhal describió un fenómeno similar durante la Francia Revolucionaria (Golsan, 1993, p. 136). Recordemos que la igualación propicia la competencia y por lo tanto la envidia.

Esta situación política pronto comienza a modificar la concepción del hombre. La idea de que el hombre es envidioso por naturaleza corre de boca en boca, aunque todavía no se

convierte en una certeza. Herodoto afirma que la envidia entre los hombres tiene su origen en circunstancias externas: “el hambre por tierra productiva y la envidia que dicha tierra provoca es revelada por Herodoto al hablar de la región del Atica” (Walcot, 1978, p. 27) Pero también afirma que “la envidia es natural al hombre desde el principio” (*Historia*, 3, 80, 3). Así, quedaba la duda: ¿es envidioso por naturaleza o por condiciones desfavorables para la convivencia?

La solución principal que los estadistas griegos dieron para evitar la envidia y los conflictos inherentes fue el establecimiento de colonias. Dado el excedente de hombres en las urbes, comenzó una campaña de colonización. Disminuyó la población en la polis y la vida se volvió un poco más placentera; eliminar el excedente no sólo contribuyó a mejorar las condiciones de la agotada tierra de la región Ática, sino también a la expulsión de la envidia. Con los colonos partían algunos de los miembros menos favorecidos. La creación de una colonia no implicaba separación, destierro ni ostracismo; por el contrario, significaba mejoría sin pérdidas graves, pues la religión practicada en la polis proseguía y el fuego de la ciudad se llevaba a la inauguración de la nueva polis. Sus habitantes reconocían como metrópolis (polis madre) a la que enviaba un cuerpo de sacerdotes. Los vínculos de las colonias con las metrópolis eran morales pero no implican ninguna autoridad política; pues eran independientes. Estas nuevas ciudades no tenían tradiciones monárquicas; al principio sus gobiernos se componían de consejos de ciudadanos, que pronto fueron sustituidos por tiranos.

3.2.Los tiranos despojan a los aristócratas

En principio las revueltas del siglo VII a.C. se llevaron a cabo para conservar la autoridad propia de la gens, la tribu y la fratria. Pero, en las ciudades la autoridad de estos cuerpos comenzó a disminuir.

“El viejo régimen de la gens, fundado por la religión de la familia, no quedó destruido el día en que los hombres pasaron al régimen de la ciudad. No se quiso o no se pudo renunciar inmediatamente a aquél, pues los jefes aspiraban a conservar su autoridad, y los inferiores no podían pensar tan pronto en liberarse (..) Pero en el fondo eran dos regímenes opuestos que no era posible aliar por siempre y que uno u otro día tenían que hacerse la guerra. La familia, indivisible y numerosa, era demasiado fuerte para que el poder social no sintiese la tentación y aun la necesidad de debilitarla. O la ciudad no podía durar, o tenía que quebrantar a la familia andando el tiempo” (De Coulanges, 1996, IV, V).

La ciudad favoreció la reunión de los miembros de rangos inferiores de diversas familias que observaban las disputas entabladas entre los miembros superiores. Las luchas entre eupátridas y el reconocimiento de los hombres de rango inferior, -unidos por la polis- que constituían una fuerza por su número, pronto trajo el desmembramiento de las gens. Allí se encontraban los eupátridas, que hacían de jueces y amos, y los clientes, a quienes también se les llamaba *teta* o *pelata*. En el estado de aislamiento en que la familia vivió durante mucho tiempo la clientela pudo permanecer. Pero en la ciudad la situación fue diferente: el patrono comenzó a perder su poderío, pues el cliente más allá de su gen, encontraba otros dioses, otros templos, otros eupátridas y otros clientes; y en la ciudad, éstos comenzaron a ganar privilegios sobre la propiedad de la tierra, la cosecha y su persona. Todo esto ocurrió durante el régimen monárquico. Esta situación cambió en el siglo VII a.C., cuando los reyes de las ciudades fueron derrotados y se regresó al régimen de la religión de la gens; es decir, cuando los eupátridas vencieron a los monarcas. Fue visto como una calamidad por los clientes, como una especie de vuelta al pasado. Pero ahora los clientes ya habían probado ciertas libertades que la monarquía les había ofrecido. Por ello comenzaron a añorar el régimen monárquico de la ciudad. Las clases inferiores, los antiguos clientes, se sintieron con la fuerza suficiente para derrotar a la aristocracia; impusieron monarcas, a quienes llamaron tiranos; éstos, no poseían investiduras divinas, su poder era el más mundano que jamás se hubiera conocido. *Tyrannos* significaba usurpador. Sin embargo, cuando un

usurpador tenía la fuerza y la popularidad suficiente para mantenerse como monarca, casi nadie prestaba atención a su calidad de gobernante ilegítimo. Esto no daba un margen de confiabilidad total a los tiranos, ya que, por ser usurpadores del poder divino debían temer la envidia de los dioses. De esto habló Herodoto (cfr. *Historia*, 2, 18; Walcot, 1978, p. 38).

Los clientes no envidiaban a los aristócratas y deseaban gozar de un nomos similar al impuesto por los reyes en la segunda mitad del siglo VIII a.C. Los tiranos se impusieron sobre los eupátridas gracias al apoyo popular. Así sucedió en Corinto cuando Cispelo dominó a los Báquidas, una familia de eupátridas; lo mismo sucedió en Mileto con el tirano Trasíbulo, en Mitilene se impuso Pitaco; en Samos Policrates. Lo mismo sucedió en Epidauro, Megara, Calcis, Sición, Siracusa, etcétera.

El gobierno de los tiranos, sin embargo, no era muy poderoso pues los griegos de rangos inferiores no deseaban la tiranía, tan sólo la habían usado para quitarse de encima a los aristócratas. Los tiranos jamás lograron arraigarse. Su caída no tardó. En algunas polis, en el mismo siglo VII a.C., dejaron su lugar a miembros enriquecidos del pueblo. No fue difícil crear un discurso en contra del gobierno de los tiranos, de hecho, éstos eran gobernantes ilegítimos. Herodoto afirmaba que “la envidia de los dioses se dirige contra los tiranos, porque ellos son usurpadores del poder divino, no tienen ninguna autoridad legal” (Walcot, 1978, p. 38; *Historia*, 3, 39, 2; 3, 40. 2; 3, 41, 43). Sófocles escribió que no sólo los dioses sino también los hombres envidian al tirano; y es por ello que “debe desviarse de la envidia, pues posee tantas ventajas que lo vuelven envidiable a los ojos de todos” (*Antígona*, 506-7).

3.3.Los clientes contra los tiranos

En el siglo VIII a.C. reyes y eupátridas se consideraban iguales, pues ambos estaban investidos con poderes sagrados. Su cercanía y ambición permitió el desenvolvimiento de la envidia. En el siglo VII a.C. se establece una nueva proximidad de los clientes y los

tiranos. En este caso la 'igualación' que permite este tipo de deseo, se debe a que, ni clientes ni tiranos gozan de investiduras sacerdotales. La distancia que imponía la religión entre la aristocracia y las clases inferiores hacía de los aristócratas objetos poco envidiados. Lo mismo pasaba con el rey: éste era una figura sacra y envidiarlo era sacrilegio. Mientras la brecha entre lo mundano -los clientes- y lo sagrado -los reyes y los aristócratas- se mantuvo con claridad, se evitaron casi por completo, las relaciones de competencia. En cambio, ahí en donde la distancia era menor la envidia surgía. En esta época Tucídides afirmó:

“De los vivos sentimos envidia, mientras honramos a aquellos que ya no están en el mismo suelo que nosotros y lo hacemos de buena voluntad y sin rivalizar con ellos”
(*Historia de la guerra del Peloponeso*, 2.45.1)

Resulta comprensible que se entablara una lucha entre eupátridas y reyes; pisaban el mismo suelo, y se mantenían a distancia de la envidia; pero las relaciones entre ellos eran de competencia y el odio fluyó libremente hasta desembocar en un mar de sangre, tal y como Plutarco lo cuenta en la historia de Teseo

Lo único que distanciaba a los tiranos de los clientes eran sus poderes políticos y económicos. Faltaban dos pasos para que la distancia entre clientes y tiranos desapareciera y comenzaran los ataques frontales; el primero estaba implicado en el enriquecimiento de algunos clientes, y el segundo, en la nueva forma de hacer la guerra.

En el siglo VI a.C. los que antes fueron clientes comenzaron a prosperar.

“La tierra ya no bastaba a todas las necesidades del hombre; los gustos se dirigían a lo bello y al lujo, y las artes nacían; la industria y el comercio se hicieron necesarios. Poco a poco se formó una riqueza mobiliaria; se acuñaron monedas (...). Los hombres de las clases inferiores conocieron entonces otra ocupación que la de cultivar la tierra;

hubo artesanos navegantes, dueños de industrias, comerciantes: pronto hubo ricos entre ellos (...). Antes sólo los jefes de las gentes podían ser propietarios, y he aquí antiguos clientes que ahora son ricos y ostentan su opulencia. Luego, el lujo que enriqueciendo al hombre del pueblo empobrecía al eupátrida” (De Coulanges, 1996, IV, VII)

En muchas polis los eupátridas cayeron en la miseria. Los rangos tradicionales se trastornaron. Los nuevos ricos constituyeron una clase orgullosa que no estaba dispuesta a soportar el gobierno de los tiranos. Las clases inferiores dejaron de ser una masa informe, hubo jefes entre ellos. Se formó una nueva aristocracia que derivaba su prestigio de la riqueza y de la fuerza militar. Los nuevos ricos aglutinaban hombres del pueblo para defender sus polis, o bien para extender sus zonas de influencia. La guerra, que antaño era una empresa de nobles y de héroes, se convirtió en una empresa masiva. La infantería cobró importancia. De la guerra que cualificaba a cada uno de los que iban a ella, que convertía a cada caballero en un cobarde o en un héroe, se pasó a la guerra en donde importaba más la cantidad de soldados que su calidad. Ya no había héroes sino soldados y estrategas – *polemarcas*-. El soldado sustituyó al guerrero y los héroes desaparecieron. A esta nueva forma de organizar el ejército se le llamó la Reforma Hóplita. Según los griegos los héroes estaban destinados a extinguirse, pues imitaban a los dioses y amenazaban con parecerse demasiado a ellos, lo que no gustaba a los envidiosos olímpicos.

Las clases inferiores lograron mandar en las polis; se enriquecieron y controlaron el poderío militar y político. Estos cambios ocurrieron en casi toda Grecia entre los siglos VII y V a.C. Pero, los antiguos clientes no sólo desbancaron a los aristócratas, también sintieron que los dioses los habían abandonado. Así lo expresaba el poeta de Megara, Teognis: “los dioses han abandonado la tierra, nadie les teme. La raza de los hombres piadosos ha desaparecido; nadie se preocupa de los Inmortales”. Las viejas jerarquías de los hombres comenzaron a ser sustituidas por las nuevas constituciones. Así pasó con la de Clístenes que reemplazó las cuatro antiguas tribus de Atenas por diez, que a su vez se dividían en *demos*, así “todos los

hombres libres de Atenas, aun los que no habían formado parte de las antiguas tribus, se distribuyeron en los cuadros formados por Clístenes” (Ibid, IV, VII). Una vez impuesta la Constitución de Clístenes en Atenas, los derechos de nacimiento desaparecieron. El sentimiento religioso permaneció, pese a que el pueblo había luchado contra la antigua religión para destronar a los aristócratas. El nuevo gobierno decidió venerar y reconocer a ciertos dioses. “Las tribus tuvieron nuevos héroes epónimos, escogidos entre los personajes antiguos de los que el pueblo había conservado buen recuerdo, y en cuanto a los *demos* adoptaron uniformemente por dioses protectores a ‘Zeus custodio del recinto y a Apolo paternal’ ” (Ibid, p. 213).

Las leyes se promulgaban y su proceso de elaboración dejó de ser misterioso; ya no tenían como fundamento la religión sino la decisión del pueblo; dejaron de ser sagradas y podían ser suspendidas o modificadas. La plebe contaba demasiado. La polis se convirtió en una sociedad de iguales ante las leyes. El pueblo se jerarquizó y no tardó en decir quienes eran ‘iguales’. En Cumas, en Regio y en Turios, por ejemplo, sólo aquellos miembros del pueblo que contaban con cierta fortuna eran ciudadanos. Solón hizo algo similar al dividir a los ciudadanos por su riqueza. En diversas polis para aspirar a algunos cargos políticos era necesario poseerla. El gobierno quedó compuesto por una nueva aristocracia, ahora salida del pueblo; sus fuentes de poder eran la fortuna y la fuerza militar.

3.4.El intento de resacralizar el poder

Algunas de las mentes más lúcidas de la antigüedad sostenían que la ‘sana distancia’ entre los hombres era imposible en un régimen igualitario o en una plutocracia. Isócrates afirmaba que los hombres en una democracia o en una oligarquía injurian contra el estado por sus mútuas ambiciones, a diferencia de aquellos que viven en una monarquía. Lo mejor en este régimen es que no hay nadie a quien envidiar, pues el rey sería el único envidiable, pero se encuentra tan distante que ni siquiera provoca envidia (cfr. Walcot, 1978, p. 30).

“Aquellos que viven en oligarquías y democracias son llevados por sus mútuas rivalidades a injurar el bien común, mientras que aquellos que viven bajo una monarquía, al no tener a quien envidiar, hacen lo posible por mejorar el bien público” (Isócrates, *Nicocles o los Chipriotas*, 3.18).

Si se piensa en la monarquía como la forma que propicia al bien común por qué no adoptarla como tipo de gobierno. El gobierno aristocrático y el democrático ¿no serían más que simples desviaciones del buen camino? ¿Estamos ante una fórmula para la felicidad común? Estaríamos ante tal situación si el establecimiento de la monarquía fuera una situación sencilla, pero es compleja. El monarca no encuentra legitimidad en su propia figura, tiene un sustento metafísico. Es ‘hijo de Zeus’ y, por lo tanto, su poder, es central para las actividades trascendentes; es el individuo que está en el centro, pero a la vez, escapa de este mundo. Punto de enlace entre lo inmanente y lo trascendente, la figura del rey está próxima a la de los videntes y de los sacerdotes, de hecho, oficia algunos rituales.

Si los hombres se consideran más o menos iguales entre sí, todos se consideran diferentes a uno de ellos: el rey. Plutarco dice que la prosperidad acrecienta la envidia. Pero al mismo tiempo afirma que muchísimo éxito apaga la envidia, y se refiere a dos ejemplos: Alejandro Magno y Ciro el Persa; su argumento dice que los grandes conquistadores del mundo han tenido tanto éxito que han logrado ir ‘más allá de la envidia’ (cfr. *Moralia*, 583a-b).

Muy diferente fue la situación durante los regímenes democráticos y los oligárquicos. Al proclamarse la igualdad de los ciudadanos, no hubo posibilidad alguna para los gobernantes de escapar a la envidia del pueblo.

En el siglo VI a.C., cuando la institución monárquica ya estaba en decadencia entre los griegos y gobernaban los demócratas y los oligarcas, apareció un intento por resacralizar el poder y así escapar. Los tiranos -oligarcas que gobernaban en regímenes democráticos-, deseaban parecerse a los antiguos reyes. Aunque en realidad los tiranos estaban más

inspirados por los legisladores persas que por los antiguos basileus (cfr. Walcot, 1978, p 32). Los tiranos acumularon riqueza y honor, pero jamás pudieron superar su condición de ‘usurpadores’. La del *tyrannos* era una figura demasiado mundana para acceder a un poder sacro. Pronto corrió el rumor de que los ‘celestiales’ no favorecerían una sociedad en la que el gobernante aspirara a ser ‘como los dioses’.

En su afán por obtener poder los tiranos buscaron asemejarse a los sátrapas, pero entre los griegos se pensaba que los gobernantes persas eran enemigos de los dioses (Walcot, 1978, p. 31). En el Este, conocieron a los hombres que eran envidiados por los dioses (Ibid, p. 36). En Grecia era indispensable para los gobernantes contar con el apoyo de los dioses, sin éste se esperaban las peores catástrofes. Los tiranos no comprendieron las formas para resacralizar el poder a los ojos de los griegos; deslumbrados por los sátrapas olvidaron como ganarse a sus propios pueblos.

3.5.El ostracismo

Entre las tiranías y las democracias hay un medio nodal: el ostracismo que se aplica a aquellos que son demasiado envidiables. Walcot llega a la conclusión de que siempre se expulsa a figuras envidiadas, personajes como Aristides (Cfr. Walcot, 1978, p. 54), Temístocles (Ibid, p. 56), Cimón (Ibid, p. 56) e Hyperbolo (Ibid, p. 58).

¿Qué es el ostracismo?

“es una institución característica de la demarcia ateniense establecida cuando los tiranos fueron expulsados de la ciudad en el 520 a.C., es un invento poco sofisticado en donde una mayoría de votos envían a una persona al exilio por diez años siempre que se alcancen seis mil votos” (Walcot, 1978, p. 53).

El nombre del individuo que debía salir del estado durante diez años era escrito en un pedazo de olla o marmita rota que se denominaba *ostraka*. Se cree que al principio no se votaba en un pedazo de marmita sino en una ostra.

El ostracismo era una institución que vinculaba dos formas diferentes de gobierno: la tiranía y la democracia. Forma social que se convierte en el símbolo del paso de una época a otra al mismo tiempo que es una institución esencial para el funcionamiento de los gobiernos democráticos. El ostracismo servía para evitar que regresaran los tiranos al mando de Atenas; asimismo, era una manera de pelear entre las facciones políticas que se atenían al juego democrático, era una parte esencial de la maquinaria democrática, casi inventado idealmente para canalizar la envidia, pues la dejaba expresarse legítimamente y no traía consecuencias devastadoras para la víctima: sólo diez años de exilio sin pérdida de propiedades ni de ciudadanía (cfr Walcot, 1978, p 54).

3.6. Se instauran las democracias

Los cambios gubernamentales no implicaron secularización alguna; de hecho los sacerdotes se mantuvieron entre los puestos del gobierno; en Atenas se les llamaba arcontas o arcontes. Pero, algo había sucedido; la casta sacerdotal no tenía el control sobre los puestos más importantes. Por ejemplo, el de estratega -sin duda el cargo más importante en las democracias griegas- se elegía a partir de los votos y no de los auspicios; para ejercerlo se debía contar con el favor del pueblo, ya no con los dioses.

Los nuevos ricos no impresionaban al pueblo como lo habían hecho los gobernantes convertidos en figuras religiosas. Al obtener derechos políticos y civiles los miembros de la plebe aspiraron a cargos importantes. Se consideraban iguales a sus gobernantes, por lo que su mandato les parecía insoportable.

En principio se pensó que la democracia implicaba una restricción de los sentimientos de envidia debido a la igualdad del derecho al voto. “La idea básica de la democracia del siglo V a.C., proveer de un voto igual en las asambleas a todos los hombres adultos y ciudadanos, debió servir como un medio para disuadir la tensión en una sociedad altamente competitiva” (Walcot, 1978, p. 62). Sin embargo, la igualdad política hizo ostensibles entre los ciudadanos las diferencias de riqueza, de nacimiento y de suerte. Al hablar de igualdad los ciudadanos veían la desigualdad en casi todos los aspectos.

“Si la igualdad es para detener la envidia, la igualdad debe funcionar en todos los aspectos de la vida y el sistema espartano entendió esto y el ateniense no. Cuando la igualdad es parcial se vuelve contraproducente, como en el caso de la democracia de Atenas, en donde el mecanismo contra la envidia se convirtió en la ‘envidia institucionalizada’ ” (Ibid, p. 65)

La idea de que la verdadera igualdad lleva a la armonía social y no permite el surgimiento de la envidia se encuentra en la *Mujer Fenicia*, de Eurípides. A esto también se refieren Platón y Plutarco al afirmar que “la igualdad provoca estabilidad y descanso, mientras la desigualdad promueve disturbios” (Walcot, 1978, p. 65).

La envidia se encontraba sustentada por el concepto básico de la democracia de que cualquier ciudadano adulto tenía derecho a votar en la asamblea (cfr. Ibid, p. 60). Los pobres se volvieron envidiosos; ambicionaron más de lo que tenían; vieron que la riqueza podía convertirlos en parte de la elite.

“En las ciudades donde el principal elemento de riqueza consistía en la posesión del terreno, la clase rica ejerció, durante más tiempo, su dominio e impuso su respeto, y, al contrario, en las ciudades, como Atenas, en donde había pocas fortunas territoriales y la riqueza provenía, sobre todo de la industria y del comercio, la inestabilidad de las

fortunas despertó más pronto la ambición o la esperanza de las clases inferiores, y la aristocracia fue más pronto atacada” (De Coulanges, 1996, IV, X).

A su vez, la nueva aristocracia tuvo que armar a los pobres, pues las guerras entre polis y las invasiones de los persas se volvieron frecuentes; además la forma de hacer la guerra se apoyaba en tener un ejército numeroso. Al engrosar la infantería se dio armas a los pobres que luego ayudaron a destronar a la nueva aristocracia.

“Uno de los efectos de la guerra era que las ciudades estaban obligadas a dar las armas a las clases inferiores. Por eso en Atenas, y en todas las ciudades marítimas, la necesidad de una marina y los combates marítimos dieron a las clases pobres la importancia que las constituciones les negaban. Los tetas, elevados a la categoría de remeros, de marineros y aun de soldados, y dependiendo de ellos la salud de la patria, se sintieron necesarios y se hicieron audaces. Tal fue el origen de la democracia ateniense (...). La guerra ha reducido paulatinamente la distancia que la aristocracia de la riqueza había puesto entre ella y las clases inferiores” (Ibid, IV, X)²⁹

De ahí resultó que las constituciones estuvieron en desacuerdo con el estado en que se encontraba la sociedad y hubo que cambiarlas. “La mayoría de las ciudades vieron la formación de asambleas verdaderamente populares, y el sufragio ‘universal’ quedó establecido” (Ibid, p. 243). Por universal no debemos entender ‘todo el mundo’; nos referimos a ‘todos los ciudadanos’.

²⁹ Curiosamente algunos autores han destacado la importancia del pueblo armado para la formación de las democracias modernas.

En *La Cuesta de la Guerra* Roger Caillois habla de los ‘suizos armados’ organizándose como una democracia. Erich Kahler, en su *Historia Universal del Hombre*, afirmó que los helvéticos transformaron la guerra al darle un papel destacado a la infantería.

Ambos autores destacan que las tácticas de combate de los suizos implicaron un proceso de igualación; al permitirse el uso de las ‘armas de larga distancia’ hasta el más innoble de los soldados podía matar al mejor de los caballeros.

Esta igualación iba de la mano de costumbres igualitarias y democráticas.

Respecto a Estados Unidos se han dicho cosas similares. Algunos autores han visto el origen del igualitarismo democrático y patriótico en la noción del ‘pueblo armado’.

El voto se convirtió en sacro. No desaparecieron las diferencias sociales; pero ahora provenían del establecimiento de una nueva constitución: la democrática. Hubo puestos en donde sus ocupantes se elegían al azar, es decir, por el favor de los dioses. La mayor parte de la elite derivaba su poder del sufragio; los poderosos eran los elegidos por los ciudadanos, pero éstos formaban una minoría. Los esclavos, las mujeres, los niños, los metecos –extranjeros- y los hombres que no cumplieran con ciertos requisitos -i.e. el servicio militar- no eran ciudadanos. Para estos hombres ‘desiguales’, de rango inferior, los ciudadanos seguían representando una fuente de autoridad religiosa. Los ‘iguales’, podían llevar a cabo rituales y sacrificios en sus casas. Las investiduras sacerdotales no se perdieron con las revueltas, tan sólo se redujo su campo de acción. Algunos ciudadanos tenían casa, otros eran pobres y no tenían más autoridad que aquella que la polis les había entregado, es decir, la del voto.

Para los rituales del hogar no hacía falta poseer un cargo público; por el simple hecho de ser ciudadano el padre podía actuar como sacerdote. Los ancestros, aunque habían pasado a segundo plano, seguían venerándose en las casas. Los esclavos, los niños, las esclavas y el resto de los habitantes de la casa temían a los fantasmas o antepasados; veían en sus sombras y en sus alientos fuerzas sacras que vigilaban sus actividades de día y de noche. La envidia al interior de la casa siguió siendo cosa rara, como lo es en todo lugar en el que las jerarquías son consideradas sacras; es decir, en donde opera el mecanismo del encapsulamiento. La distancia entre ciudadanos -padres de familia que poseen una casa- y sus subordinados continuo siendo muy grande. Aquellos que no soportaban la autoridad del padre se alejaban y con ello se deshicieron de los vínculos tradicionales, ya no temían a los antepasados, pero sí a los envidiosos olímpicos.

Los cambios que se habían gestado gracias a las revueltas que comenzaron en el siglo VIII a.C., y que en apariencia habían mejorado las condiciones de los pueblos, trajeron como consecuencia la miseria la aparición del caos. El cosmos no era perfecto.

“El día en que el hombre se liberó de los lazos de la clientela, vio levantarse ante sí las necesidades y las dificultades de la existencia. La vida se hizo más independiente pero también más laboriosa y sujeta a más accidentes (...). [Además] La democracia no suprimió la miseria; al contrario, la hizo más sensible. La igualdad de derechos políticos puso aún más de manifiesto la desigualdad de las condiciones” (De Coulanges, 1996, IV, XII [Los paréntesis son míos]).

Debido a las guerras el número de esclavos aumentó. Los ricos los utilizaban para sus empresas y casi no contrataban hombres libres, lo cual incrementó la miseria entre los pobres, quienes pretendían solucionar su condición económica aprovechando sus derechos políticos; vendían sus votos o se vendían como testigos, cobraban por asistir a la asamblea y hasta impusieron el destierro a algunos ricos para confiscar y repartirse sus bienes. La riqueza cambiaba fácilmente de manos pues era, en su mayoría, mobiliaria, además, ya no estaba protegida por un halo divino. El número de ricos despojados y desterrados fue tan grande que formaron un ejército. A partir del siglo V a C. la lucha entre ricos y pobres fue continua. “Este encendido de facción y de egoísmo de partido constituía una de las causas principales de la relativa inestabilidad del gobierno de las ciudades-estado. Platón lo atribuía en gran parte a la discrepancia de intereses económicos entre quienes tienen propiedad y quienes carecen de ella” (Sabine, 1992, p. 45).

Las matanzas proseguían, la lucha a veces era frontal y a veces traicionera; el odio entre los ricos y los pobres era ostensible. Phthonos estaba desatado. “En cada ciudad, el rico y el pobre eran dos enemigos que vivían uno al lado del otro; uno, envidiaba la riqueza, el otro, se sentía envidiado. Ninguna relación entre ambos, ningún servicio, ningún trabajo que los uniese. El pobre sólo podía adquirir la riqueza despojando al rico” (De Coulanges, 1996, IV, XII). Esto ocurrió en Mileto, en Mesena, en Cíos, en Siracusa, en Samos, etc.

“Atenas es casi la única ciudad griega conocida que no haya visto dentro de sus muros esa guerra atroz entre ricos y pobres. Ese pueblo, inteligente y cuerdo comprendió, desde el día en que comenzaron las revoluciones, que se caminaba hacia un término en que sólo el trabajo podría salvar a la sociedad. Atenas pues, lo estimuló y lo hizo honroso. Solón había prescrito que los hombres que careciesen de algún trabajo no disfrutasen de derechos políticos. Pericles dispuso que ningún esclavo pusiere mano en la construcción de los grandes monumentos que erigía, reservando todo el trabajo a los hombres libres. Además la propiedad estaba de tal modo dividida que, al fin del quinto siglo, se contaba en el pequeño territorio de Atica más de diez mil ciudadanos que eran propietarios territoriales, contra cinco mil solamente que no lo eran (...). La guerra de los ricos contra los pobres existió allí como en otras partes; pero fue menos violenta y no engendró tan graves desórdenes; se circunscribió a un sistema de impuestos y liturgias que arruinó a la clase rica, a un sistema judicial que la hizo temblar y la aplastó, pero al menos nunca llegó a la abolición de las deudas y el reparto de las tierras” (Ibid, IV, XII)

La democracia favoreció a una forma de vida que llevaba a la ruina; la cotidianidad era violenta y la envidia hacía de las suyas. La democracia con los ricos en el poder se convirtió en una oligarquía violenta y con los pobres en tiranía. Todo esto ocurría en Grecia en los siglos V y IV a.C. Los partidos de los ricos tendían a conservar la democracia, buscaban el establecimiento de un gobierno representativo. Los partidos de los pobres tendían a la imposición de un tirano que les asegurase la eliminación de los oligarcas. Estos tiranos eran demagogos, y al igual que sus colegas del siglo VII a.C., tampoco contaban con atributos sagrados. Basaban su poder en complacer al pueblo, y esto lo lograban haciendo correr la sangre de los oligarcas y repartiendo sus posesiones.

3.7. Los nuevos métodos para contener la envidia

Hemos mencionado el ostracismo, el ocultamiento de los bienes preciosos, las advertencias sagradas, la austeridad, la repartición de riquezas y la ampliación a las posibilidades de movilidad social. Hemos contado la historia y el contexto en el que aparecen estos artificios que sirven para canalizar la envidia; es decir, para disminuirla, evitarla y atacarla. Hemos mencionado que la envidia se incrementó en las sociedades inestables y que en la medida en que las estables monarquías fueron sustituidas por constituciones ilegítimas y débiles, la envidia se volvió más intensa y más común en las relaciones sociales. Por ello, los medios para luchar contra la envidia también debieron multiplicarse. Una sociedad devorada por la envidia de sus miembros era inviable. Veamos pues, las medidas adicionales que las revoltosas polis de los siglos VI al IV a.C. inventaron para luchar contra Phthonos.

La sátira

Satirizar a los personajes exitosos de la polis era una forma de evitar que su fama creciera al grado de humillar al resto de los ciudadanos. Así fue como Sócrates y Pericles fueron satirizados por la Comedia ateniense. Baste revisar *Las nubes* de Aristófanes. Otro medio utilizado para evitar la envidia era el de no-destacar. “Las figuras públicas, en Atenas, eran objeto de envidia, mientras que las personas comunes no lo eran” (Walcot, 1978, p. 67). Más aún, “los buenos ciudadanos solían ser envidiados más que alabados” (Ibid, p. 68) La mayoría de los griegos de esta época compartían la creencia de que al no destacar no serían objeto de envidia y así, no serían enemigos de la democracia, ni de los aduladores.

¿Quiénes eran los aduladores? Plutarco afirma que durante la democracia ateniense surgió un grupo de arrogantes ciudadanos, los aduladores; estos personajes hacían ver a los más poderosos como envidiables y detestables para la multitud. La de adulador era una profesión en la Atenas democrática; una de sus víctimas fue Aristides. Los aduladores eran una versión mundana de los daemonios que transportaban a la envidia. Emisarios de

Phthonos, encarnaban con gran claridad el significado profundo de la democracia ateniense: el uso de la envidia con fines políticos por parte de unos cuantos; pero a la vez, esa minoría política que utilizaba a la envidia no podía dejar de ser utilizada por la Phthonos. Así, nos encontramos con la envidia como resorte de las acciones, pero también como trampa para manipular. He aquí el corazón de la democracia clásica.

Menospreciarse

Otro medio para evitar la envidia de los hombres surgió del ingenio de los posibles envidiables. Sin duda, Pericles es ejemplar en este sentido.

“¡Admirable hombre, en verdad!, no sólo por la blandura y suavidad que guardó en tanto cúmulo de negocios y en medio de tales enemistades, sino por su gran prudencia, pues que entre sus buenas acciones reputó por la mejor al no haber dado en nada poder a la envidia ni a la ira, ni haber mirado a ninguno de sus enemigos como irreconciliable” (Plutarco, *Pericles*, 39 1).

Pericles es el estadista que escapa de ‘su’ envidia y logra escapar de la de los demás. Al mantener la cabeza fría consigue disuadir a la envidia que su persona provoca. Pericles aludía a sus éxitos como si se tratara de éxitos de los atenienses: “Nosotros disfrutamos de una forma de gobierno que no emula (*zelousei*) las leyes de nuestros vecinos; diferimos de nuestros enemigos, como los espartanos” (Plutarco, *Pericles*, 37,1). En esta cita encontramos tres elementos del estadista para evadir la envidia: la creación del enemigo exterior, modestia ante la muchedumbre y despersonalización de sus méritos.

Pericles alude a una cierta superioridad de los atenienses sobre el resto de las polis. Para continuar con la adulación hecha a sus conciudadanos Pericles calificó a Atenas como la ‘escuela de Hellas’ (Ibid, 41,1).

Pero, ¿bastaba con la astucia del estadista para salvarse del ostracismo? No.

“Pericles escapó del ostracismo, aunque lo temía debido a su riqueza, la posición de su familia y sus poderosos amigos. Una serie de viles rumores acerca de Pericles (sus aventuras sexuales, el asesinato de su amigo Efilates .) convirtieron a Pericles en un hombre desdichado a los ojos de los atenienses, desdichado pese a su prestigio y riqueza. Si el más honorable era presentado en una escena cómica como idiota, corrupto y con enorme voracidad sexual, era algo aplaudido por la gente; esto confirma que una audiencia siempre está lista para creer lo peor y es capaz de creer lo peor aunque no haya prueba de ello” (Plutarco citado por Walcot, 1978, p. 58)

4. ESPARTA

He presentado sólo un modelo pero falta Esparta, sin ella, la historia de Grecia es incomprendible.

4.1. Historia social de Esparta

Primera peculiaridad de los lacedemonios.

“Los dorios habían formado ya un cuerpo de nación cuando invadieron el Peloponeso. (..) En ese momento, el pueblo dórico ya no se organizaba con base en *gens*. Para ellos no hay reconocimiento de la antigua forma de la familia, ya no se encuentran trazas del régimen patriarcal, ni vestigios de nobleza religiosa; sólo se ven guerreros iguales bajo un rey” (De Coulanges, IV XIII).

La educación que recibían los lacedemonios los hacía creer que el individuo no se pertenece a sí mismo, sino a su *polis*. Esencialmente, los individuos se convertían en servidores del Estado siendo guerreros; por ello, eran entrenados bajo un régimen de aspereza y austeridad. (Jenofonte, *La República de los Lacedemonios*, 2-7).

La austeridad era en una forma de evitar la envidia. Se enseñaba a los jóvenes a no mirar más que lo necesario, a no decir más que lo necesario. En las comidas comunales nadie platicaba (cfr. *Ibid*, 4); cómo si hubieran visto las obras de Aristófanes, sabían que “la lengua suelta anima los reinos de la envidia” (*La Ranas*, 924).

En el siglo VII a.C. apareció el gran héroe de los espartanos, Licurgo; el legislador, que proclamó un cúmulo de leyes dictadas por el oráculo de Delfos y que fue víctima de la envidia. Plutarco cuenta que fue expulsado de Esparta y por ello se dirigió a Creta y a Asia Menor; luego consultó a Apolo en Delfos y se fortaleció con la aprobación del dios para

reformular Esparta. Encontró una legitimidad trascendente y se ganó la simpatía de sus conciudadanos.

A Licurgo se le representaba como un hombre o un semidiós que no había pertenecido a la realeza, pero que “se puso al frente de los mejores” (Plutarco, *Licurgo*, 8). Aristóteles, en *La Política* (V, 10, 3) cuenta que el heroico legislador obligó al rey a prestar un juramento que aminoraba su poder e instituyó un senado oligárquico y no aristocrático, pues es bien sabido que los senadores espartanos encontraban legitimidad en su dinero, y los lacedemonios amaban en demasía la riqueza, tanto en tierras como en dinero. Aristóteles describía Lacedemonia así: “unos poseían inmensos dominios, otros no poseían nada o casi nada: apenas se contaba en toda la laconia un millar de propietarios” (*La Política*, II, 6, 18 y 11).

Licurgo no decepcionó al pueblo al convertirse en legislador. Hizo todo lo posible por atenuar la envidia y el resentimiento de las mayorías ciudadanas. Plutarco afirmó que el propósito de la reforma agraria promovida por él era dividir la tierra en partes iguales y con ello buscaba “hacer a un lado la arrogancia, la envidia y las malas acciones, y lo que es peor, la pobreza y la riqueza” (*Licurgo*, 8, 1-2); como una medida adicional para eliminar la desigualdad, sustituyó el circulante de oro y plata por circulante de hierro (cfr. *Ibid*, 9, 1-2); muy pronto no había necesidad del dinero en Esparta porque la riqueza ya no provocaba envidia ni confería honor (*Ibid*, 24, 2); otras medidas que igualaban a los ciudadanos espartanos eran las reparticiones públicas de raciones y las comidas comunales (cfr. *Ibid*, 10).

La envidia por las propiedades se reducía al máximo con la propiedad comunal (cfr. Jenofonte, *La República de los Lacedemonios*, 6, 2, 3); y la envidia por las virtudes personales, también se atenuaba, pues no había otro lugar en el cual mostrarse hábil que en el entrenamiento militar y ahí, se destacan dos objetivos contrarios a la envidia intestina el desprecio por el peligro externo y el amor a la polis. No es el lugar del egoísmo obstinado

que convierte a los perdedores en envidiosos, sino el del reconocimiento de los mejores para el bien de la ciudad. La rivalidad en el entrenamiento militar creaba una verdadera meritocracia; los mejores eran reconocidos por los demás; pero aún para ellos, no había lujos ni relajamiento de la disciplina, seguían siendo simples instrumentos del Estado. (Ibid, 4-6).

Licurgo no sólo luchaba por alejar a Eris (Discordia) de entre los hombres, también deseaba alejar a Phthonos en las relaciones entre los géneros. A las mujeres les dio un lugar honorable. No olvidemos que “entre los griegos los hombres eran valorados por su capacidad de embarazar mujeres. Entre los espartanos las mujeres también recibían honores por tener hijos” (Plutarco, *Licurgo*, 15,16). Así, al igual que en las demás polis, en las de los lacedemonios no hubo una ‘lucha de los sexos’. Sin duda tenemos la imagen de las guerreras espartanas, situación que las convertiría en competidoras de los varones; sin embargo, no olvidemos que las espartanas se entrenaban como si se tratara de hombres, pero jamás competían más que entre ellas (cfr. Jenofonte, *La República de los Lacedemonios*, 4).

Por otra parte, al ser los hijos propiedad del Estado no había envidia por su posesión (cfr. Jenofonte, *La República de los Lacedemonios*, 6, 2, p. 64). De tal suerte que tampoco los hijos se sentían desplazados, pues los ‘padres’ daban igual trato a unos y otros; la figura de un Caín envidioso por el trato que el padre da al afortunado Abel, resultaba ajena a los espartanos (cfr Ibid, 6, 2).

Las reformas de Licurgo fueron un intento por atenuar la envidia entre los ciudadanos. Pero, al morir el legislador

“sus hijos fueron encarcelados por no saber esquivar la envidia de los otros. Licurgo siempre fue envidiado pero, gracias a sus habilidades políticas siempre logro aparecer a los ojos de la sociedad como alguien a quien se le debía algo. Así, la gratitud que

los ciudadanos sentían por Licurgo los distraía de la envidia. *Charites*, ‘sentimiento de gratitud’, aquel griego que la poseía estaba entre los dioses” (Ibid, p. 74).

Los Iguales no soportaron la envidia que despertaban los hijos del semidiós, pues ellos eran simples mortales.

Entre los habitantes de Esparta se encontraban los ilotas y a los laconios y ambos grupos no pertenecían a la sociedad espartana, están marginados; más cerca de los bueyes que de los hombres

“Los ciudadanos espartanos eran conocidos como los Iguales (*homoiot*). Los ciudadanos espartanos estaban sentados sobre un barril de pólvora. Para mantener el control de la población servil, los mayoritarios ilotas, los espartanos se vieron obligados a tolerar una vida dedicada al entrenamiento y la disciplina militar; con este entrenamiento los espartanos se convertían en Iguales. Se piensa que este modo de vida basado en la idea de los Iguales, fue establecido por Licurgo” (Ibid, p. 62).

Plutarco cuenta que en la época de Licurgo había dos clases entre los espartanos, y que estaban en lucha (cfr. *Licurgo*, 8). Seguramente se refiere a los ilotas y a los Iguales. Pero, veamos con un poco más en detalle los estamentos sociales en Esparta. La sociedad lacedemonia estaba compuesta por

“una jerarquía de clases superpuestas. Primero los neodámodas, que parecen ser antiguos esclavos emancipados; luego los epeunactas, admitidos para cubrir las bajas producidas en los espartanos por la guerra; en una categoría algo superior figuraban los motaces que, bastante parecidos a los clientes domésticos, vivían con su amo, formaban un cortejo, compartían sus ocupaciones, sus trabajos, sus fiestas, y combatían a su lado. Seguía la clase de los bastardos, que descendían de los verdaderos espartanos, pero que estaban separados de ellos por la religión y por la

ley. Luego la otra clase llamada de los inferiores y que quizás fuesen los segundones desheredados de las familias. En fin, sobre todos éstos se elevaba la clase aristocrática, compuesta de hombre llamados los 'Iguales'. En efecto estos hombres eran iguales entres sí, pero muy superiores a los demás. El número de miembros de esta clase nos es desconocido; sólo sabemos que era muy restringido. Cierta día uno de sus enemigos los contó en la plaza pública, y sólo encontró una sesentena entre una muchedumbre de 4,000 individuos" (De Coulanges, IV, XIII).

A los ilotas y a laconios se les conoce simplemente como ilotas. No se sabe con exactitud porque los espartanos utilizaban dos nombres diferentes. Lo cierto es que ambos grupos estaban compuestos de marginados. Los neodámodas, epeunactas, motaces, bastardos, e inferiores eran cercanos a los Iguales y aspiraban a aproximarse más a ellos. Los estamentos más activos en el desarrollo histórico de Esparta eran: los ilotas y los Iguales.

Jenofonte afirmaba que "no pertenecer a los Iguales es no pertenecer al cuerpo político". Demóstenes decía que el hombre que entra en la clase de los Iguales se convierte por ese sólo hecho "en uno de los jefes del gobierno. Se les llama Iguales, porque la igualdad debe dominar entre los miembros de una oligarquía". Tan sólo ellos tenían los derechos íntegros del ciudadano y entre los Iguales salían, por elección, veintiocho senadores. Quien era elegido era quien 'obtenía un premio de la virtud', según una fórmula doria de oscuro significado.

"Estos senadores eran inamovibles, gozaban de grandísima autoridad, pues Demóstenes dice que el día en que entre un hombre en el Senado, se convierte en déspota para la muchedumbre. Este Senado, del cual los reyes eran simples miembros, gobernaba la Estado conforme al procedimiento habitual de los cuerpos aristocráticos; los magistrados anuales, cuya elección le pertenecía indirectamente, ejercía en su nombre una autoridad absoluta. Esparta tenía así un régimen republicano; hasta revestía todas las apariencias de la democracia, reyes-sacerdotes,

magistrados anuales, senado deliberante, asamblea del pueblo. Pero ese pueblo sólo era la reunión de doscientos o trescientos hombres” (Ibid, IV, XIII).

Los senadores espartanos fueron llamados éforos. Se trataba de los privilegiados entre los privilegiados ¿Pero cómo podía mantenerse un régimen tan despótico? ¿No era acaso mucho mayor el número de los marginados?

“Lo que salvaba a Esparta era la extremada división que supo introducir entre las clases inferiores. Los ilotas no podían entenderse con los laconios; los motaces despreciaban a los neodámodas. No era posible ninguna colación, y la aristocracia, merced a su educación militar y a la estrecha unión de sus miembros, era siempre bastante fuerte para hacer frente a cada una de las clases enemigas. Los reyes intentaron lo que ninguna clase podía realizar. De éstos, todos los que aspiraron a salir del estado de inferioridad en que la aristocracia los tenía, buscaron apoyo entre los hombres de condición inferior” (Ibid, IV, XIII).

Tucidides y Aristóteles cuentan que en el siglo V a.C., aprovechando el momento de desconcierto entre los dorios durante las guerras médicas, Pausanias intentó levantar a la realeza y a las clases bajas derribando a la oligarquía. Los espartanos le hicieron perecer, acusándole de haber trabado relaciones con el rey de Persia; probablemente su verdadero crimen consistió en haber querido liberar a los ilotas (cfr Tucidides, *La Guerra del Peloponeso*, I, 13, 2; Aristóteles, *La Política*, V, I, 5).

Desde la reforma de Licurgo los reyes se convirtieron prácticamente en títeres de los éforos que muchas veces les aplicaron el ostracismo. Pero a diferencia de otras polis, en Esparta se aplicaba al envidioso; no eran los envidiosos quienes lo aplicaban sino los poderosos senadores, que temerosos de un golpe de Estado preferían expulsar a Phthonos. Expulsar al rey en Esparta era un gesto que se asemejaba a la fundación de las colonias jónicas más que al ostracismo ateniense. Se trataba de evitar la envidia encarnada en una persona, no de dar

a los envidiosos lo que pedían. En *La Política* Aristóteles afirma: “Los reyes de Esparta para hacerle frente a los éforos y al Senado, se hacían demagogos” (II, 6, 14). Así, había una alianza entre pueblo –y a veces incluso entre las clases más marginadas de la polis– y el rey, puesto que ambos consideraban, en ocasiones, excesivo el despotismo de los éforos. Pero, esta unión de envidiosos tardó mucho en dar frutos.

Entre los siglos VI y V a.C., gracias a la guerra del Peloponeso y a las expediciones en Asia, Esparta había recolectado gran cantidad de dinero. De esta época es el comentario de Platón: “en Esparta el oro entra pero no sale” (*Alcibiades*, 122e). La palabra al igual que la riqueza se concentraba en unos cuantos. Y con ella, el poder político. Sin derecho a la palabra el pueblo no tenía derecho a discutir ni a protestar ante las instancias del gobierno. Mientras en Atenas, ‘amiga de los discursos’ (Platón, *Las Leyes*, 641e), “la palabra fluye espontáneamente, es un arroyo que irriga todos los capilares de la ciudad, en Esparta, jamás se le aflojan las riendas a la palabra” (Calasso, 1994, p. 230). El dinero se distribuyó de un modo muy desigual. En esa misma época desapareció paulatinamente la pequeña propiedad. La tierra estaba en poder de unos pocos; además, los lacedemonios no contaban con una industria importante y el comercio con el exterior era prácticamente inexistente. No se daba a los pobres ningún trabajo y los ricos cultivaban sus inmensos dominios sirviéndose de esclavos. Al contarnos la vida de Agis y la de Cleomenes, Plutarco nos muestra que entre los espartanos reinaba un amor desenfrenado por la riqueza; lejos estaban los días en que Licurgo había controlado esta sucia pasión. Todo se subordinaba a ello, y así, entre algunos reinaba el lujo y la molicie; pero la mayoría no era más que una turba miserable de indigentes que no tenían derechos políticos ni valor en la ciudad. Esta clase estaba llena de envidia y de odio.

“Cuando la oligarquía hubo llevado así las cosas hasta el último extremo posible, fue necesario que se realizase la revolución, y que la democracia limitada y contenida tanto tiempo, rompiese al fin sus diques. También es fácil adivinar que tras una larga

represión, la democracia no había de circunscribirse a las reformas políticas, sino que debían llegar de un salto a las reformas sociales” (De Coulanges, IV, XIII).

En el siglo III a.C. el rey Agis intentó realizar esa transformación por medios legales. Pronto, el rey encontró la resistencia de los éforos y se vio obligado a salir de la legalidad; depuso al senado en turno y nombró nuevos éforos, armó a sus partidarios y estableció durante un año un régimen de terror. Durante ese tiempo quemó todos los títulos de acreedores en la plaza pública, y liberó a los deudores, pero no tuvo tiempo de repartir las tierras. Las divisiones del pueblo, el terror establecido por Agis y las infiltraciones subversivas de los Iguales entre las masas, llevaron al pueblo a alejarse, dejándolo caer en manos de los éforos, quienes lo degollaron, y restablecieron el gobierno oligárquico.

A fines del siglo III a.C. Cleómenes continuó el plan de Agis, pero con menos escrúpulos. Mandó acuchillar a los éforos, suprimió ese cargo y proscribió a los ricos. Tras este golpe de Estado decretó el reparto de las tierras y concedió el derecho de ciudadanía a cuatro mil laconios. Cleómenes estableció una monarquía en la que el rey era un señor absoluto. Reinó al modo de los tiranos, pero el pueblo lacedemonio no se preocupaba por libertades políticas ya que se mantenía satisfecho de haber obtenido tierras. Pero esta situación no duró mucho. Cleómenes quiso extender su régimen a todo el Peloponeso, y lo hacía en nombre de la ‘democracia’. Para los dorios el gobierno monárquico había establecido la democracia y el tirano era un benefactor al servicio del pueblo. En esa misma época Arato trabajaba, a la cabeza de la Liga Aquea, por establecer un régimen de libertad y de sabia aristocracia en diversas polis.

“Al nombre de Cleómenes, el partido popular se agitó en todas las ciudades, esperando obtener, como en Esparta, la abolición de las deudas y el reparto de las tierras. Esta imprevista insurrección de las clases bajas obligó a Arato a cambiar todos sus planes: creyó poder contar con Macedonia, cuyo rey, Antígono Dosón tenía entonces por norma política el combatir en todas partes a los tiranos y al gobierno

popular, y lo introdujo en el Peloponeso. Antígono y los aqueos vencieron a Cleómenes en Selasio” (Idem)

La democracia –tiranía- espartana quedó otra vez abatida, y los macedonios restablecieron el antiguo imperio en el año 222 a.C. Pero los espartanos ya habían experimentado ciertos privilegios; para la mayoría de ellos la oligarquía ya no era soportable. No cesaron las revueltas. Los mismos éforos habían comenzado a tener conflictos entre ellos.

“Tres éforos, que eran favorables al partido popular, acuchillaron un año a dos de sus colegas; al año siguiente los cinco éforos pertenecían al partido oligárquico; el pueblo tomó las armas y los degolló a todos. La oligarquía no quería reyes, el pueblo los quería; se designó a uno y se le escogió fuera de la familia real, lo que jamás se había visto en Esparta. Este rey llamado Licurgo, fue dos veces derrocado; la primera vez por el pueblo, por haberse negado a distribuir las tierras; la segunda por la aristocracia, suponiéndole el designio de quererlas distribuir. Ignórase cómo terminó; pero después de él se ve en Esparta un tirano, Macánidas: prueba cierta de que el partido popular había triunfado” (Idem).

Al gobierno de Macánidas le siguió el de Nabis. También él era líder del partido popular. Emancipó a los ilotas y otorgó el derecho de ciudadanía a todos los hombres libres, elevando a los laconios mismos al rango de los espartanos. Se proclamó jefe de los pobres contra los ricos. Proscribió o hizo perecer a aquellos cuya riqueza elevaba sobre los demás. Así, el envidioso pueblo espartano vio saciada su sed de venganza. El reparto de la riqueza de aquellos que se ‘excedieron’ volvió a ser el factor determinante para atenuar la envidia.

Nabis extendió su forma de gobierno a otras polis y siempre ganó popularidad con la misma fórmula: disminuir la envidia de los resentidos pueblos mediante el reparto de los bienes de los ricos. Nabis tomó Ménesia, parte de la Arcadia, la Élida, Argos, todas las islas que rodean al Peloponeso y extendió su influencia hasta Creta.

“La Liga Aquea odiaba a Nabís y cuando Roma conquistó Grecia dejó al tirano en el poder, pues lo consideró importante para crear un contrapeso a la liga aquea. Nabís fue asesinado pero el viejo orden no regresó, por el contrario, se mantuvo el partido popular en el poder” (Idem).

4.2. Jenofonte o el Chivo Expiatorio de los Espartanos

Jenofonte fue un general mercenario que, contratado por el emperador Ciro el Joven, derrotó a Artajerjes II. Al morir el emperador, Tisafernes quiso acabar con los soldados helenos que aún permanecían en territorio persa. Jenofonte los dirigió a Bizancio, en donde estuvieron a salvo (cfr. *Anábasis*). Más tarde, fue adoptado como consejero por Agesilao II. Los espartanos admiraban su genio militar.

En el 371 a.C., cuando el ejército espartano fue derrotado en Leuctra, Jenofonte fue expulsado de Escilo, el lugar en el que los lacedemonios le habían regalado una gran finca. Así, el extranjero que falló se convirtió en un *pharmakos*: el despreciable que al mismo tiempo es objeto de culto, pues contribuye a mantener el orden (cfr. Girard, 1989, p. 103). Cuando los enemigos han sido superiores, la comunidad busca un enemigo inferior, pues no soportaría dos derrotas consecutivas. Los tebanos pueden vencer a los espartanos, pero no así el verme Jenofonte.

Entre sus hombres y entre los lacedemonios, Jenofonte siempre fue considerado un *homoioi*. Aprendió que cuando hay peligro los hombres se alían y obedecen al ‘mejor entre los iguales’; pero también aprendió que cuando ese peligro lo supera, la responsabilidad recae sólo sobre el mejor, y en lugar de ser admirado es envidiado.

4.3. Los espartanos renuncian a la felicidad por temor a *Phthonos*

Otra peculiaridad separa a los lacedemonios del resto de los griegos. La alegría era para éstos efímera y algo de lo que se debía desconfiar. A los héroes homéricos los lleva a la ruina “Lo que para nosotros es enfermedad para ellos es exaltación divina (*atê*). Sabían que esa invasión de lo invisible acarrea, frecuentemente, la ‘ruina’. Pero sabían también, y Sófocles lo dijo, que ‘nada grandioso se aproxima a la vida mortal sin *atê*’ ” (Calasso, 1994, p. 91) Pero aquí encontramos una gran ambigüedad: los griegos no renuncian a la felicidad; pese a que la saben engañosa, debe buscarse. Al no renunciar a ella los helenos suplican a los dioses que “no vean con envidia su fortuna” (Píndaro, *Píticas*, 8.70). La advertencia de Sófocles es muy clara a este respecto: “¿Qué ciudadano no mira su fortuna con envidia? Ve en que mar tormentoso de problemas se ha metido” (*Edipo tirano*, 1525).

Pero los griegos se arriesgaban a ser felices. Había quienes llevaban el riesgo al extremo y quienes se mantenían fieles a su carácter con más asiduidad. Así, encontramos en Estobeo, Plutarco y Píndaro referencias continuas a la siguiente idea: “es mejor ser envidiado que compadecido” (Walcot, 1978, p. 40).

Lo mismo afirma Herodoto al contar la historia de Licofón, quien era hijo de Periandro, un tirano de Corinto. Licofón se enteró de que su padre mató a su madre y decidió escapar del palacio; se convirtió en vagabundo, pero después de algún tiempo regresó a su casa y le dijo a su padre: “he descubierto que es mejor ser envidiado que compadecido” (*Historia*, 3, 50 5).

Para los espartanos, por el contrario, la felicidad atrae siempre al mal y decidieron no arriesgarse. Aristóteles dijo de ellos: “han perdido la alegría de vivir” (*La Política*, 133b).

“Que la felicidad sea pródromo de la desventura, que ‘ingénito’ esté en la felicidad del poder de atraer la desventura, generalmente bajo forma de resentimiento

(*phthonos*) por parte de hombres y dioses es una visión que permanece, en los griegos, cuando casi todas las demás se han desvanecido. Sin embargo deseaban la felicidad. Se entiende entonces porque los espartanos se separaron de todos los demás griegos para convertirse en una isla sin embarcaderos. De la misma manera que habían visto el peligro del intercambio, vieron el peligro de la felicidad. Allí donde no sentían un trato seguro, preferían cortar el nexo. Abolir antes que sufrir” (Calasso, 1994, 238).

La mayoría de los habitantes de Esparta eran resentidos y, por lo tanto, envidiosos. Los ricos eran demasiado ricos y los pobres estaban en la miseria. Esparta vivió en un continuo estado de guerra que en parte se lograba mantener gracias al poder desmedido de los éforos y a la organización y disciplina militar de los Iguales. Pero también logró sobrevivir gracias a la renuncia a la felicidad. Quienes tenían motivo para ser felices –los Iguales y los éforos– decidieron no serlo por temor a la ruina y esta actitud contagió a los demás. La posición central que ocupaban los convirtió en modelos. Así, los infelices se resignaban.

El delicado clima social que se vivía no daba oportunidad a los oligarcas para aspirar a la felicidad; tenían bienes materiales y nada más.

Los habitantes de Esparta, aún los más pobres, podían vanagloriarse de ser todos iguales, pues ninguno de ellos aspiraba a superar la ‘sobria melancolía’ propia del carácter griego. El estado de excepción, la felicidad, que se busca en las otras polis, es prácticamente inexistente entre los lacedemonios.

Los Iguales eran quienes más debían temer a la envidia social; en la renuncia a la felicidad encontraron la fórmula perfecta para atenuarla. Pero curiosamente no es algo que hicieran conscientemente. Los espartanos huían de la envidia de los dioses y parcialmente consiguieron con ello escapar de la envidia de los hombres.

5.LA GUERRA DEL PELOPONESO

Los griegos decían que Pélope, descendiente de Tántalo, daba nombre a la región del Peloponeso. También afirmaban que Esparta y Atenas eran las hijas de dicha región. En el siglo V estaban en guerra.

Pélope es el padre de Atreo y Tiestes. Para los griegos estas figuras son, por anonomasia, los hermanos enemigos. Ellos son nietos de Tántalo, aquel rey arrogante que hacía bromas a los dioses, y cuyo padre, se rumoraba, era Zeus. Sólo una cosa no pudieron perdonar los dioses a Tántalo: que se quisiera igualar a ellos; al comer la ambrosía Tántalo quiso ser inmortal y por ello sufrió un castigo ejemplar, que aún hoy debe estar sufriendo. Tántalo tuvo un hijo llamado Pélope, padre de Atreo y Tiestes. Pélope era conocido como ‘el descuartizado y el descuartizador’, porque según contaban los mitos estuvo en ambas situaciones. Atreo y Tiestes

“eran perfectamente equivalentes en el crimen. Ambos habían ayudado a la madre a eliminar al hermano bastardo, Crisipo. Y ambos habían sido castigados con la maldición de Pélope, en la que se repiten y reverdecen la de Mistilo contra Pélope, la de Enómao contra Mirto, y en el origen de todo, la de Zeus contra Tántalo, la cabeza de la estirpe. El conflicto entre los dos hermanos está perfectamente equilibrado, porque sería completamente inútil establecer cual de los dos es menos injusto. Cada uno de los dos busca lo peor” (Calasso, 1994, p. 171).

La guerra del Peloponeso fue sangrienta como lo eran las historias de Atreo y Tiestes porque también fue entre hermanos: Esparta y Atenas. Las similitudes lingüísticas y de costumbres de ambas las distinguen de los ‘odiosos persas’.

La guerra del Peloponeso involucró casi a todas las polis y fue causada por la rivalidad entre los dorios y los jonios; la supremacía sobre la ‘cosa griega’ estaba en juego. Duró

cincuenta y cinco años y los quince primeros (460-445) fueron una serie de cortas campañas que acabaron con un tratado de paz de treinta años que no se cumplió, y la lucha se reinició en el 421. En el 404 se firmó la paz de Nicias que no duró ni un año. Con el triunfo espartano se logró la destrucción de la armada de Atenas. Esparta arrasó los muros de su hermana rival e impuso un gobierno títere.

Aunque los dorios lograron que los jonios pidieran la rendición Esparta terminó en una situación deplorable. La guerra facilitó, posteriormente, la entrada de Filipo de Macedonia a suelo griego. Tucídides deja ver que la derrota de Atenas se debió, en buena medida, a su arrogancia. Los atenienses habían dejado en claro que su política imperialista se debía a que “siempre ha sido normal que el débil sea reducido a la obediencia por el más pobre” (*Historia*, I, VIII). Cuando los corintios, en Esparta, se mostraron disgustados por la política bélica de los atenienses, éstos dejaron en claro que “preferían ser envidiados que compadecidos”. La defensa que los jonios hicieron de su causa resulta reveladora:

“nos parece señores lacedemonios, que (...) somos merecedores de tener el señorío que al presente poseemos, y éste, no les debe pesar, ni les debe provocar envidia”
(*Ibid*, I, VIII)

Recordemos que Atenas se engrandeció gracias a la agresividad de sus caudillos y a la exacción de los tributos de sus súbditos (cfr. *Ibid*, I, XI-XII), que a la vez surgieron de un clima social que propició el encumbramiento de hombres dominados por la *hubris* (cfr. F. Châtelet, 1978, p. 119). La polis imperial, con su “gobierno de los pobres ambiciosos”, se dejó arrastrar más allá de sus límites fronterizos y provocó el temor de sus vecinos griegos. Los espartanos y sus aliados se sentían aterrados del poderío y el expansionismo ateniense (cfr. *Guerra*, I, VII). Por ello, cuando éstos piden no ser envidiados no resultan sólo ridículos, sino incluso ofensivos, y al mismo tiempo invitan a la envidia.

Veamos algunos aspectos de la guerra. Esparta atacaba directamente a Atenas y ésta sólo atacaba colonias y puestos militares dorios. Los lacedemonios año tras año entraban al Ática y cuando los trigos empezaban a madurar los quemaban y obligaban a los campesinos a refugirse en la ciudad, por lo que aumentó significativamente el número de pobladores y epidemias en Atenas. En el año 431 a.C. apareció la peor, se calcula que provocó más muertes atenienses que durante toda la guerra. Los jonios pensaron que los dioses se alejaban.

En la segunda mitad del siglo V a.C. los espartanos hicieron lo inesperado: se aliaron a los persas, quienes pusieron a su disposición una enorme flota naval. Los lacedemonios dejaban en claro la importancia del fratricidio; que debía consumarse aún a costa de una alianza trágica. Atenas sólo resistió diez años más

Lisias afirmaba que “la guerra entre griegos fue originada por la envidia” (*Oración Fúnebre*, 2.48). El combate de los hermanos enemigos era inevitable. Atenienses y espartanos impusieron medios para contener la envidia en el interior de sus propias polis pero no pudieron contralarla en el exterior.

Se trataba de una guerra entre confederaciones: la jonia contra la doria. Sin embargo, las otras polis tenían que decidir sus alianzas. Por ejemplo, Tucídides narra la situación en Corcira, en donde los aristócratas riñeron con los demócratas. Ahí, la envidia, la ambición y la mala voluntad reinaron y “atropellaron a los prudentes y discretos” (cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3.82.8).

La visión que los griegos se hacían de sí mismos durante el fratricidio de cincuenta y cinco años fue lúcidamente sintentizada por Tucídides

“En la confusión a la que la vida ha sido arrojada en las ciudades, la naturaleza humana, siempre rebelde ante la ley, ahora se convierte en el amo. Se muestra un

estado de ingobernabilidad en el que las pasiones están por encima de la justicia y el enemigo. Desde que la venganza fue puesta por encima de la religión y la ganancia por encima de la justicia no hay escapatoria del fatal poder de la envidia” (Ibid., 3.84.2)

Phthonos hizo presa entre los griegos. A partir de ese momento comenzó el rumor de que el hombre es envidioso por naturaleza. Esta visión, avanzado el siglo IV a.C., dejó de ser un rumor para convertirse en una certeza.

Tucidides sin embargo, no lo creía. Para él, la envidia era explicable mediante una historia de las circunstancias sociales. Su narración comienza con los orígenes de Grecia, una época “ausente de discordias” (Ibid., 1.2). No por la excelencia moral de sus habitantes sino por las condiciones miserables de la tierra. Sin riquezas la ambición disminuía y por lo tanto la envidia también.

La narración prosigue con el surgimiento y desarrollo de Minos; ciudad de navegantes, guerreros y comerciantes que introdujeron grandes ambiciones entre los pueblos; su ejemplo fue pernicioso pues comenzó las disputas que desembocarían en la guerra de Troya (Ibid., 1.4 a 1.5) y luego las causas de las guerras contra los persas. Una vez más son la ‘codicia y la envidia’ las que provocan las hostilidades (Ibid., 1.6 a 1.8). Continúa con la descripción del engrandecimiento de Atenas y Esparta y con el conflicto entre ambas potencias. Las pasiones tienen un lugar central, conducen a los hombres hacia su destino fatal; el choque entre dorios y jonios. Tucídides describe cómo se genera un clima de linchamiento. Para los enemigos de Atenas no hay duda, la ‘ciudad de la palabra’ es injusta, tramposa y ambiciosa. Este último vicio es el de la desmesura; el poder concentrado en una sola polis les parece a los lacedemonios un peligro (Ibid., 1.40). La ‘provocación’ de Atenas comienza las guerras. Esparta ve con ojos envidiosos el aumento de poderío de aquella.

De la envidia de los dioses a la envidia de las polis. Un dios castiga a un individuo impunemente; la desproporción de fuerzas es decisiva. Pero, cuando una polis desea 'poner en su lugar' a otra, se entablará una lucha entre iguales. La distancia se ha reducido y la batalla no tendrá una solución sencilla.

Las guerras del Peloponeso son especialmente grandiosas y cruentas; Tucídides las contrasta agudamente con lo 'diminuto' de la de Troya y de las médicas. ¿Qué hacía tan descomunal a las guerras del Peloponeso? Sin duda, la pérdida de la sana distancia, sin la cual las relaciones de parentesco, las leyes, las promesas... no valían nada. No había autoridades que respetar y cada quien veía por su propio interés. Todo se convirtió en un medio para llevar a cabo las ambiciones egoístas:

“Cambieron incluso, para justificarse, el ordinario valor de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión al partido, la vacilación prudente, cobardía disfrazada” (3.82).

La guerra moldeó a los hombres que, durante una situación pacífica:

“son más razonables porque no se encuentran en situaciones apremiantes; en tanto que la guerra, es un duro maestro que modela de acuerdo con las circunstancias imperantes el comportamiento de la mayoría de los hombres” (3.82).

Durante el transcurso del conflicto los hombres ya ni siquiera se sentían impulsados por sus polis, ahora, los movían los intereses egoístas. De la envidia entre las comunidades a la envidia entre los hombres.

Al final las polis perdieron importancia y, devastadas, ya no ofrecían un resguardo seguro. Surgieron sectas 'cosmopolitas' que afirmaron que las ciudades causaban más problemas de los que resolvían. En este contexto, Diógenes se burló de Protágoras, quien afirmaba que

6.LA IDEA DEL COSMOS EN LOS SIGLOS V Y IV a.C.

6.1. La idea del cosmos como una forma de luchar contra la envidia

Convención y naturaleza, en esta época son sinónimos. Los hombres son una mera copia en pequeño del mundo, de la naturaleza. Nos encontramos con la teoría humoral que prácticamente comienza con Hipócrates, influido por Empédocles. Hipócrates da por sentado que el microcosmos (el hombre) y el macrocosmos (el mundo) están fabricados de un mismo material que se compone de cuatro elementos que también se encuentran en los hombres en el sol, la tierra, el cielo y el mar. En los seres humanos la mezcla (*krasis*) determina la constitución y el carácter. Empédocles pensaba que si la mezcla era perfecta, seríamos saludables e inteligentes. Si la mezcla era mejor en alguna parte de nosotros, seríamos especialmente inteligentes en esa parte. Si lo era en las manos, seríamos artistas, si lo era en la lengua, oradores. En el siglo IV a.C. los autores hipocráticos lo sintetizaron en la teoría de los humores. El tratado clave referente a este tema, *Sobre la naturaleza humana*, afirma: “el cuerpo de un ser humano tiene en su interior sangre, flema y bílis negra y amarilla”. Los humores se equiparan con las estaciones. La estación de la sangre es primavera: cálida y húmeda. La bílis amarilla es verano: cálida y seca. La bílis negra es otoño: fría y seca. La flema es invierno: fría y húmeda.

Hombres y naturaleza son parte de una misma sustancia. Las normas que rigen al cosmos son también las de la sociedad. Y ¿en qué se fundamentan estas normas? En la idea de un orden en el cual cada cosa tiene su sitio. De hecho “la armonía o proporción, o si se prefiere la justicia, es uno de los principios últimos de todos los primeros intentos de formular una teoría del mundo físico” (Sabine, 1992, p. 31). “El sol no rebasará sus medidas”, decía Heráclito. Asimismo los pitagóricos consideraban la proporción como principio básico en las artes, el mundo físico y la política. “Se aplicó la idea fundamental de armonía o proporcionalidad indiferentemente como principio físico o ético concibiéndosela como

propiedad de la naturaleza en general o como propiedad razonable de la naturaleza humana” (Idem)

En cuanto a los principios éticos se refiere, los hombres buscaban el Bien a partir del ejercicio de la virtud. La virtud era equidad, dar a cada cual lo justo o *dike* (cfr. A. MacIntyre, 1966, p. 11). “Virtuoso es el que aloja sus funciones sociales, es decir, quien posee *arete*. La *arete* de un rey reside en su habilidad para mandar, la de un guerrero en su coraje, la de una esposa en su fidelidad” (MacIntyre, 1996, p. 8)

En el siglo V a.C. ser virtuoso era sinónimo de buen ciudadano. Sabine no exagera al decir que en esta época: “lo que el individuo posee en primer término es un status dentro del cual tiene el privilegio de actuar, y la libertad que el estado le asegura no es tanto para el ejercicio de su libre voluntad como para la práctica de su vocación” (Sabine, 1992, p. 47). Obedecer a la polis era la obligación primordial de cada hombre. Al que cumplía las funciones dentro de ese ‘todo’ cósmico y social se le calificaba como *agathos*. Pero cuando fallaba aparecía la vergüenza (*aidós*), que no era todo lo que esperaba a quien no era digno de *agathos*. Debía compensar su falta, y la forma de hacerlo era con una retribución. En el pensamiento griego la retribución es la justicia en forma de castigo. “La palabra *dike* literalmente significa pagar, dar, justicia, ser castigado. La palabra *tisis* significa pago, compensación, pero también venganza, para ellos, la diferencia entre venganza y justicia es muy tenue” (E. Klinger, 1987, p. 366). *Dike* no sólo es retribución, sino retribución necesaria, ley natural. Se le considera inevitable y ello la vuelve más temible a los ojos de los griegos. Las Erinias (Venganzas) son portadoras de *dike*.

El orden social está sostenido por el propio cosmos; es decir, por las decisiones de los dioses y de la naturaleza. Cada hombre es una parte diminuta del todo. Para que éste funcione bien hace falta que en la convivencia reine la justicia como límite a la envidia. De ahí que Solón se alabara al decir que “la finalidad de sus leyes era el triunfo de la justicia entre ricos y pobres”

En los siglos V y IV a C. se enfatizó la idea de que el

“Estado es la armonía de una vida compartida en común por todos los miembros de aquél Solón encomiaba las leyes que hizo porque -afirmaba- producían una armonía o equilibrio entre ricos y pobres, en la cual cada una de las partes recibía lo justo. El papel que desempeñaron las ideas de armonía y proporción en las concepciones griegas de la belleza y de la moral, ha sido subrayado con demasiada frecuencia” (Sabine, 1992, p 31).

Al estar cualificado el cosmos y al tener cada quien su lugar, se esperaba que el hombre promedio no ambicionara saltar más allá de su sitio. En él, se encuentra relativamente seguro. ¿Cómo fueron posibles las revueltas con esta idea del cosmos? Si los hombres tenían su lugar en la ciudad podemos pensar en una cierta estabilidad. Pero, cuando los lugares no están asignados con claridad se compite por ellos. Esto sucedía con los cargos políticos. Los partidos de oligarcas y los populares se sentían con el derecho de ejercer el poder. Al desacralizarlo la idea de quien debía ejercerlo se tornó confusa. Las figuras humanas sacralizadas en la polis eran, por excelencia, los ciudadanos, pero sólo tenían autoridad sacerdotal en sus casas; fuera de ellas se reducía a la del ‘competidor’; se luchaba por ocupar ciertos espacios y en ese proceso surgía la envidia. En los resquicios del cosmos las ambiciones se intensificaban; el orden se veía amenazado por el caos. Sobre todo, esto sucedía en las cuestiones del gobierno. La envidia se convirtió en un gran motor para los cambios políticos.

De aquí podemos extraer ideas respecto a los habitantes promedio de las polis de los siglos V a IV a.C.: 1) desde que el cosmos es cualificado y cada quien tiene su sitio se suele guardar la sana distancia; 2) ahí en donde el cosmos falla -o no es muy claro-, la envidia se desata; 3) por lo general no se ambiciona lo del otro, la preocupación radica en ejercer la propia virtud; 4) y sólo es posible ejercerla a partir de la imitación de los dioses-patronos y

del autocontrol –*enkrateia*-. Pero, si hablamos de la imitación que los hombres hacen de los dioses, es importante enfatizar que siempre es moderada y sólo en ciertos aspectos, pues si es exagerada puede provocar la envidia de los inmortales.

Las guerras entre ricos y pobres, aunque de mucha importancia para las constituciones de las polis, no afectaron directamente a todos sus habitantes. Generalmente cuando los miembros de un partido tomaban el poder expulsaban de la ciudad a los del otro partido, pero la vida de la mayoría en la urbe se mantenía más o menos igual. Dike, la diosa de la retribución, mantenía a las masas satisfechas con su suerte -aunque ésta no fuera muy buena-. Saber que tarde o temprano se haría justicia a través de la venganza implacable de las Erinias, era una forma de consuelo para los menos afortunados.

Podemos decir que en los siglos V y IV a.C. la envidia en las polis griegas se desató, pero especialmente entre aquellos que ambicionaban el poder: los ciudadanos pobres y los ciudadanos ricos. Estos ‘afortunados’ de las polis tuvieron como principal privilegio -o estigma- la envidia.

6.2.Siglo IV a.C. Naturaleza y convención se separan

En el siglo IV a.C. parecía dibujarse la noción de que naturaleza y convención eran distintas y a veces hasta opuestas. Tuvo éxito la idea de que el hombre era egoísta por naturaleza, mientras que por convención debía atenuar su egoísmo. Antifón el sofista decía que toda ley -*nomos*- es convencional y por ende contraria a la naturaleza. La manera más ventajosa de vivir era respetándola ante testigos, pero “siguiendo los mandatos de la naturaleza cuando nadie nos está observando”, según Antifón naturaleza humana y egoísmo eran sinónimos. Los sofistas sostenían que “la mayor parte de lo que es justo con arreglo a la ley, es contrario a la naturaleza y los hombres que no son egoístas pierden, por lo común, más de lo que ganan” (Idem). El hombre carece en sí de estándares morales y, por lo tanto, está libre de todo constreñimiento social y moral. Es por naturaleza lobo u oveja. De hecho

“en la filosofía sofista la moralidad es el compromiso necesario entre el deseo natural de agredir a los demás y el temor de ser agredido por los demás” (A. MacIntyre, 1966, p 17).

Los sofistas reconocen la maldad del hombre como natural; pero también que es un animal social. El individualista por naturaleza, vive en sociedad: un conjunto de egoístas. ¿Cómo explicar el hecho de que los hombres viven agrupados, si son naturalmente individualistas? Es decir, si ven a la sociedad como un aparato represor en contra de la naturaleza humana. Los sofistas, trataron de resolver esta paradoja con una especie de contractualismo hobbesiano; si los hombres viven en sociedad es por su propio interés: los hombres pactaron para no hacerse daño unos a otros y con ello fundaron la vida social. Sin embargo, de su teoría contractualista apenas hay esbozos; los escritos de Protágoras fueron quemados en público; los sofistas, como notó Marcel Detienne, son aún pensadores de tradición oral; la memoria, no los textos, era lo que cultivaban con mayor asiduidad

Alasdair MacIntyre³⁰ muestra que los sofistas también son seres morales; morales por artificio, no por ello su moralidad es minúscula. El individuo siempre está en la polis, pese a ser egoísta necesita de la sociedad para afirmarse; el éxito del sofista es el reconocimiento de los demás y considera que sus intereses están por encima de los demás. Pero su individualismo es social. Se trata de ser individualista para destacar socialmente, no para negar, ni apartarse de la sociedad. Todo individualismo, es bien sabido, se ejerce en la comunidad.

A decir de Trasímaco el hombre natural era como un lobo; pero este sofista también afirmó que el hombre, para conseguir sus objetivos, debía disfrazarse de oveja. “Su disfraz es la *tekhné*, en este caso, la retórica. Con ella se puede manipular a la gente” (A. MacIntyre, 1966, p. 18). De manera similar Gorgias afirmó que la persuasión es el máximo bien que un hombre puede poseer. Para el interlocutor de Sócrates en *La República*, Glaucón, la norma

³⁰ Alasdair MacIntyre, filósofo escocés que ha escrito textos sobre la ética y su historia. El más importante de sus libros es *Tras la Virtud*

sigue siendo el egoísmo, “pero un egoísmo ilustrado puede ser compatible con el derecho y la justicia, como forma más práctica de convivencia” (Sabine, 1992, p 35).

Si un discurso sobre la naturaleza egoísta del hombre empieza a circular en las polis en los siglos V y IV a.C. es sin duda porque lo cotidiano lo confirma. Si en la vida diaria la envidia y el egoísmo florecen, ciertas teorías comienzan a reflejar dicha realidad. Si el mundo aparece como un mundo hostil, los hombres pensarán que ese es el estado natural de las cosas. El contexto de estas teorías es muy claro al respecto: guerras del Peloponeso, hambrunas causadas por el hombre, sobrepoblación, epidemias, suciedad en las urbes, etc. Posteriormente vendrán Filipo II y Alejandro Magno; ambos son considerados bárbaros y para los griegos fue una afrenta terrible ser conquistados por ellos

Hambre, enfermedades, guerras, conquistas, inestabilidad interna en las polis eran el precio que habían cobrado la democracia, los olímpicos, la guerra de infantería y los tiranos; quizás los antiguos jamás conocieron tanto desconcierto; morían y vivían en una tragedia continua, es decir, entre males sin resolución. Todo esto convirtió a la Grecia Clásica en un lugar perfecto para la envidia.

Pero, a los ojos de Antifón, Glaucón y los sofistas, la envidia se presentaba como condición natural; ciegos ante la evidencia de que la envidia y el egoísmo se habían agravado por las condiciones críticas de su época, creyeron que los hombres siempre habían vivido con una mala naturaleza. Hablar de los sofistas resulta problemático porque encarnaron al mismo tiempo el individualismo y la socialización, el engaño y la educación, el cinismo y la prudencia. Eran sumamente prácticos. Sofista literalmente es “el que hace sabios a otros”. Esquilo llama así a Prometeo cuando enseña a los hombres las artes fundamentales. Para comprenderlos es necesario comprender su entorno. Surgen en un momento en el que las distancias entre los hombres disminuyen; las democracias y la desacralización del poder han convertido la política en una competencia, y para triunfar hay que poseer los mejores argumentos; el educador los enseñará. Pero no es lo único que los aprendices aprenderán.

El sofista les enseñará que existen límites en la competencia, que perder no es una catástrofe, que prepararse para el siguiente debate es más importante que sufrir por la derrota.

Cuando pensamos en individualistas que compiten solemos imaginar una catástrofe: con tal de ganar harán lo que sea, aunque esto inflinja daños irreparables. Los sofistas reconocen que hay límites, y son incapaces de destruir el escenario que ambicionan conquistar. Si no creían en la ‘verdad de las instituciones’ al menos creían en su ‘utilidad’. (Abbagnano y Visalberghi, 1996, p. 61). Pensaban que las convenciones no eran producto de la naturaleza ni de la voluntad de los dioses y sin ellas los hombres se destruirían. La convención, en otras palabras, era un artificio necesario, frágil como todo acuerdo humano que se valía de la persuasión, es decir, de la retórica.

Bajo una perspectiva histórica Platón escribió en *La República*, que la democracia es la fuente de la envidia y que propicia “la extrema violencia y el egoísmo de las luchas de partido que podía hacer en cualquier momento que una facción prefiriese su ventaja a la del estado” (Sabine, 1992, p. 44). Asimismo, encontramos en *Las Leyes*

“Tal como se encuentran las cosas ahora, el amor a la riqueza es una causa, una gran causa, por la cual se producen algunos de los más salvajes asesinatos. Una segunda causa es el temperamento del alma ambiciosa, el cual procrea envidias que son peligrosas asociadas en primer lugar con el envidioso pero también peligrosas para el resto de los ciudadanos” (870c).

La situación de las polis era crítica desde el momento en que la democracia, con sus enormes vicios, se había instaurado. “La armonía de la vida política -ese ajuste de los intereses públicos y privados que Pericles se enorgullecería de haber conseguido en Atenas- era, en realidad, en el mejor de los casos, como percibió Platón, en gran parte un ideal” (Sabine, 1992, p. 44). En las polis había dos clases en eterna guerra, la de los pobres y la de

los ricos. Platón pensó como remedio desaparecer la extrema riqueza y la extrema pobreza (cfr. *Ibid*, p.45). Platón no pensaba como los sofistas ni como Glaucón, para él, el hombre es por naturaleza social. De hecho, si Sócrates, su maestro, “en el *Crutón*, se niega a huir, es porque, en definitiva, no hay para él vida moral fuera de la ciudad” (Dumont, 1970, p. 10). Negar la socialización, era para Platón, Sócrates y Aristóteles, una especie de perversión, pues consideraban la sociabilidad como parte de la naturaleza humana.

“En la ética platónica no existe una separación última entre inclinación y deber o entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a que pertenece. Cuando surgen tales conflictos -y *La República* se escribió porque surgen- el problema es la cuestión de desarrollo y ajuste, no de represión y fuerza. Lo que necesita el individuo insocial es una mejor comprensión de su propia naturaleza y un desarrollo más completo de sus facultades a la luz de ese conocimiento” (*Ibid*, p. 53).

Sócrates, Platón y Aristóteles pensaron el egoísmo como un rival de lo social y por tanto de la naturaleza humana. Pero, debemos tener cuidado, lo social a lo que se refieren como ‘natural’, como derivado de la naturaleza humana, no es lo que de hecho se vive en las polis, se refieren a un ideal.

Según Martha Nussbaum, estos filósofos criticaban algunos aspectos de la sociedad pero no renunciaban a ella. La polis debía ser reformada para atenuar los vicios. Ninguno de los tres se convirtió en el individuo-fuera-del-mundo del que habla Dumont³¹. Están profundamente apegados a lo mundano y a lo mejor de él. Al decir que Sócrates, Platón y Aristóteles intentan hacer coincidir la convención con la naturaleza, hablamos en términos del deber ser; las formas sociales existentes son perversas pues van contra natura.

³¹ Louis Dumont, al estudiar a los brahmanes en *Homo Hierarchicus*, crea la figura del individuo-fuera-del-mundo. En sus *Ensayos Sobre el Individualismo* aplica la categoría a los estoicos, a los cínicos, a los epicúreos y a los ascetas cristianos. Individuo-fuera-del-mundo es aquél que se aleja de ciertas convenciones; es decir, que frente a lo mundano es indiferente.

Platón piensa que el egoísmo es un factor negativo para el desenvolvimiento de la sociedad, es decir, para la naturaleza humana. De hecho, atenuar el egoísmo es:

“La finalidad que Platón persigue al abolir el matrimonio ya que consideraba que el afecto familiar, dirigido hacia determinadas personas, es un poderoso rival del estado en la competencia por conseguir la lealtad de los gobernantes. La preocupación por los hijos propios es una forma de egoísmo más artera que el deseo de propiedad y Platón considera que la educación de los niños en los hogares es una mala preparación para la devoción con alma y vida que el estado tiene derecho a exigir” (Sabine, 1992, p. 53).

Abolir el egoísmo es una forma de luchar contra la envidia; Platón piensa en estos términos por las polis que aparecen ante sus ojos como instituciones necesarias pero que se han pervertido y necesitan reformarse. La educación, en los términos que Platón la plantea -hipervalorizando el todo, es decir, la ciudad, antes que las partes- es una forma de plantear una lucha contra la envidia. Lo mismo puede pensarse cuando plantea la abolición de la propiedad entre los guardianes y los gobernantes. Sarah Pomeroy³² enumera una serie de utopías contemporáneas de Platón en donde la propiedad queda abolida y con ella la envidia (cfr. Pomeroy, pp. 135-138).

Mientras los sofistas pensaban desde la envidia y el egoísmo, mientras naturalizaban estas formas y veían la socialización como hipocresía -útil hipocresía-, Aristóteles pensó la naturaleza humana en términos de sociabilidad. No es la sociedad lo que va contra la naturaleza del hombre, sino cierto tipo de sociedad. Más aún, sólo en ella -y bajo la égida de ciertas sociedades- la naturaleza humana puede florecer. Aristóteles pensaba en lo social mejorado que hace posible la amistad, y no da lugar a la envidia. Para el estagirita

³² Sarah Pomeroy, catedrática e investigadora de la City University of New York (CUNY) especializada en el rol y la concepción de la mujer durante la antigüedad. Sobre el tema ha escrito numerosos libros y artículos

“El grupo como empresa activa común forma una comunidad (*koinoia*) cuyos miembros están ligados por el vínculo de la buena voluntad (*philia*). Tanto en el *oikos* como en la *polis*, y también en otros lugares, hay una especie de *philia* específica de aquella *koinoia*, y sin ella no podría subsistir el grupo. La *philia* se expresa en una conducta de reciprocidad (*antipreponthos*), es decir, en disposición para dividir y compartir las cargas sociales. Todo lo que se necesite para continuar y mantener la comunidad, incluyendo la autosuficiencia (*autarkeia*), es ‘natural’ e intrínsecamente bueno. Puede decirse que autarquía es la capacidad de subsistir sin depender de recursos exteriores. La justicia implica (en contra de lo que digamos nosotros) que los miembros de la comunidad tienen un rango diferente. Lo que garantiza la justicia, tanto con respecto a la distribución de los privilegios de la vida como a la regulación de los conflictos o a la regulación de servicios mutuos, es bueno, pues es necesario para la continuidad del grupo” (K. Polanyi, 1976, pp. 125 y 126).

Aristóteles plantea que la sociedad que deja florecer la naturaleza humana es justa o mejor aún, no necesita siquiera de la justicia, pues ésta se presenta como corrección y debe aparecer ahí en donde se ha cometido la injusticia; cuando aquella florece, ésta parece no tener importancia.

“la amistad (*philia*) mantiene a los estados juntos y los juristas se ocupan más de sus amistades que de la justicia. Cuando hay amistad la justicia no es necesaria. (*Ética Nicomáquea*). La amistad no es sólo un vínculo entre los individuos sino también la fuerza que motiva una sociedad sana” (G. Griffiths, 1987, p. 264).

La idea de que limitar los deseos conlleva al Bien corrió como enseñanza ética en la filosofía socrática, platónica y aristotélica (cfr. A. MacIntyre, 1966, p. 31). Aristóteles nunca estuvo de acuerdo con Solón en cuanto a la naturaleza de los deseos humanos.

“El verso de Solón había afirmado que el deseo de riqueza es ilimitado en el hombre. Aristóteles negó tal cosa al introducir el tema. La riqueza consiste realmente en las cosas necesarias para la supervivencia cuando están almacenadas por la comunidad que depende de ellas para el sustento. Las necesidades humanas, ya sean las de la familia o las de la ciudad, no son ilimitadas, y tampoco hay una escasez de subsistencia en la naturaleza” (K. Polanyi, 1976, p. 127).

No debemos olvidar que para Aristóteles

“La *autosuficiencia* del grupo humano, ese postulado de la supervivencia, está asegurada cuando es posible físicamente el abastecimiento de ‘lo necesario’. Con este término se requiere designar a los bienes que sirven de sustento y se pueden almacenar, es decir, que se conservan. El trigo, el vino y el aceite son *chremata*, como también la lana y determinados metales. Los ciudadanos y los miembros de la familia han de poder vivir de ellos en caso de carestía o de guerra (...) ‘lo necesario’ está determinado por las pautas de la comunidad (...). Este significado es parecido al de raciones” (Ibid, p. 126).

Es un hecho que Aristóteles

“No tiene en cuenta, y mucho menos aprueba, ninguna necesidad que no sea de subsistencia. Por lo tanto, si la escasez deriva del lado de la demanda, como diríamos nosotros, Aristóteles la atribuye a una noción equivocada de la buena vida como un deseo de mayor abundancia de bienes físicos y placeres. El elixir de la vida placentera -el alborozo del teatro que dura todo el día, el servicio de los tribunales populares, el desempeño de cargos por turno, las campañas electorales, las grandes fiestas e incluso la emoción de la batalla o del combate naval- no puede ni almacenarse ni poseerse físicamente” (Ibid, p. 127).

“En cuanto al comercio, según el filósofo, se extendió debido a un deseo innatural de ganar dinero que no tenía límites, y los precios debían adaptarse a las normas de la justicia” (Ibid, p. 113)

Condena de manera explícita aquellos actos que provocan conflictos entre los hombres; y entre estos actos considera como los peores, a aquellos que son males en sí: “la desvergüenza, la maldad, la envidia, el adulterio, el robo y la muerte” (A. MacIntyre, 1966, p. 65). Que la envidia aparezca en esta lista no debe sorprendernos dado el contexto social y la moralidad del filósofo. Ni los deseos ilimitados ni la envidia, ni la antisocialidad son vistos con buenos ojos

En Sócrates, Platón y Aristóteles no tenemos aún el ideal del sabio heleno, del sabio que se separa del mundo, del individuo-fuera-del-mundo; pero sí nos encontramos con filósofos que mantienen una actitud crítica frente a las sociedades en las que viven, no abandonan lo mundano, no hacen a un lado la ciudad, por el contrario, están tan apegados a ella que la quieren mejorar. Al realizar una crítica a los deseos ilimitados, al crear un discurso de los intereses de polis por encima de los intereses del individuo, al mirar con malos ojos la pobreza y la riqueza extremas, al postular la abolición de la propiedad, al atenuar el egoísmo mediante formas sociales, etc., quieren crear -aunque sólo sea idealmente- una sociedad sin envidia. La polis sigue siendo necesaria, pero se ha vuelto insoportable; es necesario reformular sus reglas. La ciudad es inestable, la envidia se ha desatado en ella, por factores políticos y religiosos es presa de la envidia de los dioses y de la de los hombres. Vivir bien, ejercer las virtudes morales no es ir más allá de la sociedad, es extirpar de ella el mal, que muchas veces se encarna como envidia

Ante un cosmos que se ha vuelto hostil Sócrates propone ir más allá de las convenciones y crear otras que vayan más acorde a la naturaleza. Justicia y armonía deben ser la característica básica de estas nuevas convenciones (cfr. A. MacIntyre, 1966, pp. 36-40). Lo mismo se propone en la ética aristotélica y platónica. Ante un cosmos hostil, hay dos

opciones. 1) se busca componerlo con polis ideales -Aristóteles, Sócrates, Platón- o con modos de vida que promuevan una vida mejor -sofistas-, o bien 2) se le niega, se escapa de él -Cínicos-. Escapar del mundo es convertirse en 'individuo-fuera-del-mundo'. En los sofistas y en los filósofos clásicos, aún no encontramos al individuo fuera del mundo, se piensa al hombre desde su comunidad. Pero existe una gran diferencia entre ellos; si las 'convenciones existentes' son para los filósofos clásicos una traba para el desarrollo de la naturaleza humana, para los sofistas son la única posibilidad de desenvolver su naturaleza - pues es en la polis donde el egoísmo puede florecer con mayor fuerza-. Los sofistas son individualistas, a ellos no les interesa si la naturaleza de los demás se desarrolla. Aristóteles y Platón piensan desde la sociedad; el individuo es visto como fragmento; la polis lo rebasa; es incapaz de utilizarla; la relación es la contraria. Para Aristóteles, en fin, el sabio es el que tiene a la justicia por hogar (cfr A MacIntyre, 1966, p. 51).

7. ARISTÓTELES Y LA ENVIDIA

7.1. La fortuna

Para Aristóteles la envidia está relacionada con la fortuna y es un dolor por aquel que la posee; mientras la maldad es un placer por el mal ajeno.

La fortuna, buena o mala, puede llevar al desenvolvimiento de los vicios; sin embargo, Aristóteles no aconseja indiferencia frente a la suerte de los demás. Pero ¿cómo no ser indiferentes ante la suerte de los otros sin sentir maldad ni envidia? Con la justa indignación ante el que tiene demasiado o no tiene nada sin merecerlo. Con ella no se padece el dolor propio del envidioso ni el placer del malvado.

“Respecto a las emociones los estados de loable y de injuriable no son más que excesos o deficiencias de estados medios. Por ejemplo, el envidioso y el malvado. Envidia es sentir dolor por la gente que es merecidamente próspera, mientras que la emoción del malvado es la de aquel que muestra su sentimiento de alegría ante adversidades inmerecidas; el punto medio entre estas dos emociones es la justa indignación, lo que los antiguos llamaban Némesis” (Aristóteles, *Ética Eudaimonia*, 1233b).

Según el filósofo, Némesis es la hermana noble de Envidia. En la *Retórica* (1386b) habla de las semejanzas entre la envidia y la indignación, para después asegurar, “que en realidad se trata de cosas diferentes”. En ese mismo párrafo asegura la diferencia entre la indignación y la envidia: la primera “se dirige contra la fortuna” y la segunda “contra aquellos que nos igualan o se nos parecen”.

Aristóteles afirma, en *La Política*, que el primero en proponer la utopía de la ‘propiedad común’ entre los ciudadanos fue Faleas de Calcedonia. Platón, admirador de la

organización social espartana, también propuso algo similar. Faleas y Platón consideraban la propiedad común como un medio para luchar contra la envidia. De instituirse la igualdad de la riqueza se terminaría con la odiosa distinción entre ricos y pobres. Estos últimos dejarían de envidiar pues tendrían lo suficiente para sobrevivir. El estagirita no estaba de acuerdo con Platón. Instituir la igualdad de riqueza no terminaría con los robos; él sabía que los hombres hurtan no sólo para satisfacer sus necesidades básicas sino también para satisfacer su codicia y así, concluye que lo propuesto por Faleas sólo eliminaría los delitos menores (cfr. *La Política* 1266b). En *La Política*, (1267a) admite que igualar la riqueza puede servir para prevenir disturbios civiles, pero advierte que no se debe exagerar el valor de dicho medio. Según él, espíritu humano se ha pervertido al grado de adoptar el defecto de no estar nunca satisfecho: aunque uno puede encontrar la felicidad con un poco, pronto uno quiere más y la demanda se vuelve ilimitada (cfr. Walcot, 1978, p.99).

“la envidia no surge de la necesidad de un hombre por obtener un bien, sino por el hecho de que otros posean algún bien. Lo que nos lleva a ser envidiosos no son las carencias de uno mismo sino las posesiones del otro. Los hombres sienten envidia no sólo de aquel que posee todos los bienes deseables, con tan sólo una ventaja que alguien tenga sobre sus iguales, éste será visto con envidia. Los hombres muy ambiciosos son sumamente envidiosos, porque piensan que todo el mundo intenta privarlos de algo que les pertenece. El ambicioso es más envidioso que el austero. Aquellos que intentan destacar en alguna cosa son envidiosos a ese respecto; el sabio siente envidia por los demás sabios” (Aristotle, *La Retórica*, 1387b).

Para el filósofo el espíritu humano se ha pervertido por los malos regímenes políticos y sociales. Sabe que es imposible regresar al pasado y encontrarse con un estado de armonía. Aconseja por lo tanto, la moderación de los vicios y acepta la naturaleza del hombre con todos sus límites. Propone una legislación que pueda proveer válvulas de escape a la envidia -i.e. el ostracismo-.

Otro medio sería el culto a Tyche (Destino)³³, o la convicción de que todo está preordenado, así, las desigualdades entre unos y otros pueden ser atribuidas a la fortuna; gracias a esta argucia ningún individuo puede ser culpado de la buena o mala fortuna. Tyche inhibe la envidia (cfr. Waicot, 1978, p. 100).

7.2. La fortuna de los iguales

Para Aristóteles sólo la fortuna de unos cuantos es digna de envidiarse. En *La Retórica* (1371b) afirmó que todos los hombres somos más o menos apasionados de nosotros mismos (*philautos*), y en la medida en que somos amantes del honor (*philotimoi*) nos molestan aquellos que se nos asemejan. En la misma obra (1386b) considera que *phthonos* es un molesto dolor que se dirige a la buena fortuna de los iguales. Pensó que una condición para la envidia era considerar al otro como nuestro igual.

7.3. La hubris y el justo medio

Según Aristóteles no todos los hombres envidian a sus ‘similares’ De hecho, hay quienes tienen propensión a ser envidiosos, los que padecen hubris. La desmesura es una vez más lo que altera al hombre y lo convierte en un monstruo que ha fallado ante sí y ante su comunidad. Al igual que la máxima apolínea Aristóteles recomienda evitar los excesos y entre de ellos la envidia.

“Desvergüenza, Dífidencia, Modestia, Libertinaje, Insensatez, Templanza, Envidia, Justa Indignación, Provecho, Pérdida, Justa Prodigalidad, Bajeza,

³³ Hesíodo afirmó que Tyche era la hermana del titán Oceano. Se le representa sosteniendo un timón en una mano y un cuerno en la otra. El timón representa que guía el destino del mundo y la cornucopia que es la proveedora de abundancia.

En el siglo IV Demetrio de Falerón escribió el texto más importante sobre Tyche. Según él, la diosa era caprichosa. Por ella, la virtud no correspondía con la riqueza; los buenos trabajos y las buenas intenciones le eran indiferentes.

Liberahdad, Jacatancia, Auto-Depreciación, Insolencia, Adulación, Seguridad, Amistad, Servicio, Obstinación, Dignidad, Exuberancia, Grandeza de Espíritu, Extravagancia, Vileza, Magnificencia, Bellaquería, Simpleza, Sabiduría. Estas son las emociones que el espíritu experimenta y son designadas, al aparecer, en exceso o en cantidad mínima. El hombre que se enoja rápidamente y con más gente de la que debería es irascible, y el que se indigna menos de lo que debería es insensible; el que no siente miedo de las cosas que deberían hacerlo sentir miedo es temerario, y el que teme en exceso a cosas que no deben ser temidas demasiado es cobarde. Asimismo aquel que es presa de sus deseos y que se excede en todo lo que les es posible es licencioso, y aquel que no siente deseos por las cosas deseables es una piedra. El hombre que busca obtener provecho de todas las fuentes es un aprovechado, y aquel que no busca obtener ganancias de ninguna fuente es un desperdiciado. Aquel que pretende tener más cosas de las que en realidad posee es un presuntuoso y aquel que pretende tener menos de lo que posee es un autodespreciador. Aquel que aplaude más de lo que es merecido es un adulator, y aquel que aplaude menos de lo que es debido es un insolente. Ser demasiado complaciente es ser servil; y ser demasiado servil y reluctante es ser obstinado. El hombre que no soporta ningún dolor, ni aún si es bueno para él, es excesivo en sus lujos; aquel que puede soportar todo el dolor es innombrable, pero de acuerdo a la metáfora es llamado duro, paciente o sufrido. Aquel que se considera demasiado valioso es vanidoso, y el que se tasa demasiado bajo es de espíritu-pequeño. Aquel que se excede en todos sus gastos es pródigo, y aquel que gasta muy poco es tacaño. De igual manera el modesto y el baladrón muestran, el primero una deficiencia y el segundo un exceso. La envidia consiste en molestarse de la prosperidad del otro más de lo que es debido; porque el envidioso es el que se molesta de la prosperidad de aquel que la merece; quien no se indigna de la excesiva buena fortuna de los demás es insensible; entre estos dos extremos está la Justa Indignación, que aparece cuando

Tyche era sinónimo de "sin razón inevitable" (P Green, 1993, p. 55).

alguien se indigna por aquellos que poseen una fortuna inmerecida” (Aristóteles, *Ética Eudaimonia*, 1221a).

Asimismo encontramos en *Ética Nicomáquea*

“Un estado medio entre dos vicios es propio del hombre prudente. Este estado medio se encuentra entre dos vicios, uno por exceso y el otro por defecto. La virtud es la observancia del punto medio. Sin embargo no toda acción y emoción admite el debido punto medio. De hecho algunas emociones como la maldad, la desvergüenza y la envidia son malas en sí mismas; lo mismo pasa con algunas acciones como el adulterio, el robo y el asesinato. En estas acciones y emociones lo condenable no es el exceso ni la deficiencia sino su simple aparición; es imposible actuar bien si se llevan a cabo estas acciones. Uno debe pensar que hay la posibilidad del medio adecuado, el exceso y la deficiencia en actos como la injusticia, la cobardía y el libertinaje, en los cuales va implícito pensar que hay una dosis intermedia de exceso y deficiencia y una dosis de exceso y una de deficiencia” (1107a).

Posteriormente regresa a la idea del justo medio que se encuentra entre la envidia y su contrario. Aunque en este caso ya no es la insensibilidad sino la maldad lo opuesto a la envidia.

“La Justa Indignación es la observancia del punto medio entre la Envidia y la Maldad, y estas dos cualidades tienen que ver con el dolor y el placer que se siente por las fortunas de los vecinos. El hombre que siente justa indignación es lastimado por la buena fortuna inmerecida mientras el envidioso se aflige de cualquier buena fortuna que toca a los otros; mientras el malicioso siente placer al ver la mala fortuna de los otros (.) Hay tres disposiciones –dos vicios, uno por exceso y el otro por defecto y una virtud que consiste en la observancia del medio; y cada una de las tres

disposiciones, en cierto sentido es el opuesto de las otras dos. Los estados extremos son el opuesto del estado medio y del otro extremo” (1108b).

Los hombres con inclinación a la desmesura son aquellos que están sedientos de honores. Aquellos que aman el honor son más envidiosos que aquellos que no lo aman; quienes llevan a cabo grandes y exitosos actos son envidiosos (*phthoneroi*).

“Aquellos que se piensan merecedores de algunas ventajas y que consideran que otros sin merecerlas las poseen, se sienten indignados. Este es el motivo por el cual los sirvientes, los que no poseen ambición, y los que no sienten merecer honores, no están inclinados a sentir indignación. Es evidente a partir de esto, el tipo de hombres a quienes la mala fortuna, las calamidades y la falta de éxitos debe regocijarlos, o al menos no hacerles sentir ningún dolor. Si el orador expone los juicios de tal manera que nos lleve a pensar que aquellos que claman por nuestra piedad son indignos de ella, entonces será imposible que obtengan nuestra compasión. Es también muy claro porque motivos y quienes, debido a su forma de pensar, son envidiosos” (Aristóteles, *Retórica*, 1387b).

En suma, para el filósofo la envidia es un mal social y recomienda, para atenuarla, el justo medio, propio del hombre virtuoso. Recordemos que lo peor para los griegos es la desmesura, romper los límites, idea sagrada por excelencia.

8.LA ENVIDIA COMO ENEMIGO INTERIOR. LA MORAL DE LA ENKRATEIA

8.1.La envidia de los dioses pierde preeminencia

En la Grecia prehomérica la envidia es sobre todo la de los daemones y la de los ancestros. Seres que a la vez ayudan a disuadir a los hombres de ser envidiosos y envidiados. De la Grecia homérica al siglo V a.C. existe muy difundida la idea de la *phthonos theon*. En Homero existe abundantemente la idea de 'la envidia de los dioses' e incluso la envidia es un dios. Esta idea también se encuentra en los escritos de Herodoto, Esquilo y Tucídides. Asimismo en Eurípides (*Orestes*, 16-27) y en Plutarco (*Moralia* 471C) queda clara la creencia de que 'la vida se arruina por la envidia de los dioses'.

Pero, ¿existe una continuidad total en la literatura homérica y la literatura de los siglos VI y V a.C. respecto a la envidia de los dioses? La primera localiza con precisión a la envidia; es una deidad. Mientras en Tucídides, Eurípides y Esquilo no se encuentra en ningún dios específico. En la *Iliada* y en la *Odisea* lo que principalmente atrae a la envidia de los dioses es el exceso en la fortuna, mientras que para los autores trágicos lo que la atrae es la impiedad (cfr. Walcot, 1978, p. 48). En Homero ninguna referencia a la envidia de los 'poderosos' en general, y en los escritores de los siglos VI y V a.C. si la hay (cfr. Walcot, 1978, p. 25). En esta época se piensa que "el rey del Este, el héroe mitológico y el tirano griego son presas comunes de la envidia de los dioses" (Ibid, p.44).

Después del siglo V a.C. se vuelve más abstracta la idea de la envidia de los dioses. Walcot afirma que en el siglo IV a.C. la creencia popular en la envidia de los dioses ha perdido prestigio (cfr. Ibid. p. 47). *Phthonos theon* deja de ser una seria amenaza y

"Lysias, en su propia Oración Fúnebre hace más alabanza a los muertos que a los dioses: la memoria de los muertos no tiene edad y su honor es envidiado por todos los

hombres; son venerados por los mortales por su naturaleza pero como inmortales por su valor; sus cuerpos pueden ser mortales pero su memoria es inmortal” (Ibid, p. 46).

No debemos creer, sin embargo, que la envidia de los dioses desaparece por completo del pensamiento de los griegos en el siglo IV a.C. Platón decía levantar la envidia de los dioses por buscar la perfección divina (cfr. *Fedro*, 253b, *La República* 500c-d *Teeteto*, 176b-c, *Timeo* 90b-c). Más aún, Platón pone en boca de Hipias:

“Sócrates es exactamente como lo dices. Sin embargo, yo tengo el hábito de alabar a los antiguos y a nuestros predecesores más que a los hombres del presente, esto, como una precaución contra la envidia de los vivos y por temor a la ira de aquellos que yacen muertos” (*Grandioso Hipias* 282a).

Platón no ha desterrado la creencia en la envidia de los dioses y su interlocutor, en pleno siglo IV a.C., habla incluso de la prehomérica envidia de los ancestros. Como siempre sucede en la historia de los hábitos y de las creencias no podemos hablar de un corte. Las continuidades y las discontinuidades históricas son una cuestión de grado y de puntos de vista del historiador; no de existencia. Si decimos que la envidia de los dioses ha disminuido en el siglo IV a.C. nos referimos a que ‘se hablaba menos’ de ella. Han pasado muchas generaciones y poco a poco su lugar lo ocupa la envidia de los hombres. Esto sucedió en el siglo V a.C., cuando se creía que los dioses se había ‘retirado’ del mundo (cfr. Detienne, 1983, p. 9). Esta creencia se veía reflejada en el escepticismo ante los mitos y los dioses.

Marcel Detienne señala que hasta el siglo VI a.C. la palabras mito y logos eran sinónimos. No había ninguna diferencia entre ‘verdad razonable’ e ‘historias míticas’ en una época en la que los dioses están presentes, cercanos (cfr. Detienne, 1985, pp. 64, 65). A finales del siglo VI a.C. esta actitud comenzó a cambiar. Hecateo de Mileto escribió para referirse a los mitos: “Tal como se presentan a mis ojos son múltiples... y ridículos” (Ibid., p. 94). Pero

el crítico no negaba la existencia de los dioses; notaba las contradicciones entre las versiones de los mitos. No dudaba de la existencia de los seres sobrenaturales, su objetivo era hacer ‘verosímiles’ las historias que hablaban de ellos. Uno de los contemporáneos de Hecateo, Jenófanes de Elea, tenía afirmado: “El alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y aullando, y la de Homero, colgada de un árbol y rodeada de serpientes” (Ibid., p. 87). ¿Por qué merece tal castigo? Por contar mal las historias de los dioses, por incluirlos en relatos ‘inmorales’. Jenófanes no quería dar lógica a los mitos, los descartaba radicalmente. Más tarde, Heródoto ‘corta con la tradición’. Los mitos son para él ‘falsas apariencias’. Su contemporáneo, Tucídides, afirmó que mito era sinónimo de mentira. Algunas décadas más tarde Platón refuerza el escepticismo ante los mitos. En *La República* recomienda expulsar a los poetas y se declara enemigo de Homero. Años después, en *Las Leyes*, escribe que el mito puede ser ‘utilizado’ con fines pedagógicos. Por el bien de la polis vale la pena inculcar ciertas mentiras a los niños (García Gual, 1987, pp 39-40).

Este proceso de “pérdida de fe en los mitos” (Ibid., p. 38) implicó la noción de que los dioses habían comenzado a ‘abandonar el mundo’. Esto se afirmaba en los siglos V y IV a.C.; hablar de la envidia de los dioses dejó de tener sentido. No se pensó en su inexistencia, se consideró más bien que habían decidido alejarse del mundo. A esto hacían referencia las escuelas helenísticas al hablar de los ‘dioses ociosos’. Mircea Eliade³⁴ afirma que la noción ‘deus otiosus’ denota “una divinidad que se ha retirado del mundo o que ha dejado sus actividades” (Eliade & Sullivan, 1987, p. 314); se trata de dioses que son indiferentes a las actividades de los hombres. Epicuro en su *Carta a Menceo* niega que “los dioses causen a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes”. De hecho, ya en el siglo V a.C. los dioses ya no aparecen con frecuencia. Los reyes, emisarios de lo sagrado por excelencia, parecen residuos de una época pasada.

³⁴ Mircea Eliade (1907-1986) fue historiador de las religiones, orientalista y filósofo. Escribió varias docenas de libros y cientos de artículos referentes a las religiones. Fue el editor en jefe de la monumental *Enciclopedia de la Religión*.

Sí los dioses aún existen pero han abandonado el mundo ¿en dónde buscarlos? Han dejado las polis y los terrenos cultivados. Pero pueden encontrarse ‘afuera del mundo’, es decir, en lugares inhóspitos y no civilizados. Para encontrarse con ellos es necesario convertirse en renunciante.

Desde el siglo V, las polis son el lugar de los sofistas por excelencia; dominan a las multitudes y no hay poder divino que los detenga. Para ellos los dioses tienen un valor cívico, no religioso. La ciudad se ha convertido en un sitio práctico, en donde la búsqueda de la *aletheia* –la verdad- ha perdido su valor; lo que importa ahora es la eficacia de la *doxa* –la opinión-. Sin embargo, al margen surgieron sectas religiosas que llenaron el vacío y desarrollaron un pensamiento filosófico y religioso situado en las antípodas del de los sofistas: secularizado, vuelto hacia el mundo exterior, orientado a la *praxis*; el de las sectas es de carácter religioso, está enfocado a la salvación individual. “Si los sofistas, son los hijos de la ciudad y si pretenden actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una transformación completamente interior” (cfr Detienne, 1983, p. 127).

Para encontrar a los dioses es necesario ‘salir del mundo’, pero esto no implica ir al bosque o al desierto; se trata de renunciar a las convenciones de la polis para vivir como lo exigen las sectas ‘extramundanas’.

8.2.La creación de un nuevo espacio: el exterior y el interior se separan

Mientras ‘fuera del mundo’ algunos hombres se encontraban con los dioses, ‘en el mundo’ los hombres vivían de acuerdo a las reglas que habían creado.

El mundo alejado de los dioses implica un nuevo espacio moral. La famosa *sophrosyne*, o autocontrol del individuo para no excederse, pierde importancia frente a la *enkrateia*.

“En la lengua clásica se utiliza un término para designar la forma de relación con uno mismo, esta actitud con uno mismo, actitud necesaria para la moral de los placeres y que se manifiesta en el buen uso que de ella se hace: *enkrateia*. (..) Fue vecina por largo tiempo de *sophrosyne*” (Foucault, 1984, p. 61).

En *La República*, Platón examina las cuatro virtudes fundamentales entre las que se encuentra la templanza (*sophrosyne*) y da de ella una definición a través de la *enkrateia*: “La templanza (*sophrosyne*) es una especie de orden y señorío (*enkrateia*) en los placeres y pasiones” (*Gorgias*, 491d). Para Jenofonte la templanza es una de las cinco virtudes y para designarla utiliza indistintamente *sophrosyne* y *enkrateia*. Pero puede observarse que estas palabras no son sinónimos exactos

“Cada una se refiere a un modo algo distinto de relación con uno mismo. La virtud de *sophrosyne* es más bien lo que se describe como un estado muy general que asegura que nos conduzcamos ‘como es debido ante los dioses y los hombres’, es decir que seamos no sólo temperantes sino piadosos y justos y también valerosos (...). Al contrario, la *enkrateia* se caracteriza más bien por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres. Según H. North, Aristóteles habría sido el primero en distinguir sistemáticamente entre la *sophrosyne* y la *enkrateia*” (Foucault, 1984, p. 62).

Enkrateia se vuelve la condición necesaria para ejercer *sophrosyne*. Esta distinción, común en la época de Platón, hubiera sido impensable unos siglos antes, pues para que tenga algún sentido se debe hacer cierta separación del interior y del exterior del individuo. De lo contrario no hay porque hablar de dos operaciones: control de uno mismo frente a uno mismo (*enkrateia*) y control de uno mismo frente a los demás (*sophrosyne*). En la época homérica controlarse a uno mismo era hacerlo frente los demás. De hecho, hasta el siglo VI a.C., la moral es una cuestión externa e interna a la vez, pues el interior y el exterior no

están escindidos. Ruth Padel ha mostrado exhaustivamente que en Homero el interior y el exterior del hombre coinciden. Decir que no existe la 'interioridad' en la literatura homérica es inexacto, lo importante es que ésta no se ha separado del exterior del individuo. En el interior combaten los dioses, de hecho, hay epifenómenos en el propio ser. Así, por ejemplo, es Hermes el que vincula el corazón con la mente. Los dioses entran y salen continuamente de los hombres y los llevan a ejercer ciertos actos. La imitación que los héroes homéricos hacen de los inmortales, no es una cuestión voluntaria sino un acto de posesión daemónica y no deja su huella en la conciencia, la mente o el corazón del individuo. Esta posesión prefiere manchar el cuerpo. Los errores, las faltas cometidas, no provocan cargos de conciencia sino marcas en el físico: cojera, ceguera, heridas...

La 'culpa' es para Homero algo muy distinto que aquello que nosotros podamos entender por dicho vocablo

“Para el héroe homérico no subsistía el culpable sino la culpa, inmensa. (...) la culpa es como un pedrusco que obstruye el camino; es palpable, inminente. Puede que el culpable sufra tanto como la víctima. Ante la culpa sólo vale el cálculo despiadado de las fuerzas. Ante el culpable existe siempre una última vaguedad. Jamás se acaba de saber hasta que punto lo es realmente, porque el culpable forma cuerpo con la culpa y obedecerá su mecánica. Quizá aplastado, quizá abandonado, quizá liberado. Mientras tanto la culpa sigue rodando sobre otros” (Calasso, 1994, pp. 91-92).

Esta noción de culpa tenía que ver con la idea que los hombres se hacían de la fuente de sus acciones. Ruth Padel ha señalado que en la literatura homérica las acciones humanas son también acciones divinas, y que la responsabilidad que de ellas deriva es de los dioses y de los hombres (cfr. Padel, 1995, pp. 171-72).

Príamo le dice a Helena: “Para mí tú no eres culpable de nada; los causantes son los dioses” (Homero, *La Iliada*, III, 164).

Han pasado los siglos y Homero ha perdido vigencia, ahora tenemos las tragedias. En ellas encontramos un cambio de concepción respecto a las faltas. Los pecados siguen siendo *até*, pero ahora no se reflejan forzosamente en el cuerpo, pueden grabarse en el alma. Dodds es quien mejor entendió este cambio al hablar del paso de una cultura de la vergüenza a una cultura de la culpa. Lo que nosotros llamamos culpa homérica –figura impersonal que se presenta como una piedra que aplasta a sus víctimas sin anidarse en ellas- Dodds lo llama vergüenza. Iván Illich³⁵ (cfr. 1993, pp 50 y sgs.) aclaró que esta nueva moral va acompañada con una nueva idea de la memoria y del yo producida por los efectos simbólicos, sociales y técnicos, que trajeron consigo la creciente adopción del alfabeto. En esta nueva época, la memoria y la tradición dejan de alojarse en un ‘más allá’ para convertirse en parte del individuo. Surje la ‘Historia’, y los hombres dejan de enfatizar su relación con los dioses para enfatizar sus relaciones sociales. La sofisticada relación entre el antropocentrismo, el alfabeto, la memoria como una instancia interna al sujeto, la moral de la culpa..., es una cuestión que el mismo Illich ha desarrollado en tres libros. Pero aquí sólo queremos enfatizar lo siguiente: a partir del siglo VI a.C. la interioridad y la exterioridad del sujeto se escinden. El interior parece convertirse en un espacio autónomo que puede manipular al exterior –esto era justo lo que enseñaban los sofistas. Es una forma del ‘individualismo’ tan defendido por ellos.

Un cambio fundamental en esta época fue que hablar y pensar se convirtieron en dos operaciones distintas. Mientras en la Grecia homérica pensar era al mismo tiempo hablar, a partir del siglo V a.C. se multiplicaron los testimonios que separaban el habla del pensamiento (I Illich, B. Sanders, 1989, p 19) . Los héroes descritos por Homero conocieron la ‘eufemía’. decir los pensamientos en voz muy baja y casi sin mover los labios. No es coincidencia que el hombre que difundió el alfabeto en Grecia, Cadmo, sea también el que separa notablemente la palabra del pensamiento. Es el que “habla ocultando

³⁵ Iván Illich es un filósofo, teólogo e historiador que ha investigado qué significa socialmente el uso de ciertas tecnologías. En los últimos años ha estudiado tres tecnologías: el alfabeto, el texto y la computadora.

lo esencial” (Calasso, 1994, p. 343). Para que se conciba el pensamiento como algo diferente del habla debe surgir un espacio mental que permita la existencia de lo que no se manifiesta. A este espacio podríamos llamarlo ‘conciencia’ o yoidad profunda (I. Illich, 1995, pp. 47-70; E. Kahler, 1998, p. 112)³⁶. Paul Veyne, al hablar de la ‘buena fe’ con la que se narraban los discursos de los dioses en la época homérica y contrastarla con la ‘mala fe’ de los críticos del mito –productos de una sociedad que ha adoptado el alfabeto como símbolo de civilización-, hizo notar que la separación del interior y el exterior del individuo es un fenómeno del siglo VI a.C ; al mismo tiempo aparece la idea de la inmortalidad del alma y de su emancipación del cuerpo.

En los fragmentos órficos encontramos un acto que da sentido a los cultos místéricos. Se trata del rapto de Perséfone. Hades la lleva al más allá, que no está en el subsuelo, sino en el cielo. De esto habla Plutarco, baste revisar *El daemónio de Sócrates*. Los órficos derivaban todas las culpas de una culpa inicial: la del rapto de Perséfone. Hades, es también el primer culpable y repositorio de las culpas. Desde este momento las culpas proceden del más allá y quedan marcadas en el alma. Con los órficos la culpa se profundiza. Asimismo, en ultratumba sobrevive el alma; única parte ‘real’ del sujeto según los renunciantes.

En el siglo VI a.C. comienzan a ganar terreno las religiones místicas sobre los demás cultos, y promueven la idea de que “la *siquis* está aprisionada en el cuerpo como en una tumba (..). Según Dodds, antes de Platón, el alma era considerada como el ‘espíritu’ del cuerpo, no como su prisionera. Con el filósofo esto empezó a cambiar (...). El alma y el cuerpo fueron lanzados uno contra otro en mortal combate. El destino del alma es ascender, dejar el cuerpo y sumergirse en la Divinidad” (M. Berman, 1992, p. 147).

³⁶ Morris Berman, en *Cuerpo y Espíritu*, ha hecho explícita la diferencia entre el ‘yo corporal’ (kinestésico) que percibe sensaciones y un ‘yo visual’ (yo profundo, conciencia). El segundo es una ‘representación mental’, es ‘imaginario’ y las culturas lo conocen en diferente grado.

En la época homérica fue conocida levemente y en la de los sofistas profundamente (I. Illich, 1993, p. 41). En la segunda lo común era hacerse representaciones mentales complejas de la interioridad y en la segunda, apenas se conocía la interioridad (M. Detienne y J. P. Vernant, 1988, pp. 21, 24).

Uno de los puntos de ruptura más importante entre la cultura de la vergüenza y la de la culpa se puede encontrar en las obras de Eurípides, Sófocles y Esquilo. Muestran que “la tragedia principal no es la locura, sino que la víctima despierta de dicha locura: éste es el *kauros* de la tragedia; el momento horrendo y mágico en cuál el individuo se mira a sí mismo ante el abismo” (Marianne McDonald). Para Homero, la locura era esencial para el drama, mientras el regreso y el reencuentro con uno mismo después de la locura, no era un tema que mereciera su atención. La toma de conciencia hace aparecer una figura desconocida para Homero: el hombre culpable. Antes existía la divinidad culpable y la culpa como una piedra, pero a partir de este momento el pecado queda instalado en la mente y el corazón del sujeto y no hay agua que la borre. Pero ¿qué implica ese nuevo espacio mental y moral para los griegos? Y sobre todo ¿para la concepción que tenían de la envidia? En primer lugar una nueva concepción del Yo. Desde la época homérica el yo es un campo de batalla; pero las luchas internas y las externas se manifiestan al mismo tiempo. Mientras que en el nuevo espacio mental la lucha interna del sujeto consigo mismo no aparece a los ojos de las demás. El resto de los hombres sólo pueden mirar el resultado del combate. En segundo lugar, el sujeto ya no es sólo el lugar en donde los dioses luchan. Es cierto que el Yo sigue siendo el sitio en donde los dioses y los daimones luchan; pero ahora, también es el lugar en donde el sujeto se escinde y sus partes combaten entre sí.

8.3. *Sophrosyne* y *Enkrateia*

“La *Enkrateia* parece referirse a un dominio de uno mismo por uno mismo y al esfuerzo que esto requiere” (Foucault, 1993, p. 63). Enfatizamos el rasgo novedoso del nuevo Yo para comprender su significado. La *enkrateia* es un ejercicio de dominio que implica una relación agonística. En *Las Leyes* de Platón encontramos un párrafo revelador:

Para los héroes homéricos, su yo era simplemente su cuerpo, siglos más tarde el yo era, esencialmente, el ‘yo profundo’. Para los sofistas, su mente –*metis*– era su orgullo, y para los órficos, lo era su alma.

“en la vida pública todo hombre es para todo hombre un enemigo, en la vida privada ‘cada quien, frente a sí mismo, lo es para sí mismo’ mientras que ‘la más vergonzosa’ de las derrotas, ‘la más ruin’, consiste en ser vencido por uno mismo’ ” (I, 626d-e).

Un poco más adelante afirma:

“Si es cierto que el hombre mejor dotado para el valor no será más que ‘la mitad de sí mismo’ (...) ‘sin la prueba y el entrenamiento de los combates, puede pensarse que no podemos volvernos temperantes’ (*soprhon*) sin haber sostenido la lucha contra tantos placeres y deseos (...) ni obtener la victoria gracias a la razón, al ejercicio, al arte (...) sea en los juegos, sea en la acción” (I, 647e).

Platón en *La República* habla de la extrañeza que le provoca una expresión de uso común, a la que él mismo recurre muchas veces. Aquella que consiste en decir que uno es ‘más fuerte’ o ‘más débil’ que uno mismo. (Véase *Fedro* 232a, *La República*, IV, 430c, *Leyes*, I 626e, 633e, VIII, 840c, *Carta VI*, 337a). Isócrates afirmaba: “En los concursos del cuerpo tenemos muchos rivales; pero en el entrenamiento de la mente cada cual debe considerarse rival de sí mismo” (*Antidosis*, 15.302).

Para los moralistas de la época clásica y del periodo helenístico no hay posibilidad de comportarse correctamente sino instaurándonos en relación con los placeres en una actitud de combate.

“Elaboraciones teóricas que han sido propuestas de esta diferenciación entre la parte de uno mismo que debe combatir y aquella que debe ser combatida: ¿partes del alma que deberían respetar entre sí cierta relación jerárquica? ¿Cuerpo y alma entendidos como dos realidades de origen distinto y una debe buscar liberarse de la otra? ¿Fuerzas que buscan metas diferentes y se oponen una a la otra como los dos caballos de un tiro? Pero lo que de todos modos debe retenerse para definir al estilo general de

esta ascética es que el adversario al que debe combatirse –por alejado que éste, por su naturaleza, de lo que pueda ser alma, o la razón o la virtud- no representa otro poder, ontológicamente extraño (...): luchar contra los placeres y deseos es medirse con uno mismo” (Foucault, 1993, p. 66).

La *enkrateia* no buscaba extirpar los placeres ni los vicios, tan sólo controlarlos. Así, la envidia ya no se pretende evitar, sino que se la ‘reprime’.

Aristóteles, Platón, Jenofonte, Diógenes, Antifón, hablaron del ejercicio de la virtud como el ‘dominio de los deseos’ y el ‘domino sobre uno mismo’. Para que esto sea posible hay que prepararse mediante la *askesis*. La ascética fue la principal forma de reprimir la envidia durante los siguientes siglos. Las sectas filosóficas helénicas y el cristianismo adoptaron la idea del Yo como campo de batalla en el que el yo se pelea con el yo y los hombres buscaban contenerse de aquello que las instituciones ya no logran contener (la envidia, el odio, la ira...).

8.4.¿Reprimir la envidia?

Si a partir del siglo VI a.C. encontramos testimonios de que el Yo está compuesto por dos yoes, uno virtuoso y otro vicioso, que se encuentran en continuo combate, no debemos olvidar que una de las principales armas del yo malvado es la envidia. Píndaro decía:

“al envidioso, el fuego
de su propia pasión consume al fin” (*Píticas*, 11.54).

En los siglos V y IV a.C. era común la creencia de que la envidia llevaba al sujeto a la autodestrucción: “la envidia hace su peor daño a aquel que la posee” (Estobeo, *Filemón*, 3, 38, 1); “el envidioso está en guerra consigo mismo” (Meandro). “el envidioso es su peor enemigo (Platón citado por Walcot, 1978, p. 91) “La envidia simplemente destruye al

hombre, el envidioso es el peor enemigo de sí mismo. Un sólo inconveniente lleva consigo la envidia: hace el peor de los daños a quien la sufre” (Isocrates citado por Walcot, 1978, p. 72).

Phthonos deja de ser un dios para convertirse en un vicio que se encuentra en las almas. Los malvados no sabrán controlarla. “La envidia es la maldad de las maldades, la impía compañía de un alma malvada” (Platón, *La República* 609a).

Según Estobeo, Sócrates dijo: “La envidia es una herida en el alma” (Walcot, 1978, p. 75). Y Platón ponía en boca de Sócrates: “¿No considera usted la ira, el anhelo, la lamentación y el amor, los celos, la envidia, y otros temas relacionados como dolores del alma?” (*Filebo*, 47e).

Pero si la envidia es simplemente un mal ¿por qué aparece? ¿no sería fácil extirparlo de una parte tan buena como es el alma? ¿por qué alcanza a herir al alma? Porque la envidia es también un placer.

“Sócrates: ¿debemos dividir a la envidia en dos partes, si queremos conocer profundamente a la envidia infantil, con su mezcla absurda de placer y dolor? ‘¿Cómo la dividiremos nosotros’ dice usted? Dividir la envidia en dos, una dolorosa y otra placentera, es una absurdidad, pues la envidia se presenta a la vez como una mezcla de ambas cosas” (Platón, *Filebo*, 49a).

Algo similar puede encontrarse unas líneas más adelante:

“Protarco: Placer, evidentemente.

Sócrates: ¿No dijimos nosotros que el placer en los infortunios de amigos se causó por envidia?

Protarco. No puede haber ninguna otra causa.

Sócrates: Entonces nuestro argumento declara que cuando nosotros nos reímos de las calidades ridículas de nuestros amigos, mezclamos placer con dolor, desde que nosotros lo mezclamos con envidia; porque nosotros hemos estado de acuerdo en eso desde el principio envidia es un dolor del alma, y esa risa es un placer” (Platón *Filebo*, 50a).

La envidia es también fuente de placer y satisfacer sus caprichos regocija al alma. Deja de ser el mal que se condena, el dios que destruye, el daemónio que aterroriza; si bien no se le acepta en su totalidad ni se le considera el motor de todas las acciones, ya no es simplemente un mal que hay que extirpar o asumir como maldición divina, es ahora una cualidad del alma con la que se puede vivir. Ya no se trata de desaparecer la envidia sino de saberla reprimir en los momentos adecuados. No es la envidia mala en sí, sólo depende de su intensidad y de las circunstancias en las que se aparece. De esto habla Aristóteles

“Un estado del alma ya sea: (1) una emoción, (2) una capacidad o (3) una disposición; la virtud debe ser una de estas cosas. Por emociones entiendo el deseo, la ira, el miedo, la confianza, la envidia, el gozo, la amistad, el odio, la duración, los celos y la piedad; y generalmente estos estados de la conciencia están acompañados por dolor y placer. Las capacidades son las facultades en virtud de las cuales las emociones pueden recaer sobre nosotros; por ejemplo tener la capacidad de sentir ira o dolor o piedad. Las disposiciones son los estados formados de carácter en virtud de las cuales tenemos buena o mala disposición respecto a las emociones; por ejemplo, tenemos mala disposición a la ira si estamos dispuestos a enojarnos muy violentamente o muy poco violentamente, pero tenemos una buena predisposición si nos habituamos a sentir una carga moderada de ira y así respecto a las demás emociones. Ahora, las virtudes y vicios no son emociones debido a que no somos buenos o malos de acuerdo a nuestras emociones sino de acuerdo a nuestras virtudes y vicios –así, un hombre no es condenable por sentir enojo sino por cierta forma de enojarse” (Aristóteles *Ética Nicomáquea*, 1105b, 20).

¿Se puede hablar de un relajamiento ante la envidia? Quizás, pero lo más importante es que se deja al individuo ser responsable ante sí mismo, ante sus virtudes y sus vicios. A partir de la moral ascética las prohibiciones sociales y religiosas pasan a segundo plano y el control del individuo frente a sí mismo toma preeminencia. La envidia no debe controlarse ni exorcisarse mediante rituales ni ostracismos, ahora, se ha convertido en una instancia ambigua: ni completamente mala ni completamente buena. No es neutra; está cargada de moralidad, pero ésta, es incapaz de decidir qué es lo mejor, si desaparecer la envidia o dejarla fluir. Como siempre, la receta apolínea –nada en demasía- encuentra la solución. El ‘medio justo’ aristotélico se convierte en la fórmula para no acabar con algo que puede ser placentero pero que también puede causar daño. Temístocles aseguraba que podía enseñar como “convertir la envidia en un sentimiento positivo al transformarla en emulación” (Walcot, 1978, p. 36).

Transformar a la envidia en lugar de evitarla, moderarla en vez de extirparla, son dos claras actitudes de los griegos clásicos y helenísticos. Esta concepción sólo es posible en un cosmos en el que se piensa el alma o la conciencia como algo en donde se graban las faltas y los recuerdos. Sólo en un espacio mental tan complejo puede fructificar la idea de que los males son inevitables aunque no se presenten todo el tiempo. La potencialidad o intencionalidad cobran significado cuando el interior y el exterior del individuo se corresponden. La envidia se piensa como algo que siempre está, aunque la mayor parte del tiempo como potencia. Impone su marca indeleble en el interior del individuo; entonces ya no se puede borrar. Deja de tener sentido el intento de evitarla y comienza a tenerlo el de modelarla.

9.LAS TRAGEDIAS COMO FORMA DE EXORCIZAR LA ENVIDIA

Uno de los rasgos que se presentan continuamente en las Tragedias consiste en que en los personajes, “cada cual ve en el otro al usurpador de una legitimidad que cree defender y que no cesa de debilitar” (Girard, 1989, p. 80). En parte, la Tragedia trata el problema de la legitimidad de un orden frágil; el orden de la vieja religión. Ni los dioses del Olimpo, ni los de la ciudad, parecen interesarse en los mortales. La sangre derramada por las guerras del Peloponeso y las guerras intestinas, parecen confirmar que los inmortales se han ido y que sólo regresarán para hacer daño.

“invitar a los dioses se volvió el acto más peligroso, origen de defensas y maldiciones, indicio de un malestar ahora irreductible entre lo alto y lo bajo. En las nupcias de Cadmo y Harmonía, Afrodita donó a la esposa un collar que, al pasar de mano en mano, fomentará todo tipo de desventuras” (Calasso, 1994, p. 348).

Al palidecer esa vieja religión también lo hacen las viejas instituciones. La cultura se transforma; las antiguas diferencias se borran. No olvidemos que “el orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales”. (Girard, 1989, p. 57). *Degree, gradus*, jerarquía o cualificación, son algunos de los nombres de ese principio de todo orden natural y cultural. Es lo que hace diferentes a unos de otros, es lo que señala a los hombres como diversos de la naturaleza y de los dioses; lo que distingue a los géneros; a Zeus de Apolo y Cronos... Es lo que permite situar a unos seres humanos en relación con a los demás, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Esta pérdida de la diferencia cultural se manifiesta en el parricidio y el incesto de Edipo. Ambas faltas constituyen

“un atentado a las reglas fundamentales de un juego de damas en el que cada pieza se sitúa, con relación a las demás, en un lugar definido en un tablero de la Ciudad’. Siempre, en efecto, los resultados de estos dos crímenes se expresan en términos de

diferencia perdida: la equiparación de Edipo y de sus hijos se expresa en una serie de imágenes brutales: el padre ha sembrado a los hijos allí mismo donde él ha sido sembrado: Yocasta es una esposa, no esposa sino madre cuyo surco ha producido en una doble cosecha al padre y a los hijos; Edipo ha sembrado a la que le ha engendrado, de donde él mismo ha sido sembrado, y de estos mismos surcos, de estos surcos 'iguales', ha obtenido a sus hijos, Pero es Tiresias quien confiere a este vocabulario de igualdad todo su peso trágico cuando se dirige a Edipo en los siguientes términos: Llegarán unos horrores que se igualarán contigo mismo y con tus hijos ” (Girard, 1989, p. 83).

Si el orden cultural está en decadencia entonces es necesario crear uno nuevo. Las diferencias deben restablecerse para que los hombres puedan sobrevivir. La dramática consecuencia de su pérdida se ve con claridad en las Tragedias. En parte, advierten lo desatinado de un mundo en donde aquellos se han perdido y ofrecen la posibilidad de escapar. Su solución es la del chivo expiatorio. Edipo será regicida y parricida, y gracias a ello será el salvador de su polis; sobre él caerán los males de haber olvidado la cualificación del cosmos, de haber ido más allá de los interdictos. La solución que ofrece Edipo es hacer caer los males de todos sobre sí mismo. Él es explícitamente transgresor, el que carga la culpa.

Por otra parte, Aristóteles hablaba de la función catártica de las Tragedias. Presenciar los crímenes de Edipo 'purgaba' a las almas, expulsaba de ellas la maldad, la envidia y la violencia.

La niñera en *Medea* sabe que *até* es el trabajo de un daemónio molesto, y lo vincula con Phthonos. Este se manifiesta como hubris e insolencia que se puede presentar en los hechos o mentalmente; sin importar en que forma esté presente, siempre implica un castigo (cfr. E.R. Dodds, 1951, p. 41). “El castigo es visto como la consecuencia de un crimen, aún de un crimen secreto” (Ibid, p. 187). En las Tragedias, el castigo de los phthoneros y los demás

arrogantes es la locura. “Los roles principales que juega la locura (*atē*) en la tragedia son. un instrumento de castigo por haber cometido algún crimen o una instancia que hace errar” (R. Padel, 1995, p. 192). El error y el castigo del error son provocados por la locura trágica; ambos son parte de una misma situación: el error, causado por la locura, (i.e. la hubris de Prometeo) y la locura que lo compensa (i.e. Némesis), son *atē*. “El sorprendente error que precipita al héroe trágico es deplorado por el coro trágico y por el héroe mismo como una ceguera que ha avanzado sobre él como resultado de la envidia de los dioses” (P. Ricoeur, 1987, 202).

Una vez comenzado el movimiento *atē* cumplirá su trayecto: error-pena. Némesis es inevitable una vez que hubris ha aparecido; los *phthoneros* no pueden estar seguros, sus celos y arrogancia recibirán un castigo divino.

Las Tragedias se presentaban en un tiempo de inestabilidad en Grecia debido a las guerras entre polis y a las guerras civiles. Como decía Eurípides, “no es por mucho tiempo el objetivo de los hombres escapar del *phthonos* de los dioses” (E.R. Dodds, 1951, p. 31). La arrogancia, los celos, la envidia y las revueltas son algunos de los elementos básicos del contexto de los autores trágicos.

Eurípides, en los versos 238-245 de *Las Suplicantes* dividió a los ciudadanos en tres clases: los ricos ociosos, que siempre ambicionan más; los pobres que nada tienen y están devorados por la envidia, y la clase media -los guardianes del orden- que ‘salva’ a las ciudades. Los pobres son envidiosos por dos motivos: 1) las guerras los han despojado de sus pocas pertenencias; conocen la miseria y el hambre; 2) además, con los regímenes democráticos, se les han creado falsas expectativas de igualdad.

Según René Girard, las Tragedias ofrecían chivos expiatorios y medidas preventivas -castigos- que servían para mantener el cosmos; pero, no nos engañemos, sus soluciones eran teatrales y su eficacia limitada. Sin las formas morales, políticas y religiosos arriba

10. ALEJANDRO MAGNO. EL IMPERIO

10.1 Fin de la supremacía Ateniense-Espartana

Con el fin de la guerra del Peloponeso termina el imperio colonial de Pericles. Atenas es gobernada por treinta tiranos. Fueron tan duros que provocaron una revuelta y tuvieron que huir a Eleusis. Esparta controlaba la zona del Egeo pero estaba muy debilitada pese a que Atenas y otras polis le debían pagar tributo

El estadista más destacado al terminar la guerra fratricida fue Agesilao. Era bajo y cojo, motivo por el cual se presume no tenía motivos para temer el mal de ojo de sus contemporáneos.

Artajerjes, el persa, atacó algunas colonias dorias y esto provocó que Agesilao descuidará Atenas para luchar en contra de sus antiguos aliados. Esto fue en el año 380 a.C.

Isócrates pensó que la postura de los persas había vuelto a crear un ambiente amigable entre los griegos. Al encontrar un enemigo común volverían a unirse. Sin embargo, Isócrates falló en sus suposiciones; intentó llevar a cabo un proyecto de unión entre Esparta y Atenas para combatir contra los persas, pero fracasó

Isócrates creía que Epaminondas, el caudillo de Tebas, debía ser la cabeza de la unión griega; pues esta polis se había mostrado muy poderosa al derrotar dos veces a Esparta en las batallas de Leuctra y Manitea. Sin embargo, Tebas era una polis con sangre fenicia y egipcia que veía con extrañeza a los griegos y nunca promovió la unión.

10.2.Filipo

En el 382 a.C. nace Filipo II de Macedonia quien era odiado por Demóstenes por haber tomado y destruido las últimas colonias que le restaban a Atenas (Dardanelos y Tracia). Filipo estaba lisiado y era tuerto. No era una persona del todo afortunada y eso le alejó de las miradas envidiosas.

Demóstenes formó una coalición Tebas-Atenas, pero fue vencida por los macedonios. Los helenos resentían esta superioridad militar. El sentimiento de Demóstenes por Filipo es muy significativo a este respecto.

“No piensen que el poder de Filipo está fijado para siempre como si fuese un poder divino. No, atenienses, él no es más que el sello del odio, el miedo y la envidia”
(Demóstenes, *Filípica*, 4.8)

Filipo fue asesinado en Egea en octubre del 336 a.C. cuando Alejandro acababa de cumplir veinte años. El imperio macedonio controlaba la región balcánica, el Epiro (Albania) y Tesalia. Al sur de las Termópilas su dominio era muy ambiguo.

10.3.Alejandro

La época helenística comenzó con las conquistas de Alejandro Magno en el 334 a.C. y continuó bajo el gobierno de sus seguidores quienes mantenían controlados muchos pueblos. Después, cuando el imperialismo romano se convirtió en la fuerza dominante, hubo en apariencia una gran estabilidad y la consciencia de un mundo unificado.

En Grecia, las polis funcionaban, aunque sólo en apariencia, como en el pasado. Los ciudadanos sabían que el poder político se encontraba en manos del imperio macedonio. Los atenienses rendían culto a Atenea Promakos, pero sabían que era más importante la

decisión de la dinastía macedonia. Se escuchaba decir a los conquistados: “los otros dioses se han retirado, o no pueden oírnos, ni se preocupan por nosotros. o no existen, pero tú estás aquí, no estás tallado en madera ni piedra, pero eres real y a ti (Alejandro) te rezamos” (Green, 1993, p. 55). Esta situación condujo a nuevas fuentes espirituales. El énfasis en el individuo se convirtió en el corazón de lo religioso. Este entusiasmo se relacionó con la importancia que los helenos dieron a la astrología. Los babilonios llevaron a Grecia la idea de que los cuerpos pesados se movían con un cierto orden e introdujeron la idea de que el orden de las estrellas estaba ligado al orden del mundo. De aquí los eventos mundanos podían ser profetizados pues estaban ordenados. Durante el Imperio Romano los astrólogos fueron muchas veces prohibidos y expulsados; aun cuando los emperadores mismos pedían sus servicios. Aplicada al individuo, la astrología significa que cualquier situación depende del horóscopo personal, que tiene su base en la fecha y hora exacta de nacimiento y el planeta entonces ascendente. Todo esto visto a la luz del zodiaco (cfr. G. Griffiths, 1987, p. 253). Así, la suerte de cada cual depende de los astros y no del mérito personal. Con esto se confirmaba la aristotélica idea de que creer en la Tyche puede servir para atenuar la envidia.

Aunque de dudosa sinceridad una nueva actividad cobró vida: la veneración ofrecida a reyes y a emperadores. La primera clara insistencia sobre este tema fue el culto que se le rindió a Alejandro Magno. Venerar a los gobernantes era novedoso para los griegos. Ni siquiera los héroes, que eran hombres que se habían vuelto objeto de culto, se parecían a esta nueva forma de divinización de la persona en vida. De hecho “los héroes venerados entre los griegos son individuos que por su propio mérito y fama se volvieron objeto de culto tras su muerte” (Ibid, p. 254)

Existen muchos otros ejemplos de reyes helenos divinizados. Incluso, en torno a Alejandro Magno corrió la versión de que era hijo de un faraón. La divinización del emperador fue vista con desconfianza por los griegos quienes hacía mucho tiempo habían impuesto como ideal político la *isonomia*; no creían en las diferencias radicales. Las distinciones de rangos

habían perdido plausibilidad. Mientras las guerras civiles mostraron que los pobres podían imponer un gobierno a su antojo, las luchas entre las ciudades enseñaron que cualquiera podía convertirse en esclavo de la noche a la mañana. “*Polemos*, la guerra, es el padre y rey de todas las cosas”, decía Heráclito. La guerra “es la prueba justa que establece ‘quién es libre y quién es esclavo, quién permanece hombre ordinario y quién se eleva a la existencia divina’ ” (G. Amará, 1987, p. 57).

Para los griegos existía una conexión interna entre la noción política de justicia y la noción física o matemática de igualdad.

“La diosa romana *Iustitia* era representada tradicionalmente portando balanzas, lo mismo que sucedía con las diosas griegas *Themis* y *Dike*. Aristóteles vio a ambas tan inseparables que hasta argumentó que la palabra *dikast* (el que juzga) debe estar lingüísticamente conectada a la palabra *dichast* (el que biseca)” (D. Lummis, 1996, p. 95).

El vocablo griego *isos*, que significa igualdad y equidad (tanto física como matemática) era el concepto con el cual se juzgaban las condiciones en la *polis*. Esta noción

“permitió la comparación de las personas, a pesar de sus incommensurables diferencias, al aislar y sopesar un aspecto, por ejemplo, sus derechos, su condición social o su mérito. En forma similar, las palabras latinas *aequalitas* y *aequus*, de las cuales deriva la palabra igualdad en inglés (equality), podía significar igualdad en cantidad, o igualdad o justicia política” (Idem).

Por oposición a *isos*, *homoiós* significa semejanza de clase y no proporción. *Homoiós*: ‘similar’, ‘parecido a’. En el discurso político se le usa para sugerir armonía o concordancia y también para definir envidia. Tal como lo hizo Aristóteles en la *La Retórica*: “el dolor

que los hombres sienten a la vista de la buena fortuna (...) de aquellos como (homoiós) ellos mismos”.

Alejandro Magno destacaba la diferencia entre él y los demás; pensaba que debía ser visto como una deidad y los otros como iguales entre sí. El macedonio quiso establecer un régimen en el cual los hombres fueran homogéneos y radicalmente diferentes a él. Es bien conocida la escena, cuando en un banquete en Opis, Alejandro rezó por la unión de los corazones (*homonoia*) y la comunidad de macedonios y persas. Así, quedaba establecida -al menos idealmente- la homogeneización de los hombres; ya no se trataba del viejo *isós* que dotaba de equidad en las polis. La isonomía sólo podía remar entre los iguales por iniciación. En un imperio tan vasto como el macedonio todos eran iguales por decreto.

“Se puede dudar que la idea apareciera súbitamente, pero es significativo que la tradición la registre viniendo primero de labios del conquistador: se adapta bien con su proyecto de arrancar a los pueblos de sus lealtades locales y de homogeneizarlos en un vasto imperio. Fue en el contexto del mundo que Alejandro creó, que los estoicos desarrollaron la idea de universalidad, una humanidad mundial en la que todos están dotados de una naturaleza humana común. Luego los romanos adoptaron esta filosofía estoica como apropiada para su dominio sobre la multitud de pueblos en su imperio” (Ibid, p. 96).

Fue en este contexto que surgieron los ‘derechos naturales’. Como consecuencia, los hombres se sintieran iguales unos a otros; sin embargo, la distribución de los poderes era desigual: los militares macedonios eran evidentemente superiores. Helmut Schoeck³⁷ ha estudiado una situación similar: una sociedad cuya ideología promueve la igualdad pero no dota a sus miembros de medios para obtenerla. Y concluye: es una sociedad de envidiosos

³⁷ Sociólogo austríaco famoso por haber escrito el tratado más importante sobre el tema de la envidia

Aunque Alejandro Magno no estableció un Estado en el mundo conquistado, su imperio trascendió a las viejas ciudades e indujo un sentido de cohesión e interdependencia; apareció y se puso en boga la palabra *kosmopolites*, ciudadano del mundo. Demócrito de Abdera decía: “para el sabio cualquier tierra está abierta; el alma buena busca en todo el mundo como en su ciudad”. Un exponente ejemplar del cosmopolitismo fue Diógenes el Cínico, que se llamaba así mismo ‘ciudadano del mundo’. El sueño de Alejandro era que cualquier lugar fuera igual a otro. Sin embargo, la cualificación del cosmos, así como las diferencias que hacen viable la cultura, no desaparecieron, tan sólo se modificaron. El emperador fue erigido como un dios.

Peter Green³⁸ ha mostrado que el culto a la persona del conquistador, aun siendo una práctica hipócrita, tuvo mucha importancia. Al poseer los atributos sagrados, el emperador no podía ni debía ser envidiado. La distancia creada entre él y sus súbditos, aunque no siempre considerada legítima, fue respetada. Los militares que lo acompañaban quizás no lo creían, pero lo aceptaban sin embargo, ante su calidad militar y de gobernante. Sí Alejandro no poseía un halo divino y si nadie creía que fuera hijo de un faraón, al menos contaba con el apoyo de un gran ejército que había sometido a un mundo griego cansado de las guerras. Hartos de un cosmos en donde reinaba la envidia -y supuestamente la isonomía-, fingieron ver en Alejandro un dios y en los demás un igual -*homoios*-. Previamente, Filipo II había comenzado una campaña en la que desarmó a los griegos dejándolos así, en condición de inferioridad militar frente a los macedonios.

Cuando alguna parte del imperio intentaba sublevarse Alejandro no vacilaba en usar las armas. En Tebas cuando los demócratas se alzaron y arrasaron la ciudad Atenas apoyó la sublevación y Alejandro se contentó con pedirle a la polis diez de las cabezas del motín: ocho abogados, entre ellos iba Demóstenes.

³⁸ Peter Green es un helenista famoso por su *Alexander to Actum*. Es un estudio detallado de la Grecia de Alejandro Magno.

Otra medida de los macedonios para mantener su poderío fue establecer guarniciones en la isla de Eubea, el istmo de Corinto, Tebas y Ambracia. Además, cada polis griega mantuvo su gobierno local y como tribunal supremo se acordó reconocer al consejo de los Anficiones, que eran administradores del templo de Delfos al servicio de los macedonios. Para aquel entonces, el templo de Delfos, tenía gran prestigio entre los griegos.

Al morir Alejandro y hasta la ocupación romana, el imperio pasó a manos de los diádocos: administradores y generales que habían sido compañeros del emperador y se dividieron su imperio a nombre de su familia, aunque ésta fue asesinada por Casandro, el regente de Pella, la capital del imperio. Los diádocos pelearon entre sí. Hubo luchas sangrientas en las que intervinieron las falanges, los elefantes y las caballerías. Si había un triunfador trataba con afecto a los vencidos, les dejaba en libertad y los colmaba de presentes. El vencedor buscaba que los derrotados lo vieran como el digno sucesor de Alejandro. Los diádocos fundaban ciudades con su nombre como lo hizo el emperador y a veces con el nombre de sus esposas. Se ponían un casco con dos cuernos que indicaba que ellos también eran hijos de Amón, al igual que Alejandro. Según Frederick Thomas Elworthy³⁹, en Grecia existía la creencia de que los cuernos, ya sea en cascos, en amuletos o en pinturas, atraían al mal de ojo y lo neutralizaban.

Tras la muerte del gran caudillo macedónico las jerarquías sociales se debilitaron; los diádocos se creían, cada uno por su cuenta, herederos legítimos del imperio. Había entre ellos un problema de legitimidad; cada diádoco tenía que convencer a sus súbditos de ser el verdadero heredero de ser una deidad.

Pese al debilitamiento y escisión del imperio en Grecia no hubo ningún intento de unificación. Había rivalidades entre las polis y algunas, incluso vieron a los macedonios como libertadores. La envidia no cesó ni siquiera ante la presencia de un enemigo común.

³⁹ Frederick Thomas Elworthy (1830-1907) fue un lingüista que estudió profundamente algunos dialectos, esto le llevó a interesarse por el folklore y las supersticiones. Su libro más famoso se llama *El Mal de Ojo*

Esta época fue de una gran inestabilidad social. El cosmos era hostil a los hombres; las jerarquías no eran claras y la envidia estaba desatada; no había quien ocupara el trono sin ser visto como un usurpador. Las jerarquías políticas eran frágiles sino contaban con un buen ejército que las fortaleciera. El rango de un hombre ya no se podía determinar por su nacimiento ni por su grado de iniciación en la polis; ahora se establecía por la riqueza. Había muchos metales en la época gracias a los continuos saqueos. Los banqueros y los comerciantes, que hasta ese momento habían sido una clase marginada -no olvidemos que los metecos, en la época clásica, ni siquiera aspiraban a la ciudadanía- ahora eran ricos y podían comprar puestos políticos. Este grupo no gozaba de un sitio estable en la pirámide social. Al ser muy reducido su número eran a menudo eliminados por revueltas populares. Así sucedió en Esparta, cuando el rey Cleomenes mató a algunos y corrió a otros de la polis. Además canceló las deudas que con ellos tenían los espartanos y repartió sus tierras. Sin embargo, Cleomenes no fue tolerado por sus vecinos y Antígono, rey de Macedonia, organizó una coalición en su contra y el jefe político de Sicione, Arato, restableció el régimen precleoménico. Cleomenes huyó a Egipto. Nabis, en el 270 a.C. volvió al ataque representando a Cleomenes, repartió de nuevo la propiedad, confiscó riquezas y dio libertad a los esclavos. Luego, el Partido Nacionalista de Esparta apoyó a Flaminio, un general romano con cincuenta mil hombres para tomar el poder de Esparta y regresar el orden pre-nábico. De tal suerte que, los ricos se vieron apoyados por las fuerzas imperiales.

En la época de los diádocos se estableció un sistema de agricultura basado en el esclavismo. Se importaban esclavos de Asia y Nubia, e incluso había quien consideraba mejor la condición de esclavo que la de ciudadano, porque éstos solían tener enormes deudas que pagar.

El pueblo perdió todo interés por la 'res pública' y sus aspiraciones a la igualdad económica y política; se dejaron las cuestiones políticas a los militares y a los monarcas. El

cosmos se había restablecido; la envidia sólo corría entre los diádocos y sus seguidores cercanos. La gente común retornó a una exquisita mediocridad

El mundo ya era de por sí insoportable, para llenarlo con expectativas; las guerras, la conquista y las ambiciones de los poderosos lo habían convertido en un mal lugar para vivir. Solo quedaron algunas modestas aspiraciones. Más seguro parecía dedicarse a salvar el alma y alcanzar la vida eterna

11. ESCAPAR DEL MUNDO ES ESCAPAR DE LA ENVIDIA

Durante la guerra del Peloponeso y después de ella los dioses ya no se acercaban a las polis; el sacrificio se había vuelto insignificante; la sangre que corría ya no era la que fundaba ciudades, sino una sangre maléfica que acababa con todas las diferencias. Las polis eran gobernadas por generales ignorantes y supersticiosos como Nicias y Cleón. Una vez finalizada la Guerra, Esparta y Atenas quedaron muy debilitadas. Los dorios fueron los vencedores e impusieron un gobierno de treinta tiranos en Atenas, pero fue tan duro que los atenienses se sublevaron. Los políticos habían sido liquidados o cayeron en desgracia por la guerra fratricida de los hijos de Pélope. De tal suerte que la ciudad se quedó sin dirigentes. Hicieron su aparición los primeros oradores que eran simples abogados de profesión. Hombres que defendían a sus clientes ante el jurado. Con sus discursos hacían que se agitara un pueblo entero; de casos minúsculos hacían grandes escándalos; hacían decaer al teatro griego porque hablaban de tragedias reales; los oradores eran contratados por aquellos ciudadanos que no sabían defenderse por sí mismos ante los tribunales. Ganaban fama defendiendo casos injustos y negocios turbios. Los abogados encontraron un campo fértil en las disputas de sus conciudadanos; las herencias, las propiedades y otros bienes eran objeto de envidia y de pleitos entre los habitantes de las polis y que sólo un grupo de expertos podía resolver; generalmente, eran sofistas ambiciosos. Al perder vigencia las viejas instituciones también se perdió el derecho tradicional.

La situación de las propiedades era confusa; los hombres discutían por los bienes terrenales ya sin protección divina. Los jurados decidían su suerte. Para obtener el triunfo se necesitaban hábiles sofistas. Estos oradores del foro pronto adquirieron gran popularidad y tomaron en sus manos los asuntos de la polis. La política se volvió un negocio sucio pero que ofrecía un gran espectáculo al pueblo. Los políticos se convirtieron en 'los adiestradores de la chusma', según una vieja frase de Diógenes el Perro.

La polis estaba en decadencia cuando el imperio maccedonio hizo su aparición. También los dioses de la polis se encontraban en una situación penosa; ya no eran objeto de culto, comenzaban a ser olvidados. Nuevos dioses surgieron, el sincretismo apareció y algunas deidades asiáticas se veneraron en las polis.

Los hombres del poder se divinizaban. Los Tolomeos adquirieron un status similar al de faraones; Alejandro mismo habló de su descendencia faraónica. Las armas y la condición divina de los nuevos gobernantes creó una distancia enorme entre ellos y sus súbditos. La envidia casi desapareció en lo que respecta a la relación súbdito-soberano. Competir con el rey o el faraón era competir con los dioses. Así, Calímaco afirmaba: “ofender a Tolomeo es ofender a Apolo”. En el *Himno a Apolo* Calímaco cuenta como Apolo manda de una patada a Phthonos al lado de Momos (Vergüenza) (cfr. Walcot, 1978, p. 78). Podemos interpretar acaso que para los helenos ¿era motivo de vergüenza envidiar al faraón?

Pero Phthonos se mantenía cercana a las relaciones entre diádocos y a las relaciones entre súbditos; que se consideraban iguales entre sí. La homogeneización de los hombres del pueblo los llevó a una situación de envidia constante; compartían su condición de miserables; que uno de ellos se excediera en sus lujos era una ofensa para el resto. En las polis, la lapidación, el ostracismo y el destierro siguió actuando en contra de aquellos que se atrevían a excederse a los ojos de los demás. La situación era intolerable.

“Ahora, sin embargo, entre todas estas cosas que han sido vendidas en el mercado abierto hemos importado vicios que han infectado a los griegos con enfermedades mortales. ¿Pero cuáles son estos vicios? La envidia del hombre que ha asegurado sus ganancias; desprecio por aquel que confiesa; perdón para los convictos; odio que provoca censuras; y cualquier otro vicio que va de la mano con la corrupción” (Demóstenes *Filípica*, 9.39).

Los griegos estaban infectados por una enfermedad llamada envidia; los médicos hipocráticos consideraban responsable al tipo de gobierno en el poder. Los macedonios siempre servían para explicar los males; eran el chivo expiatorio por excelencia.

Las relaciones dejaron de ser hospitalarias. La gracia entre ellos desapareció. Demóstenes no vacila en reprochar esto a los helenos.

“En pocas palabras, es reprochable a los ciudadanos, hombres de Atenas, y hombres de un Estado en desgracia, que piensen, entre ustedes, a la envidia como algo más poderoso que la gracia o la gratitud. Y aún más si consideramos que la envidia es una enfermedad y las Gracias tienen asignado un lugar entre los dioses” (Demóstenes, *Cartas*, 3.28).

Posteriormente Lucrecio escribió en Roma.

“Así en vano se afana el hombre siempre
y de continuo se atormenta en vano,
y en cuidados superfluos gasta el tiempo,
porque no pone límite al deseo,
y porque no conoce hasta qué punto
el placer verdadero va creciendo:
y esto es lo que ha lanzado poco a poco
entre borrascas a la humana vida,
y ha movido unas guerras tan crueles
para arruinar la sociedad entera” (*Sobre la naturaleza de las cosas*, 5, 1430-8).

Más tarde, Plutarco afirmó que era imposible extirpar de la vida social la envidia, los celos y la rivalidad. (cfr. *Moralia* 86c).

11.1. Filósofos y órficos escapan del mundo y de la envidia

Ya en el siglo IV a.C. los griegos ya no veneraban a sus ancestros ni a los dioses tutelares de sus ciudades. En cierta forma estaban desenraizados. Justo en esta época, una religión que había comenzado en el siglo VI a.C., tomó enorme importancia: el orfismo. Curanderos que a diferencia de los pitagóricos, no pretendían cambiar el mundo ni tenían en mente reformas políticas. En términos de Louis Dumont eran individuos-fuera-del-mundo, buscaban una verdad más profunda; las jerarquías terrenales no les importaban. Ponían su fe en otro sitio: en los cultos místicos, en el más allá.

“Los versos de Homero sonaban en los oídos de todos, cuando comenzaron a menudear por Grecia los primeros representantes de una secta de Libro: los órficos. Ahora todo cambiaba, si se prestaba atención a los discursos de aquellos sectarios. Para cualquier acto, incluso el más irrisorio, se movía la contabilidad cósmica, y se podían adquirir muchos méritos recitando palabras resplandecientes, venerando nombres anteriores al Olimpo. Llamaban a las puertas de los ricos. Se presentaban con extraños objetos –eran libros, un estruendo de libros- y susurraban que tenían acceso a los dioses. Si alguien se sentía cargado de una culpa, si otro quería hacer daño a algún enemigo: con escaso gasto estaban dispuestos a ayudar. Sacrificios, encantamientos, purificaciones. Y acaban por mirar al cliente con ojo maligno: el que se negaba se enfrentaba con terribles sufrimientos, abajo, en el pantano del Hades. Los hombres de las sectas, los hombres del Libro, los órficos, con su retahíla de libros, los pitagóricos, siempre al acecho de determinadas fracciones mínimas de sonido como para capturar una voz de vecindario, fueron acogidos con suspicacia e impaciencia. Para los herederos e la Grecia fuerte, como Platón y Aristóteles, tenían algo de irritante y tosco en su forma. Pero ellos fueron, a la postre, quienes vencieron y justamente a través de Platón. La exposición dialogística trasladaba el sonido de los versos oscuros a una escena de excesiva claridad, encrespada por la ironía. Pero la doctrina se filtraba igualmente: ‘liberarse del círculo que da angustia y pesado dolor’.

sustraerse a la existencia entendida como un fardo y una culpa, este dogma fundador de los órficos fue transmitido más por el estilo de Platón que por las fórmulas de los adeptos y acabó por fundirse con la invitación evangélica a escapar del Príncipe de este mundo” (R. Calasso, 1994, p. 247).

Aun los pitagóricos, con su sueño de mejorar la vida terrenal, reconocían que lo mejor de la existencia no era de este mundo. Bajo la influencia de los cultos místicos de los órficos y de los pitagóricos las ideas sobre el juicio y la retribución fueron desarrolladas. Pitágoras pensó en un juicio de las almas, y el juicio de los órficos se encuentra descrito en un vaso que muestra a Aiakos, Triptolemos y Rhadamanthos como jueces. Generalmente se pensaba que los jueces eran tres, Minos, Rhadamanthos y Aiakos. En la *Apología* de Platón dan su veredicto en una pradera que se parte en dos caminos, uno de los cuales lleva a la Habitación de los Benditos y el otro a la de los Tártaros. El juicio se pronunciaba el día de la muerte, y parece que la apariencia externa del muerto contaba mucho. Por esto, Zeus ordenó que las almas debían ser juzgadas desnudas. El castigo en ultratumba podía servir para la purificación del alma, aunque había almas que estaban condenadas para siempre. (cfr. Ringgren, 1987, p. 206).

Con los órficos el cuerpo comenzó a convertirse en la prisión del alma. Antes del siglo VI a.C., los griegos creían que el cuerpo tenía un alma y que al morir ambas partes permanecían en ultratumba. Los órficos pensaron que el alma era independiente del cuerpo y que éste, sólo era una prisión. Idea que se mantuvo hasta el cristianismo.

No es extraña esta concepción del cuerpo, pues éste se encontraba en un mundo hostil. El cuerpo era visto como malo ya que estaba en un mal lugar; según la teoría de los humores, estaba expuesto al mundo y se mimetizaba con él. Por lo tanto, había que buscar la salvación, el bien y la vida placentera en ‘otro lugar’; se creó una nueva idea del alma; el alma autónoma sería para los órficos aquello que se contrapone a la putrefacción del mundo y de todo lo corpóreo. “La filosofía griega (...) hizo del alma una de las ideas básicas de sus

sistemas: el *Fedón* y el *Fedro* de Platón son quizás los himnos más destacables de la gloria del alma que no puede perecer” (L.V. Thomas, 1993, p 591).

Esta idea ayudó enormemente a la creación de individuos-fuera-del-mundo. Al hacerlo se desinteresaron y no desearon. Sentimientos tales como la envidia y el deseo interno quedaban exorcizados. Los hombres ya no competían, ahora deseaban apartarse del mundo. De esta forma, el alma los incitaba a no envidiar a los demás. Los conflictos no desaparecieron, pero ahora se situaron en el interior del individuo. El alma debía luchar contra el cuerpo, y el alma buena contra el alma mala, o bien, el yo bueno contra el yo malo... Los individuos comenzaron a pensar que la lucha verdaderamente importante era la que libraban en su interior, que les comunicaba con el más allá.

Platón, en *La República* animaba a sus seguidores a no sentir envidia por la fortuna mundana.

“llevas tu mirada hacia abajo y ves los insignificantes asuntos de los hombres, entras en riñas con ellos y llenas tus ojos de envidia y odio, pero si colocas tu mirada sobre las cosas del orden eterno e inmutable verás que ahí nada es malo ni hace el mal, sino que todo habita en armonía” (Platón, *República*, 500c).

El ideal del sabio, ideal religioso y filosófico que profesaban los órficos, los platónicos y los socráticos, consistía, en su versión más radical, en apartar al hombre de lo mundano; en su versión moderada, en desvalorizar lo mundano pero no desapegarse totalmente de ello. El ideal del sabio continuó con los estoicos y con los epicúreos, las dos escuelas más notables del período helenístico. Epicuro practicaba la *ataraxia*: estar libre de cualquier disturbio o emoción. Valoró el placer del alma por encima del cuerpo. “Epicúreos y estoicos buscaban estar libres de todo disturbio (*ataraxia*), libres de toda emoción (*apatheia*) y manteniendo la independencia interna (*autarkeia*)”. (G. Griffiths, 1987, p. 265).

En su doctrina moral y temperamento espiritual los epicúreos prestaron especial atención a la idea de la amistad, *philia*, para la cual Lucrecio, en Roma, usaba el vocablo *amicitia*. Decían de la amistad: “de todas las cosas que hacen la vida completamente feliz al sabio, la más importante es, por mucho, la amistad”. Su ideal era estar como un dios entre los hombres; vivir más allá del tumultuoso mundo de los asuntos humanos, es decir, libre de dolores y peligros.

El epicureísmo y el estoicismo son doctrinas convenientes para los habitantes de imperios extensos e impersonales, en este caso el helenístico y el romano (cfr. A. MacIntyre, 1966 p. 108). El ideal del sabio invitaba a los hombres a vivir desapegados de lo mundano, o bien, uniéndose a los demás en relaciones amistosas. Se alejaban del mundo, eran apáticos aunque no ante sus amigos; abandonaban la peor parte del mundo y se mantenían apegados a la mejor -las relaciones amistosas-. Desapegarse del mundo y venerar la amistad son sin duda, dos de las grandes fórmulas de la antigüedad para luchar contra la envidia.

11.2.Los utopistas

La homogeneización de los hombres no los hacía en verdad ‘iguales’; lo que reinaba era tan sólo la ‘idea’ de igualdad.

Sólo en una visión utópica los hombres pueden esperar ser completamente iguales, y la utopía no fue ajena a los griegos que enfrentaban el problema de la envidia y elaboraron una respuesta política para el mismo.

Así, encontramos a figuras como Heliodoro y Iambulo. Este último, según Diodoro Sículo, imaginó una ciudad utópica que se encontraba en una al sur de Etiopía; allí se promueve una igualdad total; incluso hay una ley que permite vivir sólo por determinado tiempo a cada ciudadano, al llegar a la edad preestablecida se suicidan; no está permitido el

matrimonio y los hijos y las mujeres son posesiones comunes; entre los hombres no existe la *philotimia* o el honor, no hay contiendas civiles ni aspiración al ascenso social, puesto que lo más valorado es la *homonoiá*, 'unidad' o 'concordia'. Cancelada la noción de honor la de envidia no tiene mucho sentido; sin orgullo no hay competencia ni envidia (cfr. D. Daswon, pp. 280 y sgs; Walcot, 1978, p. 99).

Pero sabemos que utopía significa 'no hay tal lugar', y la envidia por lo tanto, permanece a pesar de idealismos y desapegos del mundo.

CONCLUSIONES

La noción de envidia

Respecto a la noción de envidia entre los griegos podemos sacar dos conclusiones. Primera, desde el siglo VIII hasta el IV a.C. la envidia es concebida como un mal. Segunda, la imagen que desde el siglo VIII a.C. tenían de la envidia comienza a cambiar en el VI a.C. Aunque lentos y parciales los cambios son reveladores. Nos hablan mucho de las transformaciones socio-políticas, de Grecia.

Vayamos a la primera conclusión, 'la envidia es siempre un mal'.

Hesiodo escribió:

“La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables. Es entonces cuando Aidós y Némesis, cubierto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal”.
(*Trabajos y Días*, versos 195-201.)

¿Estaba el griego antiguo condenado a la envidia? Hesiodo presenta estas líneas que parecen lapidarias, pero ¿en realidad lo son? ¿Decencia y Respeto parecen haber abandonado a los griegos?

Los griegos reflexionaban sobre su medio y sobre ellos mismos. Ocuparse de sí no era señal de egolatría, por el contrario, ésta generalmente se castigaba. El mito de Narciso es un buen ejemplo. Los hombres solían mirarse a sí mismos para armonizarse con el cosmos pues estaban vigilados y expuestos a fuerzas invisibles, a potencias sacras que en cualquier

momento podían poseerlos. El medio ejercía una gran influencia sobre ellos, aún el invisible; no había un abismo que separara al individuo del mundo, estos hombres estaban muy lejos del solipsismo.

Pensaban que la hostilidad divina los amenazaba en todo momento. Y ella se presenta poniendo marcas sobre la piel y la mente de los mortales (cfr. R. Padel, 1995, p. 150). En general, los cuerpos estaban expuestos a los poderes de los dioses y estaban al servicio de la polis, la fratria, la ciudad y la familia. Una de las instancias más temidas en la antigüedad grecolatina era la de Phthonos o Envidia. Píndaro, en *Nemeas* (8.20), advierte.

“¿Dó me lleva imprudente
mi raudo pie con ímpetu insensato?
¡Musa mía, detente!
Inútil es, sí viejo, mi relato;
y sí algo nuevo invento
riesgo y envidia traerá mi cuento
¡Envidia abominable!
Al grande pierde, al inferior olvida
ella su propio sable
contra Áyax Telamón volvió homicida”.

Phthoneros era el hombre poseído por esta desgracia divina, era el envidioso, que a la vez era casi sinónimo de ‘aquel que no tiene perdón’ (Demóstenes, cfr. Walcot, 1978, p. 69). Pues “la envidia es la marca de una naturaleza viciosa” (Demóstenes, *Contra Leptines*, 20.140).

Phthonos es un dios o un daemonio o un vicio que en cualquier momento puede atacar a los hombres. algunos más propensos a ser invadidos por él. “El phthonero es a menudo reconocido por su flaqueza” (K. Dunbabin & M. Dickie, 1983, p. 14). Quien envidiaba era

un hombre débil en términos morales, alguien que con dificultad podía ejercer las virtudes socialmente reconocidas. No pensemos que ‘el hombre débil’ siempre era minoría. De hecho, los griegos pensaban que un clima desfavorable podía llevarlos al vicio.

Y sigue Píndaro:

“¿Qué importa? Nunca al bueno
de la Envidia el veneno,
siempre el desprecio al infeliz aflige” (*Píticas* 1.85).

Más explícito es Jenofonte:

“Dada la naturaleza de la Envidia, la considero un tipo de dolor. Respecto a la amistad considero que el motivo de la envidia es la molestia que provocan los éxitos del amigo. Algunos se muestran sorprendidos al oír que uno se puede sentir mal de mirar los éxitos de un amigo, pero les recordó que esto muchas veces sucede. Sin embargo, esto no puede sucederle a una persona racional, más bien les sucede a los estúpidos” (*Memorabilia*, 3.9.8)

Algo similar encontramos en Isócrates

“Algunos hombres, dijo, están brutalizados por la envidia y son tan hostiles que hacen la guerra no por privaciones sino para buscar prosperidad; estas personas odian a los mejores hombres y menosprecian los nobles propósitos” (*Antidosis*, 15.142).

Un poco más adelante vemos al mismo Isócrates luchando contra la envidia para no ‘descender’ al nivel de los ciegos envidiosos (*Antidosis*, 15.259) Aristóteles también habla de la correspondencia entre el malvado y el envidioso.

“Para saber si un hombre es o no es envidioso debemos preguntarnos qué es ser envidioso y qué es la envidia. Por envidia entendemos el dolor que se siente al ver la aparente prosperidad del hombre honesto; evidentemente el hombre bueno no es envidioso; puesto que el hombre que es envidioso es malo. De nuevo, para saber si un hombre indignado es un envidioso debemos preguntarnos qué significan estos vocablos. Así llegaremos a saber si nuestro enunciado (‘ese hombre es un envidioso’) es cierto o es falso; por ejemplo, si el hombre envidioso es aquel que siente dolor de la prosperidad del buen hombre y el hombre indignado es aquel que siente dolor de la prosperidad del malvado, es evidente que el hombre bueno no puede ser envidioso” (Aristóteles, *Tópicos* 2.2).

¿La envidia recae sobre los malvados? ¿Los malvados lo son por ser envidiosos? ¿Se es estúpido por envidioso o envidioso por estúpido? Parece no haber lugar para causalidades claras y expícitas en esta situación.

La creencia del Mal de Ojo no dejó de surtir efecto en los siglos aquí descritos. Esta noción, estrechamente asociada con la envidia, nos la presenta como un ‘mal’; *Baskainein* siempre es malo.

Además, esta idea nos recuerda que la envidia entra generalmente por la mirada.

“Una figura en el Cairo de Phthonos. un esqueleto muy delgado con un enorme falo que le llega hasta los pies. Este esqueleto representa a Phthonos. El esqueleto está parado sobre el ojo de un hombre al que amenaza con su falo” (K. Dunbabin & M. Dickie, 1983, p. 21).

La mirada, aunque es *aphrodisia*, es decir, un placer, tiene la posibilidad de llevarnos hacia el mal. Ver algo deseable no es en sí malo, pues un hombre bueno se conformará con ver;

pero, un hombre poco apto para la vida social, caerá en desgracia; atraerá a phthonos y se convertirá en phthoneros.

“El primer aspecto que nos concierne es la mirada hacia afuera: el phthoneros dirige su maldad hacia el otro cuando éste posee el bien que el phthoneros le envidia. El deseo de ver al otro despojado de los bienes está implícito en la noción de la envidia” (Idem).

Además, el envidioso era considerado como un desdichado; y quien primero hacía esta consideración era él mismo.

“El otro aspecto del phthonos, la mirada hacia adentro, es la infelicidad que el phthoneros experimenta cuando se ve confrontado por la buena fortuna del otro. Al envidiar al otro se vuelve infeliz a sí mismo. Este es el dolor del phthonos que los antiguos consideraban como el ingrediente esencial del phthoneros. Así, Aristóteles define la envidia como el dolor provocado por el éxito de los otros. Este es también el aspecto del phthonos sobre el cual los antiguos han hablado en términos morales. La infelicidad que el phthoneros se provoca, es elaborada como un aviso para no entregarse al phthonos. La imagen de la miseria que el phthoneros experimenta es desplegada en toda su riqueza y diversidad para llevamos hasta este punto: el phthonos debe evitarse a toda costa” (Ibid, p. 11).

Por otra parte “la noción de estallar por estar atrapado por las propias emociones, en la antigüedad está relacionada con sentimientos como la ira, la envidia y la lujuria” (Ibid, p. 13). Se podía estallar por castigo divino o por un exceso que desbordaba la naturaleza de las cosas. Por ejemplo, Platón pensaba que la lujuria era el resultado de un exceso de semen en el interior del lujurioso. Al rebasar el límite ‘natural’, los hombres, de alguna forma estallaban. Estar jorobado con los hombros encorvados hacia el tórax era visto como una señal de estar poseído o haber estado poseído por Phthonos

Phthonos fue una de las figuras religiosas más antiguas de Grecia; no aparece entre los olímpicos y cuando éstos resplandecen ella no abandona la escena; pero se mantiene asociado a ellos; Zeus, Díke, Moiras y algunas otras instancias se mantuvieron en estrecho contacto con Phthonos que también entre los romanos fue importante; Plutarco habló de ella y aún en la Roma cristiana los hombres y las mujeres seguían representándola en los templos, brindándole tributos y temiéndole.

Pero no sólo el hombre que envidia es un desdichado. También lo es aquel que es envidiable pues atrae la envidia de los dioses y el mal de ojo. “El envidiable es *luperos*, por la asociación que hay entre *lupe* (dolor) y *phthonos*” (Walcot, 1978, p. 53).

En fin, desde diversos ángulos, podemos ver que la envidia fue para los griegos, un mal

La segunda conclusión: la imagen de la envidia del siglo VIII a.C. sufre transformaciones a partir del siglo VI a.C.

En la época homérica Phthonos era un dios o un daemónio que se apoderaba directamente de los hombres; pero a partir de Hesiodo se convirtió en un dios que era transportado por un daemónio. Los griegos pensaron que la distancia entre los hombres y los dioses aumentó considerablemente. Posteriormente, en el siglo VI a.C. los dioses parecían haberse alejado, ya no se ocupaban directamente de los asuntos humanos; sólo a partir de mediadores actuaban en el mundo. Pero a partir de los siglos V y IV a.C. una transformación mayor ocurrió. La imagen de la envidia dejó de ser una entidad divina y se convirtió en una meramente moral; dejó de ser un dios para convertirse en un vicio. Se dibujaba una nueva idea del hombre, una nueva concepción de la interioridad y de la moralidad. Por supuesto que este cambio fue lento, las viejas imágenes de la envidia no desaparecieron. La nueva moral afectó a unos cuantos agrupados en sectas filosóficas o religiosas. Siglos después,

con el cristianismo, esta moral se intentó convertir en un imperativo universal (cfr. Foucault, 1984, p. 23).

La transformación de la envidia en vicio se produjo en medio de una serie de cambios sociales, técnicos y religiosos. El alfabeto, la inestabilidad política y el alejamiento de los dioses trajeron como consecuencia una nueva visión del mundo y se transformó la concepción sobre la envidia.

La Lucha Contra la Envidia

Agrupemos de dos formas distintas los medios para luchar contra la envidia. Primero veamos una clasificación acorde a los momentos de la envidia: antes de su aparición y durante su aparición. Segundo, clasifiquémoslos de acuerdo a las modificaciones históricas que sufrieron.

Previa a su aparición, la primera categoría de medios para luchar contra la envidia es la noción de cosmos; establece que cada hombre tiene un lugar en el mundo con ello propicia moderar las ambiciones de los bienes y lugares de los demás. Este medio George Foster lo llamó ‘encapsulamiento’; es decir, “a la división de la sociedad en grupos estancos, castas, órdenes o clases, entre las cuales no se hacen comparaciones, no se echan miradas de soslayo (*invidere*)”. (Dupuy, 1998, p. 205).

Las nociones de azar y destino –fundamentales para la noción del cosmos- indican a los hombres porqué difieren en su fortuna. Cuándo las diferencias sociales se pueden explicar de esta manera el resentimiento y la frustración disminuyen. La fatalidad apaga, parcial o totalmente, el deseo de poseer lo mismo que el otro.

Una vez que los hombres han comenzado a envidiar el proceso se atenúa gracias a la idea de que hacer correr la sangre del envidiado traerá un castigo al envidioso. Las Moiras, las Erinias, la Díke y Zeus, son algunas de las instancias encargadas de dicha retribución.

Según las modificaciones históricas que adoptaron los medios para luchar contra la envidia, podemos notar que, de los siglos VIII al IV a.C., fueron usados: la idea del cosmos, el ocultamiento de bienes, la generosidad y el temor a los castigos divinos.

La noción central es la del cosmos, de ella derivan todas las demás. Los bienes se ocultan para no ‘parecer excedido’ en el reparto cósmico de las gracias y así, evitar ser envidiado. Se es generoso para equilibrar el reparto cósmico. Todos estos medios son religiosos, giran en torno al axioma fundamental: el cosmos es un orden sacro.

Entre los siglos VI al IV a.C., con la creciente inestabilidad de las polis, aparecen formas para luchar contra la envidia que ya no atañen al orden sagrado, sino al social. Así, encontramos el reparto de bienes, el ostracismo y la sátira como medios que contribuyen a canalizar la envidia. Son meramente políticos, creados y utilizados por las polis sin implicaciones divinas.

En el mismo siglo VI a.C. aparece una nueva fórmula para luchar contra la envidia: la ascética. Sin embargo, tuvo un lugar restringido; sólo ciertas sectas y grupos de filósofos recurrieron a este medio. La disciplina interior transportaba a las almas a un sitio más allá de lo terrenal, del mundo de la envidia.

Importancia sociopolítica de la envidia entre los griegos

No pretendo evaluar la influencia de Grecia en el mundo actual, sería una pretensión desmesurada. Sin embargo, los griegos siempre han estado presentes. En la Europa ilustrada se les encuentra en sus querellas entre ‘antiguos y modernos’; en el siglo XIX en

el ‘eterno retorno’ de los filósofos y los poetas; en el XX, se les ha intentado comprender en su dimensión humana; se les ha buscado para argumentar sobre el inconsciente y los complejos psicológicos, para el cine y el teatro, para las novelas y la filosofía. y para realizar tratados sobre las pasiones. Este estudio continua por esa línea; los presento envidiosos, pasionales y tercios en sus esfuerzos por combatir a Phthonos.

¿Cómo comprender el ostracismo y el temor de los griegos a la hubris sin tomar en cuenta la envidia? La idea misma del cosmos estaba relacionada con la envidia de los dioses y la democracia con la de los hombres. ¿Cómo estudiar la ascética sin tomar en cuenta las pasiones humanas?

Con el presente trabajo sumo a las imágenes paradigmáticas de los ‘griegos como demócratas’ y ‘como filósofos’, las de los griegos como ‘presas’ y ‘domadores de la envidia’.

He tratado de mostrar el papel central que tenía la envidia entre los griegos. Asimismo, he pretendido, con un ejemplo concreto, comprobar la importancia de la envidia en las cuestiones sociales. La ciencia política, a mi entender, no puede ni debe ignorarla. Las pasiones y los sentimientos han sido objeto de estudio por parte de los clásicos. Siempre hay algo nuevo que decir al respecto, siempre están presentes.

El tema de la envidia es sumamente complejo y sobre todo cuando quienes la tratan son ‘de ingenio multiforme’.

Cuadro de Épocas y Autores⁴⁰

Epoca	Siglos	Autores	Características
Grecia Arcaica u homérica	IX-VII	Homero, IX Hesiodo, VIII	Cuenta mitos
Grecia Clásica	VI-IV ⁴¹	Hecateo de Mileto, VI Jenófanes, VI Heráclito, 540-480 Esquilo, 525-456 Píndaro, 518-438 Sófocles 496-406 Estobeo, V Herodoto, 484-420 Eurípides, 484-406 Tucidides, 460-404 Aristófanes 450-388 Lisias, 445-380 Isócrates, 436-338 Jenofonte, 430-355 Platón, 428-347 Aristóteles, 384-322	Críticos de mitos Trágicos Historiadores Filósofos
Helenismo	IV ⁴² -III	Aristóteles, 384-322 Demóstenes, 384-322 Cicerón, 206-43	Filósofos Oradores

⁴⁰ Todos los datos fueron obtenidos de la *Enciclopedia Britannica*

⁴¹ Los dos primeros tercios

⁴² Último tercio.

Bibliografía

- N. Abbagnano y A. Visalberghi (traducción de Jorge Hernández Campos). *Historia de la pedagogía*, México, FCE, 1996 (1957 primera edición en italiano)
- G. Amará, *La violencia en la historia*, México, Trillas, 1987 (primera edición 1976)
- J. Attali, *Milenio* (traducción de R. M. Bassols), Barcelona, Seix Barral, 1991, (primera edición en francés 1990)
- F. Bacon, *Essay IX· Of Envy* en *The Essays, Civil and Moral*, editado y presentado por Darri Donnelly, Julio 1997
- G. Bataille (traducción de Tomi Vicens), *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1982 (primera edición en francés 1957)
- M. Berman (traducción de Renato Valenzuela). *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*, Chile, Cuatro Vientos, 1992 (primera edición en inglés, 1989)
- H. Boris, *Envy*, New Jersey, Jason Aronson Inc., 1994
- R. Caillois (traducción de Juan José Domechma), *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1984 (primera edición en francés 1939)
- R. Calasso (traducción de Joaquín Jordá), *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994 (primera edición en italiano 1988)
- R. Calasso (traducción de Joaquín Jordá), *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, (primera edición en italiano 1983)
- C. Castillo del Pino, *La Envidia*, Madrid, Alianza, 1994
- F. Châtelet (traducción de César Suárez Bacelar), *El nacimiento de la historia*, México, Siglo XXI, 1978
- Cotterell (traducción V. Villacampa), *Diccionario de mitología universal*, Barcelona, Ariel, 1988 (primera edición en inglés 1979)
- J. Cortés Morató y A. Martínez Riu, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, 1998, Barcelona, Herder
- F. de Coulanges (traducción de Daniel Moreno), *La ciudad antigua Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, 1996 (primera edición en 1864)
- J. Crehan (traducción de Carlos Gardini), *Las sociedades del Cercano Oriente en La vida después de la muerte* (varios). México, Hermes, 1993 (primera edición en inglés 1976)

- S. L. Davies. *Soul Ancient Near Eastern Concepts*, en *The encyclopedia of religion* en (M. Eliade editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- D. Dawson, *Cities of the Gods. Communista utopias in Greek thought*. Nueva York, Oxford University Press, 1992, 305 pp.
- R. Debray (traducción de Horacion Pons), *El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Buenos Aires Manantial, 1995 (1993 primera edición en francés)
- M. Detienne (Marco-Aurelio Galmarini), *La invención de la mitología*. España. Península, 1985
- M. Detienne (traducción de Juan José Herrera), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983 (primera edición en francés 1967)
- M. Detienne y G. Sissa, *La vida cotidiana de los dioses*, México, Planeta, 1991, (primera edición en francés 1989)
- M. Detienne y J. Pierre Vernant (traducción Antonio Piñero), *Las artimañas de la inteligencia La metis en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1988 (primera edición en francés 1974)
- P. Diehl (traducción A. Díez), *El simbolismo en la mitología griega*, Idea Universitaria, 1998 (primera edición en francés 1996)
- E.R. Dodds, *The greeks and the irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951
- L. Dumont (traducción Rafael Tusón Calatayud), *Ensayos sobre el individualismo Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987 (primera edición en francés 1983)
- L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970 (primera edición en francés en 1970)
- K. Dunbabin & M. Dickie, *Invidia rupantur pectora: the iconography of phthonos/invidia in graeco-roman art*, en *Jahrbuch für antike und christentum*, 26, 1983,
- Jean-Pierre Dupuy, *El Sacrificio y la Envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona, Gedisa, 1998 (primera edición en francés 1992), 347 pp.
- M. Eliade (editor en jefe), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987
- M. Eliade y L. Sullivan, *Deus Otiosus*, en *The encyclopedia of religion* en (M. Eliade editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- A. Escobedo, *Rameras y esposas*, Barcelona, Anagrama, 1993 (primera edición)
- J. G. Frazer (traducción de Gerardo Novás), *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, FCE, 1986

- M. Foucault (Martí Soler), *La historia de la sexualidad 2 El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1993 (primera edición en francés 1984)
- C. García Gual, *Diccionario de mitos*, Planeta, 1997
- C. García Gual, *La Mitología Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1987
- S. Georgoudi (Marco Aurelio Galmarini), *Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito*, en *Historia de las mujeres* (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- R. Girard (traducción de Joaquín Jordá), *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (primera edición en francés 1961)
- R. Girard (traducido por Joaquín Jordá), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1989, (primera edición en francés 1972)
- R. Girard (traducción de Stephen Bann y Michael Metteer), *Things hidden since the foundation of the world*, California, Standford University Press, 1987 (primera edición en francés en 1978)
- R. Golsan, *Rene Girard and myth. An introduction*, New York, Garland Publishing, 1993
- R. Graves (traducción Luis Echavarrí), *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, 1985
- G. Griffiths, *Hellenistic religion* en *The encyclopedia of religion* (M. Eliade editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- P. Green, *Alexander to Actum. The Historical Evolution of Hellenistic Age*, University of California Press, California, 1993
- P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós, 1994
- F. Hartog, *The city and the democratic ideal* en *History Today*, Vol. 44, 1994
- Gabriel Herman. *Ritualized Friendship and the Greek City* Cambridge University Press, 1987 (fragmentos de los apuntes de Iván Illich)
- I. Illich y B. Sanders, *ABC. The alphabetization of the popular mind*, New York, Vintage Books, 1989
- I. Illich (traducción al inglés Lee Honacki), *Guarding the eye in the age of show*, Conferencia en el Congreso Internacional de Interface, Hamburgo, enero 19, 1993
- I. Illich, *Hospitality and pain*, conferencia pronunciada en Chicago, 1987 (copia del manuscrito original)
- I. Illich, *In the vineyard of the text*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993

- I. Illich, *Un alegato en favor de la investigación de la cultura escrita* legada en D. Olson y N. Torrance (compilan) (traduce Gloria Vitale), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995 (1991 primera edición en inglés)
- W. Jaeger (traducción de Joaquín Xirau y Wencesalao Roces), *Paideia. los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1985 (1933 primera edición en alemán)
- E. Kahler (traducción Javier Márquez), *Historia Universal del Hombre*. México, FCE, 1998 (primera edición en inglés 1943)
- E. Klinger, *Revenge and retribution*, en *Encyclopedia of religion* (M. Eliade editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- A. Koyrè (traducción de Carlos Solís Santos), *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 268 pp
- C. Leduc (traducción de Marco Aurelio Galmarini), *¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglo IX-IV a.C.* en *Historia de las mujeres*, (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- F. Lissarrague (traducción de Marco Aurelio Galmarini), *Una mirada ateniense* en *Historia de las mujeres* (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- B. Long, *Cosmic Law* en *The encyclopedia of religion* (editor en jefe M. Eliade), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- N. Loraux (traducción de Marco Aurelio Galmarini), *¿Qué es una diosa?* en *Historia de las mujeres* (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- D. Lummis (Shirley Campos), *Igualdad*, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (editado por W. Sachs), Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en inglés en 1992)
- A. MacIntyre, *A short history of ethics*, New York, Collier Books, 1966
- C. B. Macpherson (J. R. Capella), *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanela, 1979 (primera edición en inglés 1962)
- N. Maquiavelo (Ana Matínez Arancón), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, 1987
- Marianne McDonald, *Ruth Padel. In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self. Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, E-mail: mmcdonald@ucsd.edu
- M. Nussbaum, *The therapy of desire. Theory and practice in hellenistic ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 1994

- R. Merton y E. Barber. *Sociological Ambivalence* en *Sociological Theory*, dirigido por E.A. Tiryakian, Londres, 1963
- E. Nicol, *La idea del hombre*, México, Editorial Stylo, 1946
- M. Nussbaum, *The fragility of goodness Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1996 (primera edición 1986)
- R. Padel, *Whom gods destroy. Elements of Greek and Tragic madness*, New Jersey, Princeton, 1995
- R. Panikkar, *Cosmotheandric experience*, New York, Orbis, 1993
- G. Papini (traducción de L. Peñalver), *El diablo Apuntes para una futura diabolología*, México, Época, sin año
- J. Pijoan (edta), *Historia Universal*, Tomo III. España, Salvat, 1980
- K. Polanyi (Alberto Nicolás), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976
- S. Pomeroy (Ricardo Lezcano Escudero), *Diosas, ramera, esposas y esclavas*, Barcelona, Akal, 1991 (primera edición en inglés de 1987)
- P. Ricoeur, *Sin and guilt*, en *Encyclopedia of religion* (M. Eliade, editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- H. Ringgren, *Judgement of dead*, en *Encyclopedia of religion* (M. Eliade editor en jefe), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- L. Robin (traducción de José Almoina), *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1962 (1956 primera edición en francés)
- G. H. Sabine (Vicente Herrero), *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1992 (1era edición en 1937)
- G. Sissa (traducción de Marco Aurelio Galmanini), *Filosofías del género Platón, Aristóteles y la diferencia sexual* en (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- J. Starobinski (José Matías Díaz), *La posesión demoniaca. Tres estudios*, España, Taurus, 1975 (primera edición en francés 1974)

- P. Schmitt Pantel (traducción de Marco Aurelio Galmardini), *La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy en Historia de las mujeres*, (dirigen G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 1993 (primera edición en italiano en 1990)
- A. Schopenhauer (trad. Rafael Pérez), *Manuscritos berlineses*, Pretextos
- H. Schoeck (traducción de Martin Secker), *Envy A theory of social behaviour*, Indianapolis, Liberty Fund, 1992 (primera edición 1966)
- H. Schoeck (traducción de Claudio Gancho), *Historia de la Sociología*, Barcelona, Herder, 1977 (primera edición en alemán 1974)
- O. Spengler (traducción de Luis López-Ballesteros), *Años Decisivos. Alemania y la evolución histórica universal*, Espasa Calpe, 1938 (1933 primera edición en alemán)
- The compact edition of the Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, USA, 1984,
- L. V. Thomas, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1993 (primera edición en francés 1975)
- A. de Tocqueville (traducción de Luis R. Cuéllar), *La Democracia en América*, México, FCE, 1977 (primera edición en francés 1835)
- A. de Tocqueville (traducción Dolores Sánchez Aleu), *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, 1998 (primera edición en francés 1856)
- R. Tuccinardi, *Phthonus*, en *Encyclopedia Mythica*
- J. P. Vernant, *Greek religion* en *The encyclopedia of religion* (editor en jefe M. Eliade), New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- J. P. Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (traducción de Daniel Zadunaisky) Gedisa, 1986 (primera edición en francés 1985)
- J. P. Vernant y otros (traducido por P. Bádenas, A. Bravo, J. Ochoa), *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (primera edición en italiano 1991)
- P. Veyne (traducido al inglés por Paula Wissing), *Did the Greeks believe in their myths?*, The University of Chicago Press, 1988 (primera edición en francés 1983)
- P. Walcot, *Envy and the Greeks A study of human behaviour*, Waminster, Inglaterra, Aris & Phillips Ltd, 1978
- A. E. Zimmern (traducido por A. J. Dorta), *El Pensamiento Político en El Legado de Grecia* (editado por Richard Livingstone), Ediciones Pegaso, Madrid, 1947

Bibliografía de textos clásicos

Los textos fueron consultados de *Perseus Project*, www.perseus.tufts.edu, con excepción de las que tiene un asterisco*.

La referencia entre paréntesis es la edición de la que fue tomada la obra para el *Perseus Project*.

Todos los fragmentos citados fueron traducidos por JFMM con excepción de las referencias que se encuentran en castellano.

Aristófanes, *La nubes* (Aristophanes, *Clouds*, traducción de Jeffrey Henderson, Newburyport MA, The Focus Classical Library, 1992).

Las ranas (Aristophanes, *Frogs*, traducción de Matthew Dillon, Newburyport MA. The Focus Classical Library, 1992).

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*

Ética Eudaimonia

La Retórica

Poética

Política

Tópicos (Todas las referencias de Aristóteles provienen de: *Aristotle in 23 Volumes*, traducción de H. Rackham, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1934).

Cicerón, *Para Cornelio Balbo*

Filípicas (ambas referencias provienen de Cicerón, *Letters*, ed Evelyn Shuckburgh).

Demóstenes, *Cartas*

Contra Neera

Contra Leptines

Filípica (*Demosthenes with an English Translation*, traducción de Norman J. DeWitt, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1949).

Diódoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica* (Diodorus Siculus, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation*, traducción de C. H. Oldfather, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989)

Esquilo, *Agamenón*, (Aeschylus, *Aeschylus*, traducido por Herbert Weir Smyth, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1926).

Eurípides, *La mujer fenicia* (Eurípides, *Euripidis Fabulae*, ed Gilbert Murray, vol. 3. Oxford, Clarendon Press, 1913)

Las suplicantes (Eurípides, *The Complete Greek Drama*, ed. de Whitney J. Oates y Eugene O'Neill, Jr., traducido por E. P. Coleridge, New York, Random House, 1938).

Orestes (Eurípides. *The Complete Greek Drama*, traducido por E. P. Coleridge, New York, Random House, 1938)

Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, (Herodotus, *with an English Translation*, traducción de A. D. Godley, Cambridge, Harvard University Press, 1920).

Hesiodo, *Teogonía**,

*Trabajos y Días** (En *Obras y Fragmentos*, traducción Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000).

Homero, *Íliada**, (Traducción Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2000).

*Odisea**, (Traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 2000).

Isócrates, *Antidosis*

A Demónico

Nicocles o los Chipriotas (*Isocrates with an English Translation*, traducción de George Norlin, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980).

Jenofonte, *Cyropedia*,

Hiero

Memorabilia (Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes*, traducción de Walter Miller, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1983)

*La República de los Lacedemonios** (En *La República de los Atenenses y Otras Obras*, traducción de Orlando Gutiérrez Tuñón, Madrid, Gredos, 1984)

Lisias, *Oración fúnebre*, (Lysias *Lysias with an English Translation*, traducción de W.R.M. Lamb, Cambridge, MA , Harvard University Press, 1930).

Lucrecio, *De la Naturaleza de las Cosas**, (Traducción de Abate Marchena Barcelona, Altaya, 1995).

Ovidio, *Metamorfosis* (Ovid, *Metamorphoses*, traducción de Brookes More, Boston, Cornhill Publishing Co. 1922)

Píndaro, *Píticas* (Pindar *Pythian*, Steven J. Willett, 2001).

Platón, *Alcibiades*

Carta VI

Fedro

Filebo

Gorgias

Grandioso Hippias

Las leyes

La República

Teeteto

Timeo (Plato, *Plato in Twelve Volumes*, traducido por Harold North Fowler, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977).

Plutarco *De la tardanza de la divinidad en castigar**

*El daemónio de Sócrates**

*El ocaso de los oráculos** (Del *Moralía*, Traducción Rosa María Aguilar, Madrid, Gredos, 1996)

Vidas (Plutarch, *Plutarch's Lives with an English Translation*, traducción de Bernadotte Perrin, Cambridge, MA. Harvard University Press, 1914).

Sófocles, *Ajax* (Sophocles, *The Ajax of Sophocles*, traducción de Sir Richard Jebb, Cambridge University Press, 1893)

Antígona (Sophocles, *Antigone of Sophocles*, traducción de Sir Richard Jebb, Cambridge University Press, 1893).

Edipo tirano (Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, traducción de Sir Richard Jebb, Cambridge University Press, 1893).

Tucídides, *La guerra del Peloponeso* (Thucydides, *The Peloponnesian War*, Richard Crawley, London, J. M. Dent, 1910).

INTRODUCCIÓN	1
1 EL COSMOS	10
1 1 Los Olímpicos y la envidia entre las polis	10
1 2 La idea del cosmos. Los olímpicos evitan y promueven la envidia entre los hombres	17
1 3 La idea del cosmos contiene los cielos y la envidia entre las mujeres y los conyuges	21
1 4 La idea del cosmos contiene la envidia entre hombres y mujeres	30
1 5 La lucha contra la envidia	33
2 PHTHONOS IHEON	38
2 1 Los dioses envían a los hombres	38
2 2 Envidia entre diosas y mujeres	41
2 3 El Cosmos	44
3 LA CIUDAD	45
3 1 Los aristócratas contra los reyes. se desata la envidia	45
3 2 Los tiranos despojan a los aristócratas	48
3 3 Los clientes contra los tiranos	50
3 4 El intento de resacralizar el poder	53
3 5 El ostracismo	55
3 6 Se instauran las democracias	56
3 7 Los nuevos métodos para contener la envidia	62
4 ESPARTA	65
4 1 Historia social de Esparta	65
4 2 Jenofonte o el chivo expiatorio de los espartanos	74
4 3 Los espartanos renuncian a la felicidad por temor a <i>Phthonos</i>	75
5 LA GUERRA DEL PELOPONESO	77
6 LA IDEA DEL COSMOS EN LOS SIGLOS V Y IV a C	83
6 1 La idea del cosmos como una forma de luchar contra la envidia	83
6 2 Siglo IV a C. Naturaleza y convención se separan	86
7 ARISTOTELES Y LA ENVIDIA	96
7 1 La fortuna	96
7 2 La fortuna de los iguales	98
7 3 La hubris y el justo medio	98
8 LA ENVIDIA COMO ENEMIGO INTERIOR. LA MORAL DE LA ENKRATEIA	102
8 1 La envidia de los dioses pierde preeminencia	102
8 2 La creación de un nuevo espacio. el exterior y el interior se separan	105
8 3 Sophrosyne y Enkrateia	110
8 4 ¿Reprimir la envidia?	112
9 LAS TRAGEDIAS COMO FORMAS DE EXORCIZAR LA ENVIDIA	116
10 ALEJANDRO MAGNO. EL IMPERIO	120
10 1 Fin de la supremacía Ateniense-Espartana	120
10 2 Filipo	121
10 3 Alejandro	121
11 ESCAPAR DEL MUNDO ES ESCAPAR DE LA ENVIDIA	129
11 1 Filósofos y órficos escapan del mundo y de la envidia	132
11 2 Los utopistas	135
CONCLUSIONES	137
CUADRO DE ÉPOCAS Y AUTORES	146
BIBLIOGRAFÍA	147
BIBLIOGRAFÍA DE TEXTOS CLÁSICOS	153