

Nueva
Biblioteca
de la Libertad
27

HELMUT SCHOECK

LA
ENVIDIA
Y LA
SOCIEDAD

SEGUNDA EDICIÓN

Unión Editorial

HELMUT SCHOECK

LA ENVIDIA
Y LA SOCIEDAD

2.ª edición

Unión Editorial

PRÓLOGO

Título original: *Der Neid und die Gesellschaft*.
Verlag Karl Albert GmbH,
Friburgo/Munich, 1968.

TRADUCCIÓN DE MARCIANO VILLANUEVA SALAS

© 1983 UNION EDITORIAL, S.A.
© 1999 UNION EDITORIAL, S.A. (2.ª edición)
c/ Colombia, 61 • 28016 Madrid
Tel.: 913 500 228 • Fax: 913 594 294
E-Mail: ue@unioneditorial.es
<http://www.unioneditorial.es>

ISBN : 84-7209-346-8

Depósito Legal: M. 45.022-1999

Compuesto por JPM GRAPHIC, S.L.
c/ Martínez Izquierdo, 7 • 28028 Madrid
Impreso por RIGORMA GRAFIC, S.L.

Encuadernado por ENCUADERNACIÓN RAMOS, S.A.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes, que establecen penas de prisión y multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran total o parcialmente el contenido de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluso fotocopia, grabación magnética, óptica o informática, o cualquier sistema de almacenamiento de información o sistema de recuperación, sin permiso escrito de UNIÓN EDITORIAL, S.A.

Esta obra es una edición resumida de mi libro *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft* (La envidia. Una teoría de la sociedad), destinada a un círculo más amplio de lectores. Comparada con la edición original, en todos los capítulos de esta edición resumida se han suprimido algunas líneas, pero los capítulos que faltan (esta edición tiene 12 capítulos, frente a los 22 de la original) no han sido simplemente eliminados, sino que han pasado a otros capítulos o bien aparecen con títulos nuevos. Las numerosas transposiciones de textos dentro de un mismo capítulo, o incluso de un capítulo a otro, responden al propósito de exponer con mayor claridad el hilo rector del pensamiento y las pruebas pertinentes. En algunos capítulos se han introducido secciones nuevas.

Son muy numerosas, a lo largo de toda la obra, las frases a las que he dado una nueva formulación. Algunas de estas modificaciones obedecen a las objeciones o sugerencias que han ido surgiendo en conversaciones privadas o en coloquios mantenidos desde la publicación del libro, a finales de 1966. De todas formas, no debe considerarse esta edición resumida como una respuesta exhaustiva a las críticas aparecidas hasta el momento. Reservamos para una futura edición ampliada y totalmente reelaborada del escrito original el estudio detallado de estas críticas.

La edición inglesa de este libro lleva el subtítulo «Una teoría del comportamiento social». He preferido dar a esta edición abreviada el título «La envidia y la sociedad». Al introducir estas modificaciones no pretendo en modo alguno rechazar el subtítulo original. Esta investigación sobre la envidia intenta explicar —a modo de

teoría, y con la ayuda de diversas hipótesis— cómo se ha llegado a establecer una serie de normas determinadas de comportamiento que actúan en todo grupo y en toda sociedad, sin las que no es posible la convivencia social, pero que, por otra parte, pueden degenerar también en peligrosas agresiones y crear enormes obstáculos para la acción. No tiene sentido querer analizar las estructuras sociales sin intentar antes comprender cuáles son los impulsos humanos que crean, soportan, modifican o destruyen estas estructuras.

Para mantenernos dentro de los límites previamente señalados a este libro, las notas dan sólo la documentación más importante. En muchos casos el mismo texto indica ya la fuente de donde se toman las citas o los datos. En los demás casos, basta consultar la página de la nota concreta que interesa para conocer los datos relativos a las fuentes.

HELMUT SCHOECK

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
CAPÍTULO I: EL HOMBRE COMO SER ENVIDIOSO	15
El mundo desde el punto vista del envidioso	18
La soledad del envidioso	20
Suerte y desgracia	21
La envidia, ¿un concepto reprimido?	25
Actuar como si la envidia no existiera	27
La envidia en el lenguaje	28
La envidia en los refranes	34
Admitir la propia envidia	38
CAPÍTULO II: PSICOLOGÍA DE LA ENVIDIA	41
La envidia en la perspectiva de Sigmund Freud	45
Función social de los celos sexuales	50
¿Evitación de la envidia también entre los animales?	52
CAPÍTULO III: CONFORMISMO, CONFLICTO Y AGRESIÓN ..	57
Conformismo y evitación de la envidia	59
Individuo y grupo	62
Poder e igualación	64
La envidia en la sociología del conflicto	66
Conflictos sin envidia	69
Ambivalencia sociológica	70
La envidia según Georg Simmel	72
¿Celos o envidia?	73
El crimen por envidia	74

Vandalismo	79
Construcción por envidia	81
Teoría del delincuente de Erich Fromm	82
La culpa de los atacados	85
¿Por qué la sociedad de todos iguales y sin envidia?	87
CAPÍTULO IV: LOS DATOS DE LA ETNOGRAFÍA	91
¿Hay sociedades sin envidia?	93
Hechicería envidiosa	99
Envidia y sospecha de brujería	101
Los lovedu	107
Total ausencia de espíritu competidor	110
Hechicería por envidia contra lo desconocido. La envidia ante las perspectivas de futuro de los demás	112
Consecuencias para los países subdesarrollados y para una política del desarrollo	116
Envidia institucionalizada	117
El miedo al mal de ojo	119
«Quien me ayuda es mi enemigo»	120
El crimen de ser presidente de la comunidad	122
Miedo al éxito	124
El cortocircuito de los países subdesarrollados	126
CAPÍTULO V: LA ENVIDIA DE LOS DIOSES Y LA FELICIDAD DE LOS HOMBRES	129
El regreso al hogar de Agamenón	130
El concepto del destino en los griegos	132
Némesis	135
Modo de proceder frente a la envidia de los dioses «¡Prohibido alegrarse!»	139
La ética del Nuevo Testamento y el mundo moderno	142
Suerte, desgracia, azar y oportunidad	144
Satisfacción	146
CAPÍTULO VI: EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD DE LOS DESIGUALES	149
La conciencia social de la personalidad igualitaria	153
La culpa de generar envidia	154
Se tú mismo	156
El viaje de vacaciones «socialmente permitido»	160

Justicia social	162
El masoquismo de Occidente	164
¿Ética de los sentimientos o de la responsabilidad?	165
La ingratitud como síntoma de la envidia	167
La psicología de la ingratitud	169
CAPÍTULO VII: TRATO CON ENVIDIOSOS	173
¿Hipoteca en el Banco Mundial del Destino?	176
El cándido y el envidioso	178
El miedo al motivo de la envidia	183
La psicoterapia de un joven envidioso	185
La envidia como causa de enfermedades	188
Juri Olescha: «Envidia». El problema de la envidia en la sociedad soviética	190
El envidioso y el comisario	191
¡Las cosas no me quieren!	193
CAPÍTULO VIII: NUESTRA ÉPOCA DE LA NIVELACIÓN, DEL RESENTIMIENTO Y EL NIHILISMO	195
La época de la nivelación	198
Friedrich Nietzsche	201
La envidia de los griegos	202
Gozo del mal ajeno	203
Resentimiento	205
Max Scheler	207
Tipos de resentimiento	210
El «eudemonismo social» en la sociopolítica	211
Eugene Raiga y la envidia en Francia	213
CAPÍTULO IX: ESTRATEGIAS DE LA ENVIDIA EN LA POLÍTICA SOCIAL, ECONÓMICA Y FINANCIERA DE LA ÉPOCA ACTUAL	217
Igualdad de oportunidades	218
Tipología de la envidia en la política	221
La utilización de la envidia es, de suyo, neutral	223
El auténtico error del socialismo	225
El sentido de la injusticia	227
Los grandes ingresos «socialmente justificados» en la sociedad socialista de la escasez e «injustificados» en la sociedad libre de la opulencia	228

La política económica de la más pequeña envidia del mayor número	230
Economía del bienestar o de la opulencia	231
¿Significa «justicia social» menos para todos?	233
El denominador común de todos los socialistas	243
Lujo y consumo de influencia y prestigio	246
La legislación suntuaria	247
Quien se entrega al lujo, provoca envidia	249
Consumo permitido de influencia y prestigio	250
¿Por qué el lujo sigue siendo políticamente posible?	251
Codicia y renuncia al consumo	253
 CAPÍTULO X: LA SOCIEDAD LIBERADA DE LA ENVIDIA:	
UNA UTOPIA	259
Sentido de la justicia y ausencia de envidia	260
El kibbuz como laboratorio de la igualdad	261
¿Forma social del futuro?	263
El problema de autoridad en el kibbuz	265
Los motivos de los fundadores	267
Los niños de los kibbuzim	269
El pecado de estar solo	271
Martin Buber y el kibbuz	273
Los celos de grupo	276
La liberación de la envidia, tarea de cada persona, no de la sociedad	276
Propiedad privada	279
Alquiler en vez de propiedad	281
¿Justicia distributiva?	284
La novela utópica «Facial Justice», de L.P. Hartley	286
El Centro de Igualación de Rostros	288
Envidia e igualdad en la utopía	288
 CAPÍTULO XI: REVOLUCIONES SOCIALES	
Características de la envidia justificada	295
Espacio libre para los envidiosos	301
Tipos de situación revolucionaria	303
El papel de los envidiosos en las innovaciones	305
El culto a la pobreza	308
Las metas de la envidia en las avanzadas de la revolución	312
 CAPÍTULO XII: UNA TEORÍA DE LA ENVIDIA EN LA EXISTENCIA HUMANA	
La envidia amansa el poder	322
Los límites de la envidia	324
La presión de la envidia como factor de civilización	327
La significación de la envidia en la historia tribal del hombre ..	329
La capitulación ante los envidiosos	332
 ÍNDICE DE NOMBRES	 339

EL HOMBRE COMO SER ENVIDIOSO

En las más diversas épocas de la historia, en todos los estadios evolutivos de la cultura, en casi todas las lenguas y en cuanto miembros de las más diversas sociedades, han sabido los hombres —y así lo han destacado como algo enteramente peculiar— que uno de los problemas fundamentales de su existencia es el sentimiento de la envidia, el sentimiento de envidiar y ser envidiado.

La envidia constituye uno de los problemas nucleares de la existencia social, un problema que surge apenas dos organismos superiores pueden compararse entre sí. Al menos una buena parte de este dispositivo impulsivo, que empuja casi como a la fuerza a compararse a los demás, se halla ya biológicamente inserta en los niveles inferiores al hombre. Pero es en el hombre donde ha alcanzado una importancia singular. El hombre es un ser envidioso, que sin los obstáculos sociales con que tienen que enfrentarse los que son envidiados, nunca hubiera sido capaz de desarrollar los sistemas sociales de que tenemos que servirnos incluso en las sociedades modernas.

Pero el hombre en cuanto ser envidioso puede disparar mucho más allá del blanco y crear o desencadenar obstáculos que dificulten la capacidad de adaptación de un grupo a las nuevas circunstancias ambientales. El hombre, movido por la envidia, puede convertirse en destructor. De hecho, la casi totalidad de la literatura que se ha ocupado hasta ahora, aunque fragmentariamente, de este tema de la envidia (ensayos, escritos amenos, tratados filosóficos, teológicos, psicológicos, jurídicos, etc.) ha visto siempre en este sentimiento un elemento destructivo, paralizante, pernicioso y atormentador. El sentimiento de la envidia ha sido condenado en todas las lenguas

y culturas, en todos los proverbios y leyendas de la humanidad. Se exhorta por doquier al hombre envidioso a sentirse avergonzado de sí mismo.

Algunas escuelas de psicología moderna han llegado casi a borrar de su vocabulario la palabra envidia y producen incluso la impresión de que este sentimiento apenas si existe como motivo primario. Pero los datos de que disponemos no permiten abrigar la menor duda sobre su potencial omnipresencia. En casi todas las lenguas, desde las de los pueblos más primitivos hasta el grupo lingüístico indogermánico, o el chino y japonés, aparece un concepto constante que responde a la idea de envidia o de hombre envidioso. Numerosos proverbios se refieren, en centenares de variantes, a este tema, que ha sido también destacado por numerosos proverbistas y filósofos. Singular papel juega la envidia en Kierkegaard, que, curiosamente, llama también envidioso a aquel que hace envidiosos a los demás. Son abundantes las obras literarias que describen al envidioso, al menos en papeles secundarios. Por lo demás, todos nosotros hemos topado más de una vez en nuestra vida con personas envidiosas. La envidia es la gran reguladora de las relaciones interhumanas. El temor al envidioso ejerce un efecto represivo o moderador sobre innumerables acciones de los hombres.

Frente a esta patente función de la envidia en la existencia humana y frente al hecho de que, para conocerla, no es menester inventar ningún nuevo aparato conceptual, es sorprendente el escaso número de obras dedicadas al estudio expreso de este tema. Se cuenta entre ellas un ensayo de Francis Bacon; tres siglos más tarde aparece un pequeño escrito del francés Eugene Raiga y una contemporánea novela rusa. Hay también, en el siglo XIX, una novela del ya casi olvidado escritor francés Eugene Sue, algunos aforismos de Nietzsche y un estudio de Max Scheler, centrado más bien en el fenómeno especial del resentimiento.

Acaso este libro intranquilece a muchos lectores, sea cual fuere el campo ideológico en que militen. Creo, en efecto, poder demostrar dos hechos: en primer lugar, que la envidia es un fenómeno mucho más universal que cuanto, en términos generales, se ha querido admitir o incluso ver hasta ahora. Más aún, que es cabalmente la envidia la que hace posible cualquier tipo de convivencia social. Y,

en segundo lugar, considero que la envidia, en cuanto punto de apoyo, expreso o tácito, de la política social, es mucho más destructora de cuanto quieren conceder quienes han tejido a partir de ella su filosofía social y económica.

Que el prójimo sea siempre un envidioso en potencia, y esto con tanta mayor intensidad y probabilidad cuanto más próximo se encuentra, es decir, cuanto más *prójimo nuestro* sea, es uno de los datos más funestos, a veces cuidadosamente disimulado, pero siempre decisivo, de la existencia humana en todos los estadios de su cultura. La insuficiencia, la vinculación a una época determinada de ciertas filosofías sociales y teorías económicas que gozan hoy día de gran prestigio, se hace patente apenas se considera hasta qué punto parten y dependen del supuesto de que la envidia aparece en el hombre como resultado de circunstancias casuales, fortuitas, caprichosas y transitorias, sobre todo debido a las notables desigualdades, y que, por consiguiente, esta envidia llegará a desaparecer una vez eliminadas o niveladas con el tiempo aquellas desigualdades.

La mayoría de las conquistas que distinguen a los hombres actuales, con sus evolucionadas culturas y sus matizadas y diferenciadas sociedades, de los hombres de estadios más primitivos, es decir, la historia de la civilización, es el resultado de innumerables derrotas de la envidia, esto es, de los envidiosos.

Lo que los marxistas calificaban de opio de las religiones o capacidad de dichas religiones de proporcionar contento y esperanza a los creyentes en las diversas circunstancias de la vida, no es otra cosa sino la oferta de un repertorio de ideas para liberar a los envidiosos de la envidia y a los envidiados del sentimiento de culpabilidad y del temor a los envidiosos. Pero la agudeza con que los marxistas han sabido ver esta función corre pareja con su ingenuidad y la ceguera de sus doctrinas para resolver el problema, siempre presente, de la envidia, cualesquiera que sean las formas de la sociedad del futuro. Resulta difícil comprender de qué manera las sociedades totalmente secularizadas y, al fin, también literalmente igualitarias que nos ha prometido el socialismo acertarán a eliminar el potencial de envidia que todavía reste.

Pero no sólo el contenido ideal e ideológico determinante de una cultura, sino también las estructuras y procesos sociales, que a su

vez pueden ser sustentados o creados por factores ideales, ejercen su influencia sobre el *rol* que puede desempeñar el envidioso.

El mundo desde el punto vista del envidioso

Es preciso contemplar el mundo social también desde el punto de vista del envidioso. Entre el repertorio de cualidades biológicas y sociales del hombre se encuentra una cierta propensión a la envidia. Sin ella, el individuo se vería simplemente arrollado por los demás en innumerables ocasiones. Este latente sentimiento de envidia nos sirve, por ejemplo, para comprobar la idoneidad o capacidad de ciertos sistemas sociales. Antes de ingresar en una corporación o de asociarnos a una empresa, intentamos averiguar si existen en ellas estructuras que puedan proporcionar a otros o a nosotros mismos ocasión de intensa envidia. Y si se da este caso, se trata probablemente de organizaciones que no están muy capacitadas para tareas especiales. El hombre tiene que estar dotado de una envidia potencial, para poder someter a prueba su equidad en las situaciones y soluciones de problemas que se presentan una y otra vez a lo largo de su vida. Muy pocos de nosotros podemos adoptar, en nuestro trato con empleados, colaboradores, etc., una postura que se permita ignorar a ciencia y conciencia la envidia, siguiendo el ejemplo del propietario de la parábola bíblica de los jornaleros de la viña. El jefe de personal, el director de una empresa, puede ser un hombre maduro y personalmente inmune a la envidia. Pero cuando se enfrenta con el tabú de los salarios o de las normas a dictar a los equipos de trabajadores, debe saber adivinar cuáles de las medidas necesarias para la marcha de la empresa serán «aceptables» desde la perspectiva de la envidia de todos contra todos. (El concepto de «aceptable» e «inaceptable» ha tomado, desde hace algunos decenios, la función de enmascarar el sentimiento de envidia y de legitimar las apetencias —derivadas de dicho sentimiento— al ejercicio unilateral del poder.)

El fenómeno designado con la palabra envidia constituye una de las categorías antropológicas fundamentales. Se trata de un proceso anímico con un indispensable presupuesto social: la presencia de dos o más individuos. Existen pocos conceptos tan llenos como éste

de contenido real y al mismo tiempo tan sorprendentemente ignorados en la actualidad por los especialistas consagrados al estudio del hombre. Si destaco aquí la envidia como un concepto puro, coordinado con un problema igualmente puro, no con ello pretendo afirmar que gracias a este concepto, o gracias a la teoría del *rol* del envidioso, pueda explicarse ya todo cuanto acontece en la vida humana, en la sociedad y en la historia de la cultura. Existen otros diversos conceptos y procesos dentro de este mismo contexto. Existen otros aspectos de la existencia social humana que no pueden explicarse desde la posibilidad y la capacidad de envidia. El hombre no es sólo envidioso. Es también *homo ludens* y *homo faber*. Pero su sociabilidad, su capacidad de formar grupos y sociedades surge en primera línea gracias a su tendencia, siempre activa y frecuentemente subterránea, a dejarse arrastrar por la envidia.

Para conocer el *rol* del envidioso se hace preciso hoy un desmascaramiento, un sacar a la luz y poner al descubierto similar al realizado por el psicoanálisis en el ámbito de lo erótico. Espero que ningún lector saque la impresión de que pretendo aquí elevar a categoría absoluta, de parecida y unilateral manera a como se ha hecho con el erotismo o la sexualidad, la tendencia a la envidia. La envidia no lo explica todo, pero arroja sobre muchas cosas más luz de la que hasta ahora se estaba dispuesto a conceder o incluso a advertir.

Una de las ventajas del concepto puro de la envidia es su origen precientífico. Contrariamente a lo que ocurre con conceptos tales como ambivalencia, desprivatización relativa, frustración o lucha de clases, han sido innumerables las personas que, sin considerarse especialistas en temas de sociología, han observado, ya en los primeros siglos, incluso desde hace milenios, un comportamiento siempre coincidente —la envidia—, presente en casi todas las lenguas, para el que, con suma frecuencia, descubrieron palabras que son etimológicamente equivalentes.

Un estudio lo más penetrante y exhaustivo posible del *rol* activo y pasivo de la envidia en la historia social es importante también por el hecho de que al analizar este sentimiento y su complejo de motivaciones, no se hace luz tan sólo sobre un punto nuclear de la existencia humana individual. Un juicio verdadero o falso sobre el fenómeno de la envidia, una valoración por exceso o por defecto de

sus repercusiones y, sobre todo, la infundada esperanza de poder ordenar nuestra existencia social de tal suerte que surjan hombres y sociedades desprovistos de envidia, todas estas cosas tienen una importancia directa para la política, y especialmente para la política económica y social.

Si la envidia no fuera otra cosa que un proceso anímico más entre otros muchos, tales como la nostalgia, el anhelo, la preocupación, la repugnancia, la codicia y otros semejantes, se podría admitir, sin más averiguaciones, que la mayoría de los hombres saben, por lo regular, en qué consiste la envidia. Aun así, siempre merecería la pena —y para algunas ramas, como la psicología infantil, la pedagogía o la psicoterapia sería una tarea muy importante— ordenar sistemáticamente y organizar dentro de una teoría todos nuestros conocimientos sobre la envidia. Esta es la meta que se ha fijado este libro.

De la justa apreciación del potencial de la envidia, de la recta comprensión de su omnipresencia y tenacidad, depende también hasta qué grado sabrá imponerse la razón, en los decenios siguientes, en la legislación de cada uno de los países democráticos, en las relaciones internacionales y en los llamados «países en vías de desarrollo».

La soledad del envidioso

Hay un hecho evidente que revela que la envidia es un comportamiento social, es decir, un comportamiento necesariamente referido a terceros: el hecho de que el envidioso sólo puede sentir envidia cuando hay otras personas con las que, por otra parte, no puede entablar, en general, contactos sociales. El acto del amor, los sentimientos amistosos, la admiración, todas estas actitudes frente a otras personas cuentan con una respuesta, un reconocimiento, esperan un vínculo de unión. Nada de esto ocurre con el envidioso. Éste no quiere —salvo en casos excepcionales— ser reconocido como tal por el envidiado, no quiere establecer contacto con él. El acto puro de la envidia podría describirse así: cuanto más cuidadosa e intensamente se ocupa el envidioso del otro, tanto más se concentra —con auto-compasión— en sí mismo. No es posible envidiar sin conocer al otro —al valor envidiado— o al menos sin imaginárselo. Pero, contra-

riamente a lo que ocurre en otras actitudes frente a los demás, el envidioso no puede esperar en respuesta un sentimiento recíproco. No quiere una «contraenvidia», una «envidia recíproca».

Desde siempre se ha advertido que el envidioso apenas siente interés ninguno en hacer una especie de transferencia que le convierta en propietario de los valores envidiados a un tercero. Quisiera ver al otro robado, despojado, expoliado, humillado, lastimado, pero casi nunca se imagina las cosas a modo de traspaso en beneficio propio de los bienes de otros. El envidioso químicamente puro no es ladrón ni estafador. Cuando la envidia se refiere a cualidades personales, por ejemplo el poder o el prestigio de otra persona, la posibilidad del robo queda excluida en razón de la cosa misma. Se desea que el otro pierda su estima, su habilidad, su buena presencia o su virtud. Y eso es todo.

Los motivos de envidia, las incitaciones o puntos de partida para sentimientos envidiosos están presentes por todas partes. La intensidad de la envidia apenas si tiene nada que ver con la magnitud del valor envidiado; depende más bien de la distancia social entre envidiado y envidioso. La madurez personal conseguida por el propio esfuerzo, en virtud de la cual un hombre puede dominar la envidia, no es una cualidad que se encuentre por doquier. Las causas del diferente *rol* o eficacia de la envidia en las distintas sociedades deben, por tanto, buscarse en las concepciones ideales e ideológicas de las respectivas culturas. Tanto los envidiosos, que de alguna forma tienen que afrontar el hecho de la desigualdad, como los envidiados, que intentan protegerse (y estos dos procesos intrapsíquicos pueden darse al mismo tiempo en una misma persona) deben sentirse interesados por los sistemas de creencias, por los lemas y las ideologías, etc., que permiten una relativa desaparición de la envidia, de modo que pueda implantarse una tolerable convivencia diaria libre de estridencias.

Suerte y desgracia

No es cierto —contra lo que algunos críticos de la sociedad parecen creer— que sólo estén interesados en las ideologías represoras de la envidia algunos círculos de los agraciados por la suerte, por la

herencia o por un conjunto de favorables circunstancias. Al contrario, el envidioso mismo no podrá hacer nunca nada serio en su vida si no acierta de algún modo a forjarse una teoría que aparte su mirada de los favoritos de la fortuna que suscitan su envidia para fijarla en metas adecuadas y accesibles que despierten sus energías.

Una de las convicciones que pueden reprimir la envidia es la idea de una ciega diosa de la fortuna. En la vida se tiene buena o mala suerte, y lo que a cada uno le toca en la lotería de la vida no depende de la buena o mala suerte del vecino. El mundo tiene, por así decirlo, una provisión inacabable de las dos. Las culturas tribales más corroidas por la envidia —la de los dobu y los navajos, por ejemplo— no conocen de hecho el concepto de suerte, ni el de accidente o caso fortuito. Según ellos, nadie puede ser herido por un rayo sin que un vecino malévolo lo haya deseado por envidia.

No es tarea fácil deducir del carácter general de una cultura, de su grado de desarrollo o de su forma económica, quién o qué puede estar amenazado por ella. Se ocultan ante la mirada malévolas o malas de ojo, expresión de la envidia, los valores universales, tales como la salud personal, la juventud, los hijos, etc.; así lo testifican los proverbios de numerosos pueblos y sus diversos comportamientos defensivos. Se podría incluso sospechar que son relativamente poco envidiados dentro de una cultura aquellos valores y desigualdades entre miembros particulares que se utilizan para la integración de su sociedad, por ejemplo, la pompa, el lujo que sigue mostrando hoy día la cumbre representativa de un Estado, como la monarquía en algunos países europeos.

La capacidad de envidia es un dato, un hecho anímico y social, vinculado no pocas veces a unos característicos fenómenos somáticos concomitantes. Se trata, pues, de una capacidad anclada en lo biológico. La envidia, el sentimiento de envidia, puede considerarse, en primer término, como problema psicológico individual. Pero no podemos detenernos en este estadio. Es también un problema sociológico de primerísima importancia. ¿A qué se debe que un dato tan constitutivo, tan universal e intensamente anímico como es la envidia —y el temor a la envidia, o cuando menos la constante actitud precavida frente a ella— produzca tan diversos resultados sociales en cada una de las culturas? Existen culturas dominadas por la envi-

dia en las que casi todo cuanto acontece es atribuido a ésta; en otras, en cambio, la envidia está muy limitada y hasta desterrada del campo de la conciencia. ¿A qué se deben estas diferencias? ¿Acaso a la mayor o menor abundancia de ciertos tipos de personas y caracteres? Algunas investigaciones apuntan en esta dirección. Es comprensible que determinadas culturas fomenten la presencia de hombres particularmente envidiosos o que, por el contrario, la repriman. Pero con esto no se explica todavía a qué es debido que en dichas culturas se haya producido esta concreta situación.

Aunque nuestro lenguaje y nuestra poesía conocen la envidia como concepto abstracto, la envidia no existe en este riguroso sentido. Encontramos personas envidiosas, personas incluso extremadamente habituadas a la envidia; podemos descubrir en nosotros mismos o en otros cierto tipo de sentimientos que pueden calificarse de sentimientos de envidia. Pero resulta imposible experimentar la envidia como un sentimiento o un estado anímico similar a la angustia o la tristeza. La envidia es más bien comparable al temor. Se envidia algo y a alguien: se teme algo y a alguien. La envidia es un sentimiento orientado a algo. No puede darse sin un punto de mira, sin una víctima.

El hombre está mucho más expuesto a los embates de la envidia que los demás seres vivientes. Una de las razones fundamentales de este hecho es la larga duración de la infancia humana, que expone a los niños durante más largo tiempo que en el caso de los animales a la experiencia de los celos de los demás hermanos en el seno de la familia. La envidia es parte constitutiva de la existencia humana, pero casi todas las culturas —por ejemplo, a través del *ethos* tribal— y todas las religiones han condenado la envidia y al envidioso. Siempre se les ha considerado como un peligro. En muy contadas ocasiones —por ejemplo, en algunas composiciones poéticas— se describe la envidia como un estímulo, como algo elevado o constructivo. Y aun en estos casos, se trata de una desacertada elección de vocablo por parte del poeta, que quería referirse a un fenómeno agonal. El auténtico envidioso se excluye de antemano de toda competición.

La envidia se da en tan escasa medida como la tristeza, el gozo, la alegría, la angustia o el temor. Sólo determinados procesos anímicos o fisiológicos en individuos concretos permiten descubrir la

presencia de cualidades o peculiaridades que, cuando son entendidas como un complejo, responden al contenido de alguna de dichas palabras. En las más diversas lenguas se distingue estrictamente entre el fenómeno de la «envidia» y otros fenómenos cercanos. En todo caso, resulta curioso observar cuán pocas veces se ha personificado «la envidia» en el arte. Es evidente que la alegría, la tristeza, el miedo se prestan mucho mejor a este género de representaciones. Por otra parte, no puede plasmarse en imágenes la envidia o el envidioso sin un objeto de referencia. Podemos representar a hombres aplastados por la derrota o hinchidos de gozo, pero es prácticamente imposible reproducir una figura humana como obra artística de tal suerte que cualquier observador sepa inmediatamente que es el envidioso. Para esto se necesita una situación social o algunos símbolos, cuya conexión con la envidia sea conocida, en general, por los pertenecientes a la correspondiente cultura.

De otra manera discurren las cosas en el caso de la institucionalización social de la envidia dentro de una estructura social. Aquí resulta más sencillo anclar y fijar la envidia que el gozo o la alegría. Se pueden ciertamente decretar e instituir días locales o nacionales de tristeza o de alegría, pero apenas si es posible, con la excepción de la alegría por el mal ajeno (muy próximamente emparentada con la envidia), transformar directamente un estado sentimental hasta el punto de convertirlo en una institución social. En cambio, todo esto puede conseguirse con la envidia. Unos impuestos extremadamente progresivos sobre los ingresos, una presión fiscal sobre las herencias auténticamente confiscatoria, o las costumbres equivalentes de los pueblos primitivos, por ejemplo el asalto «muru» de los maoríes, pueden sin la menor dificultad figurar como objetivaciones de la envidia.

La envidia, el envidiar, representa un fenómeno anímico y social casi puro. Se le puede distinguir conceptualmente de otros fenómenos anímicos similares con mucha mayor precisión que la que cabe esperar de los procesos que se derivan de ella y cuyos conceptos prefiere utilizar la nueva literatura, en sustitución del de envidia. Agresión, hostilidad, conflicto, frustración, privación relativa, tensión, fricción, todos estos conceptos están justificados, pero no es lícito recurrir a ellos para enmascarar o suplantar el fenómeno base

de la envidia. Hasta finales del siglo XIX, y en casos aislados hasta hace apenas una generación, para la mayoría de los autores que tuvieron ocasión de consagrarse a esta faceta del ser humano, la envidia era un concepto usual, claramente definible y delimitable.

No todas las culturas poseen los conceptos de esperanza, amor, justicia, progreso y otros semejantes, pero son muchas —incluso entre los pueblos más primitivos— las que consideraron necesario describir un tipo de hombres dotados de tales sentimientos que no pueden soportar que otros sean, tengan o puedan algo de lo que ellos carecen, y encuentran, por tanto, placer en ver destruidos en los demás estos valores, aunque ellos no puedan disfrutarlos. Todas las culturas han aportado un aparato conceptual y ritual con el que intentan protegerse frente a tales personas.

Resulta difícil para un individuo perteneciente a un grupo tribal primitivo hacerse una idea clara de la mayoría de los conceptos y cadenas de representaciones con que nosotros, los actuales ciudadanos de grandes y complejas ciudades, regulamos nuestros asuntos públicos. Pero este hombre primitivo comprenderá inmediatamente nuestra preocupación ante la envidia que suscitamos y las situaciones de que esta envidia surge. Y en este aspecto se sentirá muy cercano a nosotros. Así lo demuestra con toda claridad toda una serie de datos de la etnografía.

La envidia, ¿un concepto reprimido?

Resulta altamente significativo comprobar que, coincidiendo poco más o menos con el inicio de nuestro siglo, se está produciendo una creciente represión del concepto de envidia en la literatura, sobre todo en la sociológica y en la filosófico-moral. En mi opinión, se trata de un auténtico proceso de represión. La envidia como categoría explicativa y como hecho social se hizo cada vez más incómoda para los políticos sociológicos y los críticos de la sociedad. Aisladamente, y a lo sumo como afirmaciones secundarias, se encuentran algunos autores contemporáneos que hablan de la envidia como de algo evidente, aunque casi siempre procuran restarle importancia. Se la saca a colación como concepto explicativo cuando se estudia un problema localizable, cuando se explica, por ejemplo, por qué algu-

nos críticos superespecializados no dejan títere con cabeza en una obra de amplios vuelos. Pero se evita el concepto de la envidia si el reconocimiento de su presencia en la realidad social puede provocar graves problemas sociopolíticos.

Ocurre a veces que se estudia la envidia y sus problemas bajo títulos encubiertos o desorientadores, o como parte de tratados dedicados a otros temas; pero, en todo caso, no deja de ser sorprendente ver con cuánta frecuencia la ciencia actual rehúye el análisis de este complejo de sentimientos y de sus repercusiones sociales.

¿A qué se debe que, desde hace una generación, los escritores eviten enfrentarse con este tema que afecta ineludiblemente a todos los hombres? La psicología profunda nos ha enseñado hoy día lo suficiente como para sospechar que nos encontramos ante un caso de desplazamiento o represión. El tema resultaba, para muchos de los que estaban capacitados para abordarlo, nefasto, incómodo, penoso y demasiado explosivo en una perspectiva política. Algunas observaciones, que se irá consignando a lo largo de este libro, insinúan esta interpretación.

Tienen razón los autores que, desde hace milenios, han descrito y repudiado una y otra vez el aspecto negativo y destructor de la envidia convertida en fin de sí misma. Pero no menor importancia tiene el hecho de que, gracias a las nuevas perspectivas posibilitadas por la tecnología, es preciso insistir en que, sin la envidia, el hombre nunca desemboca en la sociedad. La utopía de una sociedad sin envidia, en la que no habría motivo alguno para este sentimiento, no puede ser suplantada por la otra utopía de la educación de todos los hombres para la libertad frente a la envidia. Por lo demás, es cierto que en su historia pasada y en sus diversos experimentos sociales, los hombres han cosechado mayores éxitos cuando han avanzado en la dirección de la segunda utopía que cuando han intentado una sociedad igualitaria, sin envidiados ni envidiosos.

En el hombre debe darse siempre una cierta dosis de capacidad de envidia. Sin ella resultan inimaginables los cambios y alternativas sociales. Sólo la envidia patológica, que desplaza a cualquier otro motivo o sentimiento en el individuo, o una sociedad enteramente volcada a la tarea de satisfacer a estos supuestos o provocados envidiosos, constituyen un contrasentido social. La capacidad de envi-

dia es un toque de atención necesario para la sociedad. Sorprende, en este punto, advertir cuán pocas veces puede decirse directamente a un tercero, en la mayoría de las lenguas y en las diversas formas de expresión: «¡No lo hagas! ¡Me daría envidia!» Prefiere hablarse de justicia abstracta, se dice de algo que es insoportable o poco correcto, o se guarda un elocuente silencio, austero y reprobador. Ningún niño se atreve a declarar a sus padres, cuando éstos toman una decisión poco acertada: «Si hacéis, dais, permitís, etc., esto, tendré envidia de Juan o de Teresa.» Ya en este estadio infantil está actuando el tabú que prohíbe hacer una abierta declaración de envidia. Se puede, desde luego, decir en inglés, alemán o español: «Le envidio este éxito, esta pieza, esta casa.» Es decir, se puede hablar de la propia envidia, pero sólo cuando la situación de hecho entre los interesados —o al menos la versión oficial de la misma— excluye la envidia auténtica.

Es curioso observar que resulta totalmente inadmisibles en sociedad la frase: «Tengo un resentimiento contra Ud.» (*Ich habe ein Ressentiment gegen Sie.*) Pronunciarla produciría el efecto de una bomba (prescindiendo por el momento de todo cuanto este giro alemán revela sobre la naturaleza de este pueblo, al menos desde Nietzsche o Scheler). En inglés, en cambio, sobre todo en Norteamérica, se oye decir y se dice con frecuencia la expresión: «*I resent that*», o bien «*I resent your action, your remark, etc.*» Pero, en realidad, estas frases no expresan un resentimiento auténtico, sino sólo el sentimiento de ira o irritación producido en nosotros por una falta de atención o un descuido de otros, por una errónea imputación o una interpretación maliciosa o perjudicial de nuestros motivos o nuestras intenciones.

Actuar como si la envidia no existiera

Cuanto más posible les resulte, tanto a las personas privadas como a los titulares del poder político de una determinada sociedad, actuar como si no existiera la envidia, tanto mayor será, en términos generales, el crecimiento económico y el número de innovaciones en el seno de dicha sociedad. Se alcanzará el clima social más favorable para el desarrollo total y sin trabas de las capacidades creadoras

(económicas, científicas, artísticas...) de los hombres allí donde el sistema normativo oficial, las costumbres, la religión, la sabiduría popular y la opinión pública tengan el valor suficiente para actuar como si no hubiera necesidad de tomar en consideración a los envidiosos. Se trataría, pues, de una convicción difundida entre la mayor parte de los miembros de dicha sociedad, que les permitiría enfrentarse con auténtico realismo y sin excesivas dosis de envidia a las diferencias que se observan entre los hombres; es decir, se trataría de una actitud y una mentalidad típicas que, por un lado, permitiría a los legisladores y a los poderes políticos proteger del mismo modo los desiguales logros de los miembros de la comunidad, pero también de fomentarlos desigualmente, en unas circunstancias determinadas.

En el mundo real, esta situación de equilibrio sólo se consigue de forma más o menos aproximada, nunca de manera perfecta. Las numerosas y bien intencionadas propuestas a favor de una «buena sociedad», de una «sociedad totalmente justa», adolecen, ya de entrada, de un planteamiento defectuoso, según el cual en la sociedad soñada no habría lugar para la envidia. Esta situación no puede darse nunca, porque —como puede demostrarse— el hombre encuentra siempre y necesariamente algo que envidiar. En la sociedad utópica, en la que todos tendríamos no sólo los mismos vestidos, sino también unos mismos rostros, el uno envidiaría al otro una supuesta y oculta actitud de espíritu que le permitiría alimentar ideas y sentimientos individuales bajo la máscara igualitaria.

La envidia en el lenguaje

No sólo en la bibliografía especializada, sino también en las conversaciones *ad hoc* mantenidas con otras personas sobre el tema de lo que se entiende por envidia, me ha llamado siempre la atención la tendencia a utilizar, como sustitutivo del vergonzoso estado anímico de la envidia, la palabra «celos», o bien la expresión «sentirse celoso», porque es más soportable para quienes padecen esta situación. Quien se siente celoso ha sucumbido en una batalla parcial en la lucha por la competencia. En principio, no se encuentra en una situa-

ción inferior respecto del valor disputado, como es el caso del envidioso. Ahora bien, las investigaciones sociológicas dan, con mucha frecuencia, vueltas y más vueltas en torno al fenómeno de la envidia y del comportamiento envidioso, sin afrontarlo directamente, como si se tratara de un tabú, y camuflan el motivo de la envidia bajo conceptos como ambivalencia, rivalidad, celos y otras descripciones indirectas del fenómeno.

Ya el mismo lenguaje pone en claro cómo la envidia es un componente primario de la sociedad humana, mientras que los celos normales —o los que entendemos por tales— no suponen un especial problema. El Diccionario de Grimm despacha en unas cuantas líneas la voz «celos» (*Eifersucht*), pero dedica nada menos que 15 columnas a la palabra envidia y a los vocablos emparentados con ella. Las palabras «celo» (*Eifer*) y «manía» (*Sucht*) existen también aisladas y ninguna de ellas tiene, ni de lejos, lo que podríamos definir como significación «existencial» de la envidia.

¿Qué cabe deducir para nuestro propósito de este dato del Diccionario de Grimm? Envidia (*Neid*) es una palabra total y exclusivamente germánica: en alto alemán antiguo, *nid*; en alto alemán medio, *nit*. La etimología es insegura. En su origen, la palabra significaba sin duda esfuerzo, celo, competencia, y encarnaba, por tanto, valores totalmente positivos, sin la significación central impotente y destructora que fue adquiriendo poco a poco. Desde luego, no vamos a suponer que los hombres no fueron atormentados por la envidia, en nuestro sentido actual, antes de que esta palabra recibiera su significado negativo. Debemos, además, tener en cuenta que la valoración positiva de la lucha competitiva, del esfuerzo agonial, está totalmente ligada a una cultura. Aunque la actitud competitiva resulta evidente para el círculo de las culturas occidentales y de algunas culturas tribales no occidentales, este concepto puede estar prohibido y prácticamente excluido en otras culturas, por ejemplo entre los indios hopi de Norteamérica.

Poco a poco se fue distinguiendo entre la *nit* «buena» y la «mala». El odio, la crueldad, la cólera y los sentimientos hostiles parecen darse sobre todo cuando el hombre se lanza contra su adversario lleno de saña y furia, pero —como diríamos hoy— queda «frustrado», es decir, es rechazado antes de haber tenido la menor oportu-

nidad de desfogar al menos en parte los impulsos agresivos que se agitan en él. En la canción de Hildebrando y en los Nibelungos aparecen *nid* y *nit* con un significado muy similar al del odio, hostilidad, ardor y celo belicosos.

También el nórdico *nid* (escarnio, mofa) «lleva en su significación básica la idea de odio, que se manifiesta justamente en la erección de un *nidstong* ('poste de la envidia'), símbolo del odio supremo, dotado de poderes mágicos». Por lo demás, este «poste de la envidia» puede entrar, como luego veremos, en el grupo de símbolos con que se intenta mantener alejados a los envidiosos. También en el estadio más antiguo del Nuevo Alto Alemán pueden hallarse todavía —como demuestra el Diccionario de Grimm— las significaciones originarias de envidia, tales como valor, ansia combativa y cólera. Así, por ejemplo, «con cólera corrió el caballero contra él y le hirió con gran envidia».

Con esto nos acercamos ya al significado actual. Aparecen ya la maldad y el gozo en hacer mal (alegría del mal ajeno, es decir, destrucción sin ganancia para los destructores). «Marchemos gloriosamente... no en discordia ni en envidia... Les cortan muchas veces brazos y piernas, cuando están en vida, llevados de su gran envidia. Cualquiera que sea la causa de vuestra gran envidia (gozo en hacer mal), la habéis usado contra mí.»

Odio y envidia aparecen como contrapuestos a favor y amistad. Aun hoy día, la ojeriza está muy emparentada con la envidia estricta. H. Staden sostiene la teoría de que el canibalismo podría ser una forma extrema de la envidia existencial. «Lo hacen [devorar a sus enemigos] no llevados del hambre, sino del gran odio y envidia.»

El Diccionario de Grimm da a la palabra envidia, en el alemán actual, un significado en que se contienen ya los elementos esenciales que utilizaremos en nuestro estudio: «Hoy, al igual que en la antigua lengua, la palabra envidia expresa especialmente aquellos sentimientos odiosos e internamente atormentadores, aquel descontento con que se percibe el bienestar y las ventajas de otros, o el desplacer que causan, acompañado casi siempre del deseo de aniquilarlos o de poder entrar en posesión de ellos. Su sentido es muy parecido al de ojeriza y celos.»

Extraigamos los elementos constitutivos:

1. Sentimientos odiosos, internamente atormentadores, descontento. Se trata, pues, de un sentimiento de agresión, que tiene ya conciencia de su impotencia, que dirige ya de antemano hacia el sujeto mismo una parte de la agresión, una buena porción de pena y tormento que degenera con facilidad en masoquismo. Más adelante tendremos que analizar hasta qué punto el envidioso extremo, crónico, es un individuo que —por las razones que fueren— está dominado por el deseo de autodestrucción, pero que no puede soportar la idea de que le sobrevivan otras personas amantes de la vida o dotadas al menos del valor de afrontarla.

2. Se percibe con descontento el bienestar y las ventajas de los otros. Envidiar es, con absoluta y total claridad, un acto de percepción. No existen, como veremos más adelante, criterios objetivos para el impulso que excita o dispara el sentimiento de la envidia. Aquí radica, por lo demás, el error de los políticos igualitaristas que piensan que bastaría con desterrar de una vez para siempre las desigualdades del mundo, para conseguir una sociedad armónica de miembros iguales, ni envidiosos ni envidiados. El que está inclinado a la envidia o es arrastrado por ella descubrirá siempre en los otros cualidades y propiedades envidiables, provocadoras de envidia. En favor de esta tesis existen pruebas experimentales, por ejemplo en la psicología infantil.

3. Se siente desplacer por los valores personales o materiales de otros y, en general, se tiene más interés en destruirlos que en conseguirlos para sí. El ladrón profesional está menos acosado y arrastrado por la envidia que el incendiario. Tras el deseo destructor primario de la envidia se oculta la idea de que, a la larga, es demasiado fatigoso tener las cualidades o propiedades del envidiado y que el mundo ideal sería aquel en que ni el envidioso ni el envidiado las tuvieran. Por poner un ejemplo significativo, los políticos guiados por tendencias envidiosas juzgarán más soportable una renta nacional igual para todos, aunque sea más pequeña, que no una renta nacional mayor, pero que permitiera en el seno de la población la presencia de algunos ciudadanos más ricos.

En la traducción de la Biblia de Lutero se dice (Gén 26,14): «Como tenía (Isaac) rebaños de ovejas y vacadas... los filisteos le tenían envidia... y cegaron todos los pozos que habían cavado los siervos de su

padre.» Nada ha cambiado desde los tiempos paleotestamentarios: la envidia por los numerosos rebaños y los ataques a las reservas de agua del vecino constituyen en muchas culturas agrícolas de tipo primitivo una amenaza diaria prácticamente para todos. La literatura etnológica ofrece numerosas descripciones —algunas muy recientes— de este proceder, sobre todo en las aldeas africanas y sudamericanas.

Incluso teniendo en cuenta que el idioma alemán posee una extraordinaria capacidad e inclinación al agrupamiento de palabras, el número de vocablos que aparecen unidos a la palabra «envidia» es enormemente rico. He aquí algunos de ellos tomados del Diccionario de Grimm: ojo envidioso (*Neidauge*), envidiable (*neidenswert*), engendro de envidioso (*Neiderbrut*), leche de envidia (*Neidesmilch*); entre los flamencos existe el dicho: «has mamado la leche azul de la envidia»), acicate de envidia (*Neidessporn*), celos (*Neideszeit*), príncipe de envidia (*Neidfürst*), cuello de envidia (*Neidhals*), odio envidioso (*Neidhass*), perro envidioso (*Neidhund*), agujero de envidia (*Neidloch*), sendero de envidia (*Neidpfad*), pieza de envidia (*Neidstück*). Significativamente, esta última palabra se refiere a un hecho contrario a las costumbres o reglas y aparece en el marco de un choque agonal, en las justas medievales. La «pieza de envidia» es una acción prohibida por el reglamento de los torneos, es decir, lo que hoy llamamos en el deporte moderno *foul* o «antideportivo».

En alemán moderno una observación odiosa o malintencionada se llama «maliciosa». En épocas anteriores se podía utilizar también el sustantivo extranjero *malice* (malicia). Es dudoso que muchos contemporáneos piensen inmediatamente en la envidia cuando oyen las palabras odioso o malicioso. En inglés, la palabra *malice* sigue desempeñando una función, todavía hoy, en el lenguaje diario, así como en el jurídico. Por ejemplo, en ciertas acusaciones debe demostrarse que el calumniador o difamador obró *por malicia*. Así, pues, en inglés es mucho más evidente que en alemán que bajo la malicia se esconde la envidia. [También en la jurisprudencia española tiene cabida, como elemento necesario para constituir delito o para agravarlo, la idea de haber actuado por malicia. *N. del T.*]

El año 1952 fue premiado en Oxford un ensayo que giraba en torno a la *malice*. Su autor, P. George Steiner, muestra, apoyándose en

una serie de citas de las más diversas literaturas, la estrecha conexión que existe entre malicia y envidia y cómo sus consecuencias sociales son muy parecidas: «Según un refrán flamenco, la maldad nace de la familiaridad, y cuando Grocio opinaba que en un estado natural no habría hombres malos, debía referirse a criaturas aisladas de una Edad de Oro. La maldad es engendrada por los setos demasiado bajos, nace en las estrechas callejuelas, donde los hombres se rozan constantemente, dondequiera el huerto de un hombre arroja la sombra sobre el huerto de otro...».¹ Steiner cita lugares de la liturgia anglicana y de los poetas latinos (Aulo Persio Flaco) para probar que la envidia es una enfermedad universal de los hombres. Para él, una de las más estremecedoras máximas de La Rochefoucauld es aquella en la que el moralista afirma que hay algo en nuestro corazón que se calienta viendo la desgracia de un amigo. Esta oculta maldad ha sido engendrada por la envidia.

La interconexión de la palabra envidia con lo funesto, lo vitando, lo pérfido y alevoso se desprende también del uso que de la misma se hace en la mitología mencionada por K. Simrock: «...Cuando Starkather perpetra el hecho infame de ahorcar realmente al rey, que creía que se le ponía el dogal al cuello sólo para que lo contemplaran los compañeros de viaje con los que había echado suertes, se sirve de las palabras: 'Así te entrego a Odín'...»²

En las regiones germanas septentrionales se conocía el llamado «poste de la envidia», que consistía en una estaca o pértiga, en cuyo extremo se ponía un cráneo de caballo. Se decía que el poste era erigido por los enemigos y los envidiosos para mantener alejados a los buenos espíritus y a los duendes benéficos. Pero también se puede alzar el poste de la envidia, previa la inmólación de un caballo, para rechazar a los malos espíritus, es decir, a los envidiosos. Simrock sospecha que las cabezas de caballo que aparecen grabadas en los frontispicios de las casas de los campesinos alemanes obedecían a idénticos motivos. Todavía hoy pueden comprarse en algunas ciudades nortealemanas postales que muestran estas casas y mencionan en el texto esta función de defensa contra la envidia.

¹ F.C. Steiner, *Malice*, Oxford 1952, p. 16.

² K. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*, edición Bonn 1874, p. 177.

La envidia en los refranes

El *Deutscher Sprichwörter Lexikon* de K.F. Wander (1863-1880) tiene 136 proverbios o refranes directamente relacionados con la envidia y otros 76 más en los que aparecen las palabras envidiar, envidioso y derivadas. En estos refranes, que superan los dos centenares y que con mucha frecuencia tienen sus equivalencias en latín, danés, ruso, húngaro, polaco, etc., aparecen de una manera asombrosamente acertada la mayoría de las observaciones generales que pueden advertirse en el proceso de la envidia.

Comencemos por establecer algunas tesis sobre el fenómeno de la envidia y por citar los refranes correspondientes.

1. La envidia es ante todo un fenómeno de proximidad social. En inglés se habla incluso de una *invidious proximity*, de la proximidad suscitadora de la envidia:

«Toda envidia es entre vecinos.»

«Cuando el vecino se rompe una pierna, piensa el envidioso que ahora él podrá andar mejor.»

2. La envidia no se nutre de las diferencias o desigualdades absolutas entre las personas, sino de apreciaciones subjetivas, de una óptica peculiar de la envidia. Puede decirse que el envidioso ve lo que quiere ver, lo que da pábulo a su envidia:

«La envidia hace de pequeñas cañas altas palmas.»

«El ojo del envidioso hace de un matojo un bosque de palmeras.»

En ruso se dice:

«La envidia ve los arbustos como bosques de abetos.»

«Para el ojo envidioso el hongo se convierte en palmera.»

Varios proverbios rusos expresan la idea de que el envidioso sólo ve en los otros los valores envidiables, pero no las dificultades que los acompañan:

«El envidioso ve el barco, pero no la vía de agua.»

«El envidioso ve el mar, pero no los arrecifes.»

«El envidioso ve sólo el puente, no la ciénaga que hay debajo.»

«El envidioso ve la piel, pero no la polilla.»

«El envidioso mira la ciénaga como si fuera el mar.»

«El envidioso cree que de los huevos de ganso salen cisnes.»

«El envidioso ve esturiones en un estanque de truchas.»

«El ojo del envidioso hace de los mosquitos elefantes.»

También dicen los rusos:

«El envidioso ve con los oídos.»

Los refranes citados o, por mejor decir, la condición del envidioso que en ellos se refleja, explica por qué en todas las culturas, incluida la nuestra, es de buen tono y hasta casi inevitable, cuando salen a colación nuestras posesiones, ventajas sociales o buena suerte, no olvidar mencionar ante los otros también nuestras desgracias, ventajas o infortunios. El propietario de un coche nuevo (antes, de un caballo) mencionará inmediatamente el fatigoso recorrido hasta el lugar de trabajo. Al que le ha tocado la lotería o ha recibido una herencia inesperada, se le oye enumerar inmediatamente las mil y una obligaciones que pesan sobre él. El que ha escalado un alto puesto nos recuerda a renglón seguido el peligro de la «enfermedad del manager» que le amenaza. En algunas culturas, especialmente entre las propias de los pueblos primitivos, esta tendencia puede ser tan acusada que no permite la exteriorización de signos de dicha sobre sí o sobre un miembro de la propia familia.

3. La envidia es un componente sumamente temprano, inseparable e insaciable del instinto humano, que hace que el envidioso se organice a sí mismo y sus relaciones con el medio ambiente de tal modo que la envidia nunca descansa. Dicho de otra forma: está irremisiblemente condenada al fracaso la idea de estructurar una sociedad en la que, mediante algunas reformas sociales, pueda eliminarse la envidia por completo.

La envidia asoma ya en los ojos de los pequeñuelos:

«La envidia es un animal que se roe sus propias patas si no tiene otra cosa que morder.»

«La envidia nace con nosotros.»

«La envidia se encuentra en todas partes.»

La envidia no muere:

«Los celos y la envidia son imperecederos, mientras que la amistad y el amor son de vidrio.»

«No hay nadie sin envidia en este mundo.»

«Si la envidia fuera fiebre, todo el mundo habría muerto.» (Este refrán existe también en danés, italiano, latín y sueco.) «Si la envidia fuera enfermedad, el mundo sería un hospital.» (Este refrán

existe también en español, con una ligera variante: «Si la envidia fuera tiña, ¡cuántos tiñosos habría!»)

«Quien quiera vivir sin envidia, no cuente a nadie su dicha.»

«Los envidiosos morirán, pero la envidia los heredará.»

«Ha muerto el envidioso, pero le quedan muchos hermanos.»

«Cuanto más bien se hace al envidioso, peor será él.»

Esta última observación reviste particular importancia porque aparece una y otra vez confirmada por la experiencia y por la literatura psicopatológica. Cuanto más se intenta quitar al envidioso, por medio de regalos, favores o atenciones, el supuesto motivo de su envidia, tanto más se le demuestra la superioridad que se tiene sobre él, cuán poco echamos de menos lo que le damos. Si nos despojáramos de todas nuestras riquezas, no haríamos sino avergonzarle por la bondad demostrada y entonces su envidia se dirigiría no ya a las posesiones, sino a las cualidades personales. Aun cuando se le diera al envidioso tanto que pudiera situarse al mismo nivel, esta igualdad artificialmente creada no le proporcionaría ni un adarme de felicidad: en primer lugar, porque seguiría envidiando el carácter del donador, y en segundo, porque incluso en la fase de la igualdad, la mera presencia del bienhechor mantendría vivo el recuerdo de su antigua superioridad.

4. El envidioso no siente la menor vacilación en dañarse a sí mismo, si con ello puede proporcionar un daño o un sufrimiento al envidiado. Ciertas acciones criminales, incluido el suicidio, pueden comprenderse mejor teniendo en cuenta esta condición del envidioso:

«La envidia cuece sus propios miembros.»

«La envidia padece con gusto, si con ello da al otro un disgusto.»

5. Los refranes y proverbios —y no sólo los de lengua alemana— están acordes en que a quien más perjudica la envidia es al envidioso. Estos refranes describen la envidia como una forma de ser exclusivamente destructora, aniquiladora, que roza muchas veces lo enfermizo y para la que no hay remedio:

«La envidia a nadie ha hecho rico.»

«La envidia a sí misma se degüella.»

«La envidia lleva en sí su propio tormento.»

«La envidia devora su propio corazón.»

«La envidia tiene envidia de sí misma.»

«La envidia atormenta al envidioso.»

«La envidia devora a su dueño.»

«La envidia se castiga a sí misma.»

«La envidia se atormenta a sí misma.»

«La envidia amarga la vida.»

«El envidioso se atormenta sobre todo a sí mismo.»

«La envidia se devora a sí misma.»

6. Al igual que los pueblos primitivos atribuyen, sin excepción, las temidas artes de hechicería de sus propios compañeros de tribu a la envidia del hechicero, también los refranes europeos aluden una y otra vez a la facilidad con que el envidioso pasivo puede convertirse en un criminal agresivo. Al envidioso no le basta esperar a que los golpes del destino descarguen sobre su prójimo para alegrarse de ello (numerosos proverbios le atribuyen esta alegría por el mal ajeno), sino que procura por su parte echar una mano al destino:

«Apenas ha nacido la envidia, ya es verdugo y horca para sus compañeros.»

«El envidioso no se ríe hasta que naufraga el barco con todos sus pasajeros.»

«La envidia hace cadáveres.»

«La envidia busca malos caminos.»

En la literatura islámica casi todos los proverbios se atribuyen a Mahoma o a alguno de sus compañeros (entre los chiítas, a algunos de sus imanes). La ética y la literatura sapiencial del Islam consideran la envidia como uno de los mayores males.³ Al-Kulaini escribe:

«‘La envidia devora al creyente como el fuego a la madera’, ha dicho el Profeta. ‘Temed a Alá y no os envidiéis siempre los unos a los otros’, dice un proverbio que se atribuye a Jesús... La peste de la religión es la envidia, la vanidad y el orgullo... Moisés ha dicho: ‘Los hombres no deben envidiar lo que les doy de mi plenitud’. Otro imán declaró: ‘El verdadero creyente es aquel que desea felicidad a otro hombre y no le veja. Por el contrario, es sólo santo en apariencia el hombre envidioso, que no se alegra del bienestar ajeno’.»

³ Para la envidia en el Islam, cf. Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, Londres 1953, p. 91ss.

Llama poderosamente la atención el exquisito cuidado con que las reglas de vida del pueblo islámico previenen contra la envidia y contra toda acción que pudiera despertar la sospecha de que se siente envidia de algún otro. Pero también se previene contra las acciones que pueden suscitar envidia en otros. Hay, a mi entender, una regla consoladora en la traducción de un antiguo texto islámico acerca de las buenas normas en el comer y el beber. Los escritores islámicos se han roto la cabeza acerca de cómo debe comportarse un anfitrión que descubre un pelo en el plato de su invitado. Si se lo advierte, el huésped podría quizás irritarse y decir: «Controlas mis bocados con tal cuidado que adviertes incluso un pelillo.» Para que el anfitrión no acarree sobre sí la sospecha de que le da envidia el alimento que proporciona a su invitado, la regla de urbanidad islámica aconsejaba: «No decir nada; dejar que se coma el pelo.»

Admitir la propia envidia

El más claro, pero también el menos frecuente testimonio de la función de la envidia se produce cuando, más tarde, el envidioso reconoce públicamente su envidia y concede que, por este motivo, ha causado un mal a otra persona. El autor de una crítica desmedida escribió en 1964:⁴

«Pensándolo ahora bien, me sentía yo celoso de que él, que procedía del campo de las Matemáticas, en el que he sido siempre muy mediocre, hubiera hallado un camino tan fácil hacia la razón. ¿Debo proclamar ahora *expressis verbis* que me retracto de todo aquello...?» De todas formas, es significativo comprobar que incluso este hombre procura escudarse tras una palabra menos dolorosa, aunque en nuestro caso conceptualmente falsa: se sentía «celoso».

La única discusión pública sobre la envidia conocida por el autor de esta obra, en la que los dos contendientes hablaron también de su envidia personal, fue la mantenida entre Arnold Toynbee y su hijo Philip, en una entrevista transmitida por la radio británica.⁵

⁴ G.H. Theunissen, «Der Fall Max Bense», en *Die Zeit*, n.º 16, 17 abril 1964, p. 15.

⁵ A. y P. Toynbee, *Comparing Notes*, Londres 1963.

Philip, ex-comunista (también esto nos permitió saber la emisión), hizo, a propósito del progreso de la moral, la siguiente afirmación: «¿Qué pasa con la envidia? Por lo que yo siento, envidia y codicia van de la mano...» Arnold Toynbee: «He oído decir muchas veces a hombres de negocios americanos que la envidia es una mala cosa.» Philip: «¿Significa esto que es una mala cosa que los pobres quieran tener más dinero?»

Evidentemente, Philip Toynbee desconoce el verdadero significado de la envidia. Su padre replica: «Exactamente esto. Encuentro que la envidia hace desdichado al envidioso, incluso cuando aquel de quien se tiene envidia la justifica, pues merece que se la tengan.» El padre prescinde de la ingenua interpretación de lucha de clases de su hijo y entiende la envidia más en sentido tradicional, tal como nosotros la hemos descrito aquí.

Ambos Toynbee hablan a continuación de sus personales vivencias de envidia. El hijo envidia a los autores que reciben alabanzas de los críticos, sobre todo cuando éstos le señalan a él sus fallos. El padre cree que ha sentido envidia muy pocas veces. Los dos consideran que la envidia es un obstáculo que impide a los hombres acometer valiosas actividades. El padre piensa que si bien no han sufrido mucho los embates de la envidia, esto no es mérito de ellos, pues habrían tenido la misma suerte ejerciendo, por ejemplo, una profesión que respondiera a sus auténticos deseos. Arnold Toynbee recuerda finalmente la envidia que sentía de los franceses, porque éstos podían cultivar sin estorbo su propia literatura incluso durante la ocupación alemana.

En términos generales, resulta extremadamente raro que un individuo reconozca como motivo de su actitud o de sus acciones respecto de otras personas un sentimiento de envidia. Son muy poco frecuentes los casos de género autobiográfico en los que alguien diga: «Cierto, dañé, calumnié, critiqué a otros porque tenía envidia de su fama.» Una de estas confesiones se encuentra en la obra de Heinrich Heine *Die romantische Schule* (La escuela romántica), donde afirma, a propósito de los enemigos de Goethe:⁶ «Dicho entre nosotros, se

⁶ Heinrich Heine, *Die Romantische Schule*, citado según el tomo 961 de los Goldmanns Gelbe Taschenbucher, 1964, p. 44ss.

trataba de una sociedad muy abigarrada... y es más difícil averiguar el motivo especial que pudo inducir a personas concretas a expresar públicamente sus convicciones antigoethianas. Sólo de una de estas personas conozco muy bien el motivo, y como este tal soy yo mismo, voy a tener la honradez de confesarlo: era la envidia. Para alabanza mía debo añadir, no obstante, que en Goethe nunca atacó al poeta, sino al hombre.»

PSICOLOGÍA DE LA ENVIDIA

Observaciones tomadas de las más diversas y sencillas culturas tribales indican que la envidia, y sobre todo el temor a ser envidiado y, consiguientemente, «hechizado», es independiente de la magnitud del objeto y de su valor. Con frecuencia se trata de nimiedades. Podría objetarse, con razón, que son nimiedades sólo para nosotros, mientras que para los hombres de culturas primitivas se trataría en realidad de auténticos tesoros que unos tienen y otros no. Hasta cierto punto, esto es así. Pero pueden también encontrarse casos o ejemplos de una intensa envidia orientada claramente hacia valores que ni siquiera en aquella tribu o aldea pueden considerarse como factores constitutivos de un elevado nivel de vida.

A esto se añaden nuestras propias observaciones sobre los motivos incitadores de envidia en las modernas y evolucionadas sociedades industriales. Dichas observaciones favorecen más bien la hipótesis de que la envidia no es directamente proporcional al valor absoluto de lo envidiado, sino que muchas veces se concentra en ridículas naderías. Más aún, se dan situaciones en que una persona se protege frente a la envidia de un vecino, un compañero de trabajo o de los electores, viajando no en un coche un poquito mejor, sino por decirlo con ejemplos plásticos, en un Rolls-Royce, o no se va de vacaciones a Sicilia, sino que emprende un viaje alrededor del mundo. En tales casos, se piensa sencillamente: una desigualdad enorme, que provoca admiración, sobre todo cuando encierra en sí algo realmente inalcanzable, despierta menos envidia que una desigualdad mínima, acerca de la cual puede pensar el envidioso: hasta ahí casi podría llegar también yo.

La psicología del desarrollo puede proporcionar una explicación de por qué la envidia se orienta más a estas pequeñas diferencias que a desigualdades auténticamente importantes, viendo lo que ocurre en el caso de los celos entre hermanos. Dado que la disposición a la envidia se ha ido adquiriendo en gran parte en el decurso de los celos vividos y padecidos entre hermanos, se trata ya casi de un reflejo condicionado que naturalmente se dirige a los objetos de escaso valor de la vida infantil. Dentro de una familia, en el grupo de hermanos, los bienes envidiados son, en la mayoría de los casos, muy parecidos a los que el envidioso tiene (con mucha frecuencia son exactamente iguales y sólo en la imaginación del niño resentido se presentan como más nuevos, más bellos, más caros, más grandes o mejores). En el subconsciente, el envidioso espera incluso que su sentimiento sea desencadenado por diferencias insignificantes, como ocurría en su infancia y juventud.

El psiquiatra vienés Viktor E. Frankl,¹ basado en sus experiencias en los campos de concentración y animado por el propósito de crear una base para una psicoterapia existencial, ha mostrado en sus escritos la gran relatividad de la magnitud o medida del sufrimiento humano. Cuanto más igualitariamente opresivo y destructor parece, desde la perspectiva de un observador situado en el exterior, un medio ambiente, tanto más sabe el hombre expuesto a dicho medio buscar los aspectos positivos y aferrarse a ellos, a lo largo de sus cotidianos sufrimientos, incluso respecto de diferencias cualitativas que sólo él es capaz de sentir y apreciar. Y como no existe una escala para medir el dolor humano proporcionado por un mismo ambiente, en la que los participantes en la misma suerte no puedan, al observarse mutuamente, sentirse desiguales frente a un destino que se vive hora a hora y minuto a minuto, incluso en estas situaciones, como narra Frankl, surge la envidia entre los hombres. Recuerda la envidia que a él mismo le asaltaba al ver la tropa de presos comunes: ellos podían ducharse y tenían cepillos de dientes. Pero incluso dentro de los que estaban en el mismo campo de concentración había cosas envidiables: los vigilantes bajo cuya inspección había que

¹ V.E. Frank, *Man's Search for Meaning*, p. 43. Nueva edición: *From Death-Camp to Existentialism*, Boston 1959.

trabajar no aplicaban los castigos con la misma regularidad, o bien se sentía envidia de los que, para ir al trabajo, no se veían obligados a cruzar terrenos de arcilla profunda y resbaladiza, etc.

La etnología comparada² no ofrece duda alguna acerca de la universalidad del fenómeno de la envidia entre hermanos. Acaso en algunas culturas haya sido un tanto reprimida, pero la mayoría de los pueblos primitivos han tenido aguda conciencia de este problema y se han refugiado con mucha frecuencia en notables tabúes para evitar lo peor.

Entre los sioux de las praderas norteamericanas un adulto podía gloriarse del número de años que su madre dejó transcurrir entre su nacimiento y el del hijo siguiente. Esto servía para demostrar hasta qué punto la madre le había preferido a él más que a las relaciones sexuales.

Una tribu de los indios dakota del Canadá ponía gran empeño en salir al paso de la envidia entre mellizos. Los dos eran considerados como una misma persona. Se les debía tratar con absoluta igualdad, pues de lo contrario los celos desmedidos que surgirían inevitablemente entre los hermanos transportarían a uno de ellos al más allá.

Los indios de Guatemala practican un ritual con ocasión del nacimiento de un nuevo niño en la familia: sobre el cuerpo del hermano que le ha precedido se da muerte a una gallina. La gallina absorbe la hostilidad que, de otra suerte, recaería sobre el recién nacido. Un investigador cita la creencia de una aldea árabe según la cual la envidia y el odio del hermano mayor pueden ser tan grandes que acarreen la muerte del menor. Entre los dobu del Pacífico, sociedad devorada por la envidia, el intento de disminuir los celos entre hermanos desempeña un papel especial. A partir de la pubertad, los hermanos nunca pueden dormir juntos. Se cree que la sangre envenenada del uno podría pasar al otro y causar un fratricidio. En el

² G. Devereux, *Reality and Dream, Psychotherapy of a Plains Indian*, Nueva York 1951, p. 66; R. Sawtell Wallis, «The Changed Status of Twins Among the Eastern Dakota», en *Anthropological Quarterly*, t. 28 (nueva serie, t. 3), 1955, p. 117; B. D. Paul, «Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village», en *American Anthropologist*, t. 52, 1950, pp. 205-218; H. Granqvist, *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine*, Copenhagen 1950, p. 81.

fondo, como opina Fortune,³ el hecho de que los hermanos no se puedan tolerar es una cuestión de celos por la primogenitura. Entre los dohu, un padre no puede dar a dos de sus hijos sus fuerzas y sus poderes mágicos. Si tiene seis hijos, cinco se quedarán sin nada. Pero el derecho de primogenitura puede pasar de unos a otros, incluso por simples razones sentimentales. Los hermanos se envidian, pues, apasionadamente debido a las diferentes posibilidades de herencia. De ahí que se les mantenga separados mediante las normas de la cultura.

Las primeras vivencias en la intimidad de la familia, los celos entre hermanos y las rivalidades con el padre (los niños) o con la madre (las niñas) son casi la única causa de donde puede surgir la envidia. La familia inmediata de cada individuo es indudablemente —tal como lo testifican, sin lugar a dudas, los datos extraídos de todas las culturas, así como de la psicología profunda— el campo en el que se aprende el juego del enfrentamiento y de la convivencia y donde casi todos los seres humanos viven sus primeras dolorosas experiencias de la envidia. Pero, además de este tipo de historia tribal, se dan otras fuerzas agresivas en el organismo, tal como se muestra, por ejemplo, en los animales que no tienen hermanos. De cualquier forma, atendida la excepcional duración de la infancia humana, que obliga al niño a vivir dentro del campo social íntimo de la familia y en el círculo de varios hermanos, el sentimiento de envidia puede sufrir especiales provocaciones, de las que surge la posibilidad de una envidia típicamente humana.

Se puede también admitir, absolutamente de acuerdo con la actual psicología del comportamiento, que se dan diferencias fisiológicas en el impulso de agresión de los distintos individuos que son total o parcialmente independientes de factores sociales (es decir, de vivencias sociales primarias) y que pueden conducir a que las experiencias de los celos fraternos conviertan a un individuo en un envidioso apasionado, mientras que otro puede reelaborar estas mismas vivencias familiares básicamente liberado de toda envidia.

³ R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Nueva York 1932, p. 16ss.

La envidia en la perspectiva de Sigmund Freud

Hasta donde alcanzan mis conocimientos, donde Freud ha estudiado con mayor detalle el sentimiento de la envidia ha sido en los trabajos publicados bajo el título de *Massenpsychologie und Ich-Analyse*⁴ (Psicología de masas y análisis del Yo). Freud intentaba en este estudio extraer conclusiones a partir de la ontogénesis del impulso o instinto gregario.

«El miedo del pequeño niño solitario no se acalla al ver a otro cualquiera del 'rebaño', sino que, por el contrario, surge precisamente con la llegada del 'extraño'. Durante mucho tiempo no se descubre en el niño nada parecido a instinto gregario o sentimiento de masas. Este sentimiento sólo surge en el cuarto en que se juntan varios niños, y a partir de la relación de los niños con sus padres, bajo la forma de reacción frente a la envidia (!) inicial con que el niño mayor recibe al más pequeño. Indudablemente, el mayor desearía, llevado de los celos, expulsar al pequeño, mantenerlo alejado de los padres y despojarle de todos sus derechos. Pero ante la circunstancia de que también este niño —al igual que todos los que vienen a continuación— es querido por los padres, y como consecuencia de la imposibilidad de mantener su actitud hostil sin daños propios, se ve obligado a identificarse con los otros niños y surge entonces en el grupo infantil el sentimiento de masa, el sentimiento comunitario que luego se sigue desarrollando en la escuela.»

Esta formación de la reacción —según la terminología de Freud— lleva, en primer término, a la clara exigencia de «igualdad», de un mismo trato para todos: «Ya que no puedo ser yo el preferido, al menos que no lo sea ninguno de los demás.»

Freud concede que podría tenerse por inverosímil esta transformación de los celos y su sustitución por el sentimiento de masas, por la solidaridad de grupo, si no fuera porque aparece confirmada una y otra vez también en la conducta de los adultos. Cita como ejemplos (aunque sin conocer aún la expresión) los clubs de *fans*, es decir, la aglomeración de mujeres entusiastas de un determinado cantante, cada una de las cuales arrancaría con sumo placer los ojos

⁴ S. Freud, *Obras Completas*, t. 13, Londres 1940, p. 134ss.

a su compañera, pero, como quiera que ninguna de ellas puede tener en exclusiva al ídolo y sólo, como máximo, en tumultuoso grupo, disfrutan de su compañía en acciones comunes.

A continuación explica Freud el origen de la «justicia social»: «Lo que luego actúa en la sociedad bajo los nombres de espíritu comunitario, *esprit de corps*, etc., no reniega de su ascendencia de una envidia original. Nadie debe destacar, todos deben ser y tener lo mismo. Justicia social quiere decir que uno debe renunciar a muchas cosas para que otros también renuncien o —lo que es lo mismo— para que no puedan reclamarlo. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber.»

En este contexto recuerda Freud la historia del juicio de Salomón: «Si ha muerto el hijo de una mujer, tampoco el de la otra puede seguir con vida. Este deseo permite conocer cuál de las dos mujeres había sufrido la pérdida.»

Freud intenta a continuación conciliar esta teoría del sentimiento de solidaridad y del igualitarismo con el principio del caudillaje. Su capacidad de observación y la explicación que ofrece constituyen, por lo demás, una sociología asombrosamente clarividente del nacionalsocialismo alemán bajo Hitler, en el que se mezclaba el principio del caudillaje, exaltado hasta límites absurdos, con una simbolización similarmente fanática del principio de igualdad. Escribe Freud: «El sentimiento social parte, pues, de la transformación de un sentimiento inicialmente hostil en una vinculación positivamente acentuada, que se inserta en el género de la identificación. Hasta donde nos es dado contemplar hoy el pasado, parece que esta transformación se ha llevado a cabo bajo el influjo de una vinculación común y atrayente respecto de una persona que se halla fuera de la masa. Nuestro análisis de la identificación no nos parece exhaustivo, pero resulta suficiente para nuestro propósito actual, si volvemos ahora de nuevo nuestra atención al único impulso que exige la implantación consecuente de la igualdad... Pero no olvidemos que la exigencia de igualdad de las masas se aplica únicamente a los compañeros, no a los jefes. Todos los individuos deben ser iguales, pero todos quieren ser dominados por uno.»

La concepción de Freud explica también en parte la hostilidad con que debe contar todo aquel que se permite abrigar dudas sobre

el principio o la idea de igualdad. Los hombres proclaman esta idea tanto más irreflexiva y fanáticamente cuanto más deben expulsar sus originarios celos fraternos —o cualesquiera otra envidia— para transformarlos en sentimientos de solidaridad.

Muchos de los seguidores del psicoanálisis freudiano, entre los años 1925 y 1950, sobre todo en los países anglosajones, eran personas de claras ideas políticas, que tenían en sumo aprecio la idea de igualdad. Tropezaron, por consiguiente, con obstáculos para trasladar en toda su amplitud el planteamiento freudiano al terreno de la política social.

Una de las ideas fundamentales de Freud era que en algunos grupos se les impone obligatoriamente a cada uno de los miembros la mutua identificación con los demás en cuanto que al mismo tiempo también se les exige la obligación de reprimir sus celos respecto de los otros y se les plantea el deber de sustituirlo por el fomento de la justicia y la igualdad. Este anhelo de igualdad es el rescate que paga el grupo por la renuncia a los celos que le amenazan. De este impulso a la igualdad surgen la conciencia social y el sentimiento del deber. El sentido comunitario se consigue, por tanto, mediante una mutación, singularmente conseguida, de la hostilidad originaria, de los celos. Podemos hacer nuestra esta teoría. Pero el error de Freud consistía en que, como observa Kardiner, para él la agresión es un instinto: «No puede, por consiguiente, considerar las desigualdades en el reparto de los bienes y riquezas como una fuente de agresión, a pesar de tratarse de una tendencia que está ya presente en el cuarto de los niños.»⁵

Kardiner opina que él y Linton han demostrado, a propósito de las sociedades de las Marquesas y Tanala, que la teoría freudiana del instinto es innecesaria para explicar el origen de la hostilidad intrasocial y el impulso de destrucción o, lo que es lo mismo, la creciente dureza del super-ego. Así, en la cultura tanala-betsileo se pudo comprobar claramente que tanto las formas agresivas como las masoquistas de impulso de destrucción (posesión de los espíritus y recurso a la magia negra) crecían cuando disminuían los medios de subsistencia.

⁵ A. Kardiner, *The Individual and his Society. The Psycho-dynamics of Primitive Social Organization*, Nueva York 1939, pp. 375, 376, 379, 402ss.

Así, pues, para Kardiner y Linton los únicos aspectos de la sociología freudiana que, en el análisis comparativo de las culturas, han demostrado ser empíricamente falsos son aquellos que «se apoyan en la teoría del instinto o que han sido derivados del paralelismo entre filogénesis y ontogénesis. Estas ideas tienden a indicar que Freud no investigó a fondo los problemas y fenómenos sociales de su tiempo y evitó elaborar su teoría de las reacciones humanas basándose en el medio ambiente social inexistente de hecho».

Algunos estudios psicoanalíticos (sobre todo los de B. Bettelheim y Melanie Klein⁶), en los que el concepto de envidia figura en el mismo título o en el índice de materias, han descrito preferentemente la envidia mutua de los sexos sobre los órganos sexuales. Este peculiar ángulo de interés tiene una importancia decisiva en numerosas reflexiones y especulaciones psicoanalíticas que, enfrascadas en la mutua envidia de ambos sexos, se dejan fascinar hasta tal punto por un minúsculo trozo de la anatomía que ya no se dedica suficiente atención al papel, incomparablemente mayor, de la envidia en la existencia total del hombre adulto.

En un libro del psiquiatra Emil A. Gutheil⁷ sobre el lenguaje de los sueños se encuentra abundante documentación sobre la duración y la intensidad de los celos entre hermanos. El autor emplea con mucha frecuencia el concepto de envidia (*envy*), cuando en realidad se trata de celos (*jealousy*). Así, dice de un paciente: «En oposición a su estado de vigilia, narra sueños llenos de actividad y sumamente emocionales. Pero todos sus sentimientos son claramente antisociales. Su envidia criminal, su intolerancia respecto de miembros concretos de su familia, unida a una fijación emocional a la familia, llevan a un cuadro sintomático de falta de sentimientos.»

Una muchacha de 19 años tiene envidia de su hermano menor, que, en años anteriores, había recibido más atenciones de parte de sus padres. Deseaba ser tan joven como su hermano, y narraba un sueño en el que volvía al seno de su madre. «Estoy en la cama con mi hermano. Nos hemos enroscado los dos como embriones.»

⁶ B. Bettelheim, *Symbolic Wounds, Puberty Rites and the Envious Male*, 1954; Melanie Klein, *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources*, Londres 1957.

⁷ E.A. Gutheil, *The Language of the Dream*, Nueva York 1939, pp. 39, 68, 87, 195, 212 y 228.

Gutheil refiere otros muchos sueños de sus pacientes, de los que en la mayoría de los casos se puede colegir cómo un entorpecimiento en el trabajo durante la vigilia o dificultades semejantes pueden tener como causa la envidia respecto de un amigo, de un cuñado o de un hermano que han conseguido triunfar.

El material de observación analítica de los sueños proporciona, en todo caso, argumentos a favor de mi afirmación general de que el sentimiento de envidia y celos es experimentado y vivido primariamente dentro del grupo de los hermanos y que estos sentimientos, cuando alcanzan una cierta intensidad, pueden actuar sobre la personalidad con efectos extraordinariamente entorpecedores y aun destructores.

El psiquiatra Ian D. Suttie,⁸ en su libro sobre el origen del amor y del odio, habla de los «celos de Caín» (*Cainjealousy*). La necesidad de controlarlos habría proporcionado el motivo ético del culto a la madre. Estos celos entre hermanos son los primeros y los más poderosos en la evolución del individuo. Suttie aduce también el ejemplo de algunos pueblos primitivos, por ejemplo los bantúes, entre los que «se adoptan complicadas medidas para cerrar el paso a los ‘celos de Caín’». Entre los aborígenes de Australia central, la madre se comería al segundo de cada dos niños nacidos y haría participar al mayor de esta comida. A este propósito, el psicoanalista Suttie declara: «De este modo, el niño no sólo puede seguir ‘comiendo a la madre’, sino que ésta le permite también comerse al hermano menor.» Este canibalismo para reprimir los celos entre hermanos recuerda la costumbre antes citada, según la cual, con ocasión del nacimiento de un nuevo miembro en la familia, se sacrifica una gallina sobre el cuerpo del hermano inmediatamente anterior.

Ian D. Suttie insiste en que los celos sexuales deben considerarse como la fuente principal de todos los controles, ya se trate de controles sociales (tabúes) o endopsíquicos, como inhibiciones y represiones. Para el proceso de socialización, el elemento más importante serían los «celos de Caín»: los celos entre hermanos son biológicamente inevitables (con la única excepción, acaso, del benjamín de cada familia) y constituyen una vivencia muy temprana.

⁸ I.D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, Londres 1935, pp. 107 y 110.

Función social de los celos sexuales

Tras los celos entre hermanos aparecen los celos entre sexos, que se encuentran relacionados con los primeros y pueden llegar a superarlos en intensidad. Pero al contrario que en el problema de los celos fraternos, en la mayoría de las sociedades se ha conseguido —gracias a la universal institución del tabú del incesto— eliminar al menos una gran cantidad de situaciones inmediatas de atracción sexual dentro de los grupos menores, de suerte que la unidad fundamental de la sociedad humana, la familia, pueda subsistir. Murdock investigó la naturaleza y el alcance del tabú del incesto en 250 sociedades tribales, casi todas ellas sencillas. Llegó a la conclusión de que probablemente sólo han sobrevivido y han sido, por tanto, objeto de investigación aquellas sociedades (tribus) que consiguieron crear —mediante convicciones racionales y arracionales— inhibiciones eficaces en el campo del incesto y reducir, en consecuencia, al mínimo los conflictos en el seno de la familia.

Ninguna sociedad ha conseguido nunca sobrevivir sin la unidad social del núcleo familiar (padres e hijos). Todo agotamiento de esta unidad debilita y amenaza a la sociedad entera. Como Murdock⁹ subraya, no existe forma conflictiva más destructora que la rivalidad y los celos sexuales. Sólo el tabú del incesto ha hecho posible el grupo familiar cooperador y estable. Aunque no olvida por entero otras causas, Murdock sitúa en el primer plano la teoría funcional: el interés particular y la función total de la sociedad exigen los controles o inhibiciones sociales interiorizados, apoyados en unas normas estrictas de cada cultura, que impidan de antemano el sentimiento de los celos en los puntos de contacto críticos de la sociedad. En apoyo de su teoría, Murdock invoca la autoridad de Freud. De este último surgió el fecundo planteamiento teórico según el cual todo fenómeno social que está muy expandido e intensamente acuñado, por ejemplo el horror al incesto, debe tener su origen en el núcleo de la familia. Pero la teoría de Murdock va mucho más lejos que la demasiado simplificada teoría freudiana del complejo de Edipo. En

⁹ G.P. Murdock, *Social Structure*, Nueva York 1949; David F. Aberle (y otros cinco autores), «The Incest Taboo and the Mating Patterns of Animals», en *American Anthropologist*, t. 65, abril 1963, pp. 253-265.

definitiva, una gran parte de los mecanismos freudianos y sus productos —proyección, sadismo, regresiones y otros semejantes— son muy pocas veces tolerados o protegidos por la sociedad. Pero en el caso del incesto, por el contrario, nos hallamos ante un tabú o una forma de inhibición sólidamente asentada en las formas culturales válidas.

Murdock completa la teoría freudiana con la adición de la función sociológica del tabú del incesto. Alude a sus ventajas económicas y técnicas. Toda familia posee, en primer término, su propia cultura individual, en el seno de la cual se desarrollan algunas invenciones, mejoras y enriquecimientos lingüísticos de una cultura que luego son normalizados y configurados, mediante su aceptación por otros miembros de la familia. Ahora bien, como el tabú del incesto obliga a contraer matrimonio fuera de la familia, ocurre que estos matrimonios contribuyen a la expansión de aquellos nuevos elementos culturales.

Murdock cree que una sociedad en la que se dieran matrimonios incestuosos sucumbiría necesariamente al enfrentarse en lucha con otras sociedades en las que existiera este tabú, debido a la insuficiente difusión de importantes elementos culturales de la primera sociedad y a la gran diversidad de costumbres entre las familias que la integran. Parecido razonamiento hemos utilizado ya nosotros para exponer la función positiva de aquellos procesos e instituciones sociales y psicológicos que reducen la envidia dentro de una sociedad.

Finalmente, Murdock intenta responder a la pregunta de por qué el universal tabú del incesto se extiende normalmente a otros parientes más alejados, abarcando en algunas sociedades a categorías totalmente diversas de parentesco. Fallan aquí las teorías psicoanalíticas y sociológicas. Recurre, por tanto, Murdock al principio de la generalización de los incentivos de la psicología behaviorista, tal como ha sido desarrollado sobre todo por C.L. Hull. Según este principio, toda reacción acorde con las costumbres, aprendida en conexión con un incentivo o un cúmulo de incentivos, puede desencadenarse en presencia de incentivos o de situaciones incentivas similares. La conducta restrictiva en el caso del tabú del incesto seguiría este principio. La hermana de la madre será, normalmente, igual a la madre.

Por lo demás, sólo con esto no se explica suficientemente el gran alcance del tabú del incesto. Murdock añade a la anterior explicación la teoría sociológica de la evitación de conflictos. También en el seno de la gran familia, del clan o de la comunidad, contribuyen los tabúes generalizados del incesto a la paz social. Recientemente se han hecho algunas objeciones a la teoría del tabú del incesto,¹⁰ puramente sociológica, de Murdock, ya que dicho tabú puede observarse también entre los animales.

¿Evitación de la envidia también entre los animales?

A finales de los años treinta observó Yerkes entre los chimpancés algunos indicios de una especie de conciencia social. Algunas veces Yerkes habla también de altruismo. Prestar atención a otro, inhibiciones en el comportamiento nacidas de una mala conciencia frente a otro (y no de puro temor), son algunos de los logros más destacados de la evolución. Yerkes creyó poder descubrir precisamente en los monos antropoides algunos indicios para la historia de estos sentimientos, ya que en los seres humanos muchas de las cosas relativas a su origen se hallan profundamente sepultadas en el inconsciente o el subconsciente o bien permanecen ocultas por modestia o por pudor. Acaso Yerkes pensaba en motivaciones como la envidia cuando escribió: «En estas cosas no somos honrados, abiertos y espontáneos ni siquiera con nosotros mismos, y no digamos frente a un investigador.» A continuación describe Yerkes un experimento con parejas aisladas de chimpancés, compuestas siempre de macho y hembra, en el decurso del cual quería comprobar si la conducta espontánea de uno de los animales (por ejemplo, tomar alimento cuando está a su alcance) podía quedar inhibida por un sentimiento concomitante de desilusión en el otro animal.

Se presentaron a la pareja, en un punto fijo de la reja de la jaula, algunas golosinas (plátanos, manzanas, naranjas). Sólo uno de los dos animales podía alcanzar este punto. Por otro lado, el tamaño de

¹⁰ R.M. Yerkes, «Conjugal Contracts among the Chimpanzees», en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, t. 36, 1941, pp. 175 a 199. Véase también «The Life History and Personality of the Chimpanzee», en *American Naturalist*, t. 73, 1939, pp. 97-112. Del mismo autor: «Chimpanzees», 1943.

las golosinas era tan reducido que no se podían partir. En la primera serie de pruebas con el método de la caja, se colocaron las golosinas en un recipiente de madera, con tapa movable. A cortos intervalos, y varias veces al día, se ponía el recipiente al alcance de los animales. En muy contadas ocasiones intentaron los chimpancés apoderarse del recipiente los dos a la vez.

En una segunda serie de pruebas, más amplia, los investigadores se sirvieron de una tabla deslizante de madera, que se colocaba todos los días, durante un tiempo determinado, en el mismo lugar de la pared de la jaula. Durante el periodo de experimentación diaria, el experimentador deslizaba las golosinas desde el exterior al interior de la jaula (diez veces, a intervalos de 30 segundos). En los primeros ensayos se daba una señal, que advertía a los animales la presencia de los alimentos. Durante la primera serie de tests, llegó primero el macho, Pan, y se apoderó de las golosinas. La hembra, Josie, se sentaba apaciblemente a su lado, admitiendo evidentemente sin reparos el derecho de Pan a tomar las golosinas que le apetecieran. Pero Pan, por el contrario, tal como relata Yerkes, no estaba, al parecer, tan del todo conforme con esta apropiación unilateral de los alimentos. «Rezongaba, como interrogándose a sí mismo, de una forma nunca observada hasta entonces.»

Hasta el séptimo experimento, Pan siguió ejerciendo sus prerrogativas. Pero después era Josie la primera en alcanzar la tabla corredera y apoderarse de la comida, antes de que cayera en la extendida mano de Pan. «[Pan] se retiró sin el menor signo de resentimiento y la hembra se colocó ante la corredera. Pero Pan no se alejó, ni dio la menor señal de intranquilidad o descontento.» Llegado a este punto, Yerkes se pregunta: «Aquel rezongar a que antes hemos aludido, parecido a un monólogo, puede tal vez significar el inicio de una conciencia o una deferencia hacia su compañera. ¿Lo era en realidad?»

Al día siguiente, la hembra pudo apropiarse de las golosinas de la corredera sin la interferencia de Pan. Aunque era evidente que éste las deseaba. Al tercer día apareció un cuadro diferente. Ambos monos se aproximaron llenos de esperanza al lugar de los alimentos. Josie tomó la iniciativa y Pan se retiró tranquilamente. Pero, después del primer bocado, Josie abandonó la corredera, corrió tras el macho,

le llevó al lugar donde estaba la comida y se ofreció a él sexualmente, aunque sin éxito. Pero teniendo a su lado a la hembra —que, evidentemente, deseaba las golosinas,— Pan se situó frente a la corredera y se apoderó del siguiente paquetito de plátanos.

En la tercera prueba, Josie se adelantó de nuevo a Pan. Este se retiró inmediatamente y no regresó al lugar de la comida. De las diez porciones que comprendía el experimento de aquel día, la hembra se quedó con nueve. Al día siguiente, hizo el macho un nuevo intento por apoderarse de la comida. Josie le chilló y en los días sucesivos se apoderó de las golosinas casi siempre sola y sin impedimentos por parte de Pan.

Cuando se le pasó a la hembra la época de los celos, cambió el comportamiento social de la pareja. Al percibir la señal, acudían los dos animales a la vez ante la corredera y extendían las manos, listos para apoderarse de la comida. Pero ahora Pan volvía a imponer sus derechos y se apoderaba de los paquetes a medida que iban cayendo, sin tener consideraciones para con Josie, a pesar de las muestras de enfado de ésta. Pan no se dejaba impresionar por tales protestas y seguía apoderándose de las golosinas, aunque por otro lado su conducta con Josie seguía siendo amistosa. Al día siguiente, la hembra aceptó de buen grado y con ánimo alegre la prioridad reclamada por Pan para tomar los alimentos. Pero uno de los días siguientes Yerkes y sus colaboradores observaron un nuevo comportamiento en Pan, que consideraron muy significativo: durante el tiempo de la comida, Pan corrió de pronto hacia una esquina de la jaula y trató de llamar la atención de dos hembras que se hallaban en otra jaula, a unos diez metros de distancia. Ninguna de ellas estaba en celo. Yerkes interpretó este comportamiento como un intento de Pan por hallar un pretexto para dejar a su compañera Josie campo libre ante la corredera y sus periódicas golosinas. Y Josie aprovechó efectivamente la oportunidad.

Al día siguiente, Pan abandonó el lugar de la comida sin ya siquiera pretextar interés por otras hembras. Sencillamente, corrió a otra esquina de la jaula y se quedó mirando hacia la lejanía, sin contemplar ningún objeto especial que el observador supiera. Al cabo de un minuto volvió a la corredera, donde se hallaba Josie dispuesta a recibir su bocado. Pero antes de que ella lo alcanzara,

Pan se apartó, se situó a un lado y la contempló tranquilamente. Cuando Josie hubo acabado de comer, se puso a prueba el apetito de Pan, ofreciéndole una ración extra: quedó bien demostrado que tenía un excelente apetito.

Yerkes creyó que todas estas observaciones daban pie para admitir una especie de conciencia, una cierta consideración social frente a lo femenino, a lo que Pan quiso ofrecer una nueva oportunidad. En estas pruebas se trataba —es preciso insistir en este punto— de golosinas adicionales, y ofrecidas durante un determinado periodo de tiempo, no de la alimentación regular de los animales.

Los experimentos de Yerkes tienen particular significación debido a que también la psicología y la psiquiatría humanas utilizan el concepto de envidia de la alimentación. No es difícil comprender que el bien vital más importante en el ámbito de los seres vivientes, la alimentación, ha debido tener una importancia decisiva en la evolución histórica en orden a la formación de la envidia y de los comportamientos reductores de la misma. El influjo determinante que ejerce la alimentación en los conflictos y resentimientos interhumanos es bien palpable, por ejemplo, en el hecho de que es posible reducir a un mínimo los conflictos que pueden surgir en pequeños grupos, abandonados durante largo tiempo a sus propios recursos, mediante el expediente de garantizar a cada uno de sus miembros el acceso ininterrumpido a la fuente de alimentación. Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, las dotaciones de los submarinos se vieron hasta cierto punto libres de conflictos gracias al principio de permitir a todos los miembros acceso libre y en todo tiempo a los depósitos de víveres.

CONFORMISMO, CONFLICTO Y AGRESIÓN

La sociopsicología experimental conoce una serie de resultados seguros, conseguidos a partir de diversas pruebas y experiencias hechas con personas de las más variadas culturas, que demuestran la gran propensión del hombre medio a desconfiar hasta de sus propios sentidos en cuanto se asocia a un grupo, real o simulado, que, sin él saberlo, anuncia de forma oficial observaciones falsas. Se hacía patente esta propensión no sólo cuando las informaciones, premeditadamente falsas, eran comunicadas por individuos iniciados, a los que la persona sometida al experimento consideraba más cualificadas que ella misma para la observación específica, o cuyo rango, fingido, imponía respeto. En este caso podría hablarse de un impulso de subordinación. Indudablemente, también este factor puede intervenir. En los ejercicios militares o en la industria, en el laboratorio anatómico, en la observación por rayos X, etc., etc., se dan siempre personas situadas en rangos inferiores que, ante el temor de un enfrentamiento con los superiores, ocultan sus propias observaciones o las interpretan, consciente o inconscientemente, de una manera falsa, para acomodarlas a las observaciones de los de rango superior.

Para nuestra teoría de la evitación de la envidia tienen estos experimentos un valor singular, siempre que hayan sido dispuestos de tal forma que el grupo que conduce a falsas observaciones no posea, en ningún caso, un rango superior al del sujeto de la experimentación, ya se trate de un grupo desconocido, indiferente o fingido. En estos experimentos salta a la vista el hecho de que el participante que ya no confía en sus propios sentidos no tiene el valor de nadar contra la corriente (social). Teme pasar por superdotado, por im-

buido de mayores conocimientos. Teme el envidioso enfado de los demás, que le dan a entender que sólo un presuntuoso podría intentar apartarse de las observaciones impuestas por el grupo.

Stanley Milgram¹ emprendió a finales de los años cincuenta una serie de experimentos con diferentes personas, primero en la Universidad de Harvard y después en Noruega y Francia, en los que intentaba averiguar si la cultura y el carácter nacional desempeñan algún papel en el conformismo. A cada una de las personas sometidas al experimento se le dio por anticipado la falsa impresión de que estaba sentada en una cabina, junto a otras cinco personas, cada una de ellas igualmente en su propia cabina, hasta completar el número de seis. De hecho, las otras cinco cabinas estaban vacías. La presencia y colaboración de los otros hipotéticos asistentes se suplía con cintas magnetofónicas colocadas en los lugares correspondientes. La persona sometida al experimento recibía en su auricular dos tonos y debía indicar cuál de los dos era el más largo. Pero antes de comunicar su opinión tenía la oportunidad de escuchar las opiniones de las otras cinco (fingidas) personas. Gracias al sistema de cintas, el director del experimento podía atribuir a estas otras personas las falsas opiniones que le pareciera. Puede aumentarse el grado de los controles sociales mediante observaciones malintencionadas, murmullos irritantes, etc.

En general, de estos experimentos, al igual que de otros anteriores de S.E. Asch² (en los que se trataba de apreciar la longitud de unas líneas), se desprende una asombrosa conformidad: el individuo concreto tiende más a desconfiar de sus propios ojos y oídos que a someter a revisión, durante mucho tiempo, las afirmaciones de un grupo. Ahora bien, en una segunda prueba Milgram pudo aumentar la frecuencia y el grado de independencia de las personas sometidas a los experimentos, haciéndoles creer que sus observaciones servían de base para la construcción de instalaciones de señalización para la seguridad de la navegación aérea.

¹ S. Milgram, «Nationality and Conformity», en *Scientific American*, t. 205 1961. Citado según la reimpresión de este trabajo en *Readings in General Sociology*, dirigido por R.W. O'Brien y otros, Boston 1964, p 54ss.

² S.E. Asch, «Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments», en *Groups, Leadership and Men*, dirigido por Harold Guetzkow, Pittsburg 1951.

Lo realmente importante para el curso de nuestras reflexiones no es que en sus experimentos Milgram descubriera que el impulso al conformismo es más elevado en Noruega que en Francia, aun cuando esta constatación no hace sino confirmar otras observaciones que aluden a un control social más acusado en Noruega que en Francia. Cuando, en el experimento, la persona sometida a prueba no estaba obligada a pronunciar sus observaciones ante el micrófono (es decir, a comunicarlas al hipotético grupo participante), sino que bastaba con que las escribiera, se comprobaba una mayor independencia, tanto entre los franceses como entre los noruegos, si bien estos últimos seguían siempre a la zaga de los primeros. Milgram se pregunta ahora:

«Es un enigma por qué los noruegos coinciden tan frecuentemente con el grupo (es decir, con la observación falsa), aunque en su interior podían disentir. Una posible explicación es que el noruego medio cree, por las razones que fueren, que sus acciones llegarán a la postre a ser conocidas de los demás... Una de las personas de la experimentación dijo, por ejemplo, que había temido que el experimentador comentaría al final, dentro del grupo, y a pesar de su promesa de secreto, las diferentes observaciones.»

Más patente aún se hizo este impulso a la igualdad en la manifestación de otro noruego que, en doce observaciones sobre dieciséis, había oído falsamente, siguiendo al grupo: «En el mundo actual no es rentable permanecer demasiado tiempo en la oposición. En la escuela era más independiente que hoy (en la universidad). Así es la vida moderna: hay que procurar en la máxima medida posible dar la razón al otro. Si caminas aparte, si difieres en tus juicios de los demás, te toman por una mala persona.»

Cuando se recordó a esta persona que internamente podía disentir de los demás, declaró: «Así es, pero cuando estaba sentado en la cabina, intentaba sumergirme en una situación de grupo.»

Conformismo y evitación de la envidia

La relación entre estos experimentos y la envidia se hace patente apenas nos preguntamos: «¿Por qué no está el hombre dispuesto a fiarse de sus sentidos y resistir al grupo? ¿Qué es lo que teme? ¿Qué

pueden hacerle los otros estudiantes, cuya identidad ni siquiera conoce, si, confiando en sí mismo, tacha a los demás de mentirosos?»

Los no expresados pensamientos sobre lo que las personas del experimento temen más que a ninguna otra cosa pueden deducirse, tanto entre los franceses como entre los noruegos, teniendo en cuenta cuáles eran las observaciones incluidas en las cintas magnetofónicas que más contribuían a formar el impulso de igualdad entre los sujetos del experimento. Así, una risa ahogada constituía una suave sanción. Pero la inserción de la frase *Skal du stikke deg ut!* (algo así como: ¡Parece Vd. muy presumido!) o bien: «¡Vaya, dígalo Vd. entonces!», provocaba entre los noruegos un efecto devastador: el índice de conformidad con el grupo subía a un 75 por ciento. Además, se aceptaba la reprensión en silencio.

En Francia se recurrió a la frase *Voulez-vous vous faire remarquer?* (¿Quiere Vd. hacerse notar?). Su influjo en los sujetos del experimento era algo menor. Contrariamente a los noruegos, casi la mitad de los franceses refunfuñaba contra esta crítica. (Por lo demás, en un experimento de control realizado por Milgram con cuarenta obreros noruegos descubrió que su comportamiento era muy similar al de los estudiantes.)

Lo que teme, pues, en el fondo el hombre que, en contra de su propio y leal saber, se asemeja al grupo, es incurrir en represalias verbales, que le echen en cara querer ser mejor, más instruido, más agudo observador que el resto del grupo. Con otras palabras: quiere evitar la expresión de una envidia a la que le han dado pie sus especiales cualidades, su individualidad, su autonomía.

Queda una pregunta: el sujeto del experimento que ha sido inducido a error, ¿hace suya la opinión del grupo porque le molesta o le avergüenza tener que confesar que ha hecho una observación falsa, o está más bien persuadido de la exactitud de su propia observación y lo único que teme es pasar por mejor observador? Las represalias verbales utilizadas en el experimento de Milgram y su repercusión insinúan más bien la segunda respuesta. Si la persona era empujada a negar sus propias observaciones con llamadas de atención como: «¡Hombre! ¡Abre bien los ojos (o los oídos)!», «¡No te duermas!», podría aceptarse la presencia de un factor de vergüenza. Por lo demás, apenas si es posible una separación estricta de los

dos motivos, porque con mucha frecuencia el grupo intenta empujar al conformismo a un individuo —cuya superioridad, en el fondo, teme— mediante el recurso de mostrar poco aprecio por sus juicios frente al propio y superior saber del grupo.

Milgram sospecha que se da una estrecha relación entre la gran tendencia al conformismo manifestada por los noruegos en el experimento de perceptibilidad psicológica y su tranquila aceptación de medidas sociopolíticas extremadamente restrictivas «en interés del bien común».

«Descubrí una sociedad noruega estrechamente unida y agrupada. Los noruegos tienen un profundo sentimiento de solidaridad de grupo y dedican mucha atención a las necesidades y los intereses de su medio ambiente social. Este sentido de la responsabilidad social se expresa en las gigantescas instituciones estatales para el bienestar común... Se pagan de buen grado los fuertes impuestos necesarios para estas obras. No nos causaría, pues, ninguna extrañeza que este tipo de sentimiento social de solidaria pertenencia al grupo se diera la mano con un alto grado de conformismo.»

Para hablar con mayor propiedad, habría que decir: Cuanto más acusado y extendido se halla en una sociedad el temor a la envidia de los demás, tanto más fácilmente se dejará inducir esta sociedad por los políticos a buscar refugio en un Estado benefactor igualitario, sobre todo cuando se discute muy pocas veces en público acerca del problema de la envidia.

La mutua y espontánea vigilancia que los hombres ejercitan entre sí, el control social, tiene tanta eficacia gracias al factor de la envidia. Si fuéramos totalmente incapaces de envidia y —lo que es aún más importante— si estuviéramos plenamente convencidos de que nuestro comportamiento no provocaría la envidia de nadie, no se llegaría nunca a la mutua y precavida comprobación de la variable de tolerancia social —constante proceso social— en la que se apoya la normativa de la convivencia en la sociedad.

Sin envidia no existirían los grandes cuadros o formaciones sociales. El proceso intencional contenido en este concepto, compuesto a su vez de procesos emocionales parciales —probablemente también endocrínicos— de la psicología de la perceptibilidad y de actos mentales de tipo racional, es un elemento constitutivo de la existencia

social, al que, por otra parte, se procura —con un afán que corre parejo con su importancia— mantener oculto, reprimido o minusvalorado. Otras parecidas negaciones o represiones de un sistema instintivo similar, pero aún mucho más necesario, ha sido el del instinto sexual, que ha comenzado a discutirse abiertamente y a exponerse en público desde principios del siglo XX. No es nada infrecuente que se declare caso singular, inhabitual, y que, por tanto, se hable poco de él, un factor de comportamiento que en realidad es esencial para nuestra existencia.

El peligro, casi siempre presente, de despertar envidias en el contacto interhumano, debido a cualquier discrepancia respecto del estándar medio de vida, no posee tan sólo esta función, necesaria en sí, sino que siempre actúa, además, como límite de la variabilidad de las muestras de conducta y de las organizaciones sociales.

La presencia de la envidia —muchas veces sólo latente o potencial— de los otros en nuestra conciencia o subconsciencia actúa como un campo de fuerzas: nuestra conducta, socialmente relevante o al menos socialmente visible (es decir, perceptible no sólo para nosotros mismos), se mantiene estable dentro de ciertos cauces; no es posible permanecer caprichosamente alejado del centro. Dado que todos los miembros de un grupo o de una sociedad se encuentran más o menos igualmente enfrentados con esta inhibición, todos nos hallamos en jaque y no podemos manifestar en nuestro comportamiento innovaciones caprichosas. En mi opinión, este planteamiento del problema es mucho más acertado que el usual, según el cual nos hallamos en todo momento tan arrastrados por el deseo de captar la benevolencia o la aceptación de los demás que nos comportamos según un patrón conformista. Con mucha frecuencia, nos hallamos conformes, aun cuando no nos importe, o no debiera importarnos demasiado, la simpatía de los demás. Sólo tememos sus acciones u omisiones en el caso de que hayamos despertado su envidia.

Individuo y grupo

El hecho de que la moderna psicología social proclame por doquier el motivo de la «voluntad de inclusión» y de la «voluntad de estar como se quiera», allí donde se esperaría en realidad el motivo de la

evitación de la envidia, constituye ya de por sí un síntoma de un proceso de represión.

Los sociólogos, especialmente los norteamericanos, han analizado en numerosos estudios el fenómeno repetidamente observable de la conformidad de grupo. Los miembros de un grupo, como grupo parcial o como individuos aislados, exigen de cada uno de los otros miembros, sobre todo de los recién admitidos, ciertas conformidades. «Se» quiere igualdad, adaptación. «Se» castiga el inconformismo. Ahora bien, en estos estudios nunca se plantea la pregunta de cómo llega a producirse esta tendencia, por qué se exige de cada individuo una conducta conformista, incluso en campos que no tienen nada o casi nada que ver con la función propia del grupo. Especialmente llamativas e inexplicadas son, en este punto, aquellas influencias ejercidas por unos miembros sobre otros (por unos miembros generalmente considerados como los portavoces o representantes del grupo), en casos en que las normas a seguir no son personalmente consideradas por nadie como adecuadas, prácticas ni loables. Cuanto más desagradable y hasta cuanto más irracional y embarazosa es la norma que, por las razones que fueren (acaso porque las autoridades de vigilancia les conceden desusado interés), deben mantener los miembros en la práctica, tanto más despiadadamente se vigilan los unos a los otros en este aspecto. ¿Por qué?

¿Puede un hombre, en cualquier cultura y forma social, vivir hasta tal punto como individuo —con frecuencia acaso inconscientemente— que rechace en su interior todo tipo de asociación a un grupo? El hombre siente que, en virtud de esta asociación, se le priva de un valor, es decir, precisamente de su individualidad. Para poder ganarse el sustento, para poder recibir una adecuada formación, etc., no tiene otro remedio que insertarse en un grupo. Pero mediante su inserción en el grupo se siente disminuido en algo (incluso en el caso de que se haya incorporado al grupo por considerarlo el mejor, en comparación con los restantes). Lo que ha perdido por la inserción en el grupo —una parte de su individualidad— sólo puede, en el mejor de los casos, volver a recuperarlo, o al menos hacer más soportable la pérdida, si participa activamente en la desindividualización de los otros miembros.

El gozo por la pena del recién venido que todavía ha de fundirse con el grupo, la alegría por las sanciones que se le aplican al miembro no conformista, es lo que convierte automáticamente a cada miembro en perro vigilante y látigo de disciplina. El tipo de grupo no tiene aquí la menor importancia. Puede ser una fracción política en el Parlamento, una clase de la escuela, un internado, un destacamento de reclutas, un grupo de oficinistas, un equipo de trabajo dentro de una empresa, un grupo de la misma edad en un pueblo primitivo, una sección de prisioneros o sencillamente el conjunto de hermanos en el seno de una familia.

En contra de lo que afirman algunas teorías sociales, acaso el individuo no viva la experiencia de pertenencia al grupo como una plenitud, sino como una disminución de su ser humano. En tal caso, la pertenencia al grupo sería para los hombres un compromiso con su ser real, no la coronación de su existencia, sino su limitación. Una limitación que es casi siempre inevitable para quien tiene unas metas determinadas, por ejemplo la seguridad económica, la aceptación de sus hijos en la comunidad, etc. Pero en lo más profundo se encuentra claramente, incluso en los hombres de «tendencias sociales», un residuo de testaruda y orgullosa individualidad como núcleo de su ser humano, que se llena de gozo por el mal ajeno cuando puede contribuir a que también otros pierdan su individualidad, haciéndoles pasar aquella misma dolorosa experiencia que él mismo tuvo que vivir.

Poder e igualación

A partir de aquí llegamos a una hipótesis sobre el proceso de control social que puede ser decisiva a la hora de establecer una nueva posición del poder. Nuestro libro no se ocupa, desde luego, de las formas de dominio, del poder y de la violencia. En todo caso, la sociología del poder y del dominio debería tener en cuenta el factor de la envidia cuando se observa que algunos de los que se someten al poder desean que otros —que todavía han logrado substraerse a este influjo— se sometan también, para ser todos iguales. Fenómenos como el Estado totalitario, la moderna dictadura, sólo se entienden a medias en la sociología si se pasan por alto las relaciones sociales entre los ya igualados y los todavía inconformistas. He aquí un caso típico:

Ha surgido un nuevo centro de poder. Puede tratarse de un mero cambio o de una usurpación, de un partido que ha accedido al poder por un camino legítimo o ilegítimo, de un nuevo director de sección de una obra o del oficial de una unidad. Se ha modificado el anterior vacío de poder o bien ha surgido un nuevo equilibrio en la relación de poderes. Existe un nuevo centro de poder —un grupo o una persona aislada y concreta— que intenta extenderse y afirmarse procurando someter a su dominio a las personas y grupos que aún no se le han entregado. En esta fase ocurre que algunas personas o grupos han caído ya bajo el yugo del nuevo dueño, sea por cobardía, por afán de lucro, por estupidez o por auténtico y convencido entusiasmo. Estos hombres, ya sometidos al nuevo poder, no se contentan con la igualdad vigente entre los de su grupo, sino que, casi siempre, desarrollan una acusada hostilidad frente a los que, situados a distancia, miran con escepticismo al nuevo poder y se atreven a mantenerse a la expectativa.

Esta actitud, contemplada desde la perspectiva de otro sistema de valores, puede ser digna de alabanza. Pero vista desde el sistema afectado, podría ser tachada de indecisa subversión. Por ejemplo, cuando —como en la novela de Herman Wouk *Caine Mutiny* (*El motín del Caine*)— una parte de la marinería y de la oficialidad del pequeño buque de guerra no aceptan de antemano al nuevo capitán y lo sabotean. Surge entonces una nueva tensión, la hostilidad entre conformistas y no conformistas, que se inicia generalmente por los primeros. ¿Por qué?

El que contra su voluntad, por comodidad o cobardía, se ha adaptado ya, se irrita ante el valor que demuestran los demás, ante la libertad de que disfrutan. Quien se ha inscrito en las filas del nuevo caudillo, sea por cálculo o por auténtico entusiasmo, se siente amenazado, él y el grupo de poder que ha elegido, por aquellos que evidentemente han preferido y han considerado políticamente posible mantenerse a distancia. Los que se encuentran en la periferia del centro del poder, carentes muchas veces de la facultad de ejercer una auténtica autoridad, comienzan ahora a presionar sobre otros hombres, en el espacio de sus reducidos contactos sociales, en el marco de grupos locales o en el círculo de las relaciones empresariales o vecinales, con la finalidad de moverlos hacia la igualación.

Se dan diversas situaciones sociales bien conocidas, en las que se refleja con claridad esta ambivalencia. Un pequeño grupo de trabajo, por ejemplo una sección en una universidad o en una empresa, o una pequeña unidad de tropa, quiere conseguir, naturalmente, como tal grupo, prestigio, reconocimiento y estímulo entre los grupos e instituciones restantes. De ahí que cualquier distinción, cualquier aportación especial de un miembro del grupo revista interés para todos los demás. Si el grupo en cuestión es tan afortunado que le nombran como presidente (o ellos mismos eligen) a un hombre dotado de especiales características, completamente seguro de su propio valer y al que, en todo caso, por devoción a su *rol* de jefe, se le atribuyen todos los logros de los componentes del grupo, este *primus inter pares* puede, por regla general, hacer todo cuanto está a su alcance para garantizar a cada uno de los miembros del grupo plena posibilidad de expansión. Pero la experiencia demuestra que incluso en estas condiciones ideales cada uno de los miembros del grupo se mantiene, por lo regular, y muchas veces con temor, cuidadosamente dentro de unos ciertos límites. Nadie quiere destacar demasiado, si la contribución que se le asigna no es recompensada, dentro de un plazo razonable, por la mayoría de los otros, al menos mediante la adquisición de prestigio o algo por el estilo. Todo el que ve y tiene una oportunidad de avanzar y conseguir un éxito que, por el momento, sólo él puede conseguir, sabe bien que dicho éxito redundaría también en prestigio de todo el grupo y que nadie se atrevería a criticarle, por lo menos oficialmente y de forma abierta. Pero, en secreto, teme los numerosos y pequeños actos de sabotaje que sus compañeros o colegas pueden perpetrar, por envidia, acaso a veces inconsciente, cuando obtiene algún éxito mayor o lo obtiene antes que sus compañeros, que se comparan con él constantemente.

La envidia en la sociología del conflicto

El sociólogo Dahrendorf³ elige —totalmente en el sentido de Schopenhauer— la palabra «envidia» cuando quiere explicar por qué el destacado publicista y sociólogo norteamericano C. Wright

³ R. Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Munich 1963, p. 188; el mismo, *Cesellschaft und Freiheit*, Munich 1963, pp. 197-235.

Mills fue acusado de hereje sin piedad, incluso por aquellos mismos que compartían sus convicciones políticas. «Pero de estas líneas se desprende algo más. Trasluce la intensa mezcla de irritación, odio y envidia que es característica del *establishment* frente a los secesionistas triunfadores.»

Ahora bien, si lo que se intenta es establecer una teoría fundamental del conflicto social, a Dahrendorf le falta un paso para llegar al concepto exacto de envidia. La sociología del conflicto de George Simmel contiene ya una detallada fenomenología de la envidia de fascinante penetración. Poco tiempo después, este problema era abordado también a fondo por Max Scheler. En su artículo sobre los elementos de una teoría del conflicto social, Dahrendorf pudo dedicar a este problema casi 40 páginas, sin utilizar ni una sola vez la palabra envidia.

Comencemos por aclarar que ya la misma palabra o concepto de 'conflicto' no es, en parte, sino un enmascaramiento del fenómeno de la envidia. Si pretendo considerar como conflicto todo lo que hay de malo entre los hombres, empiezo por presuponer una relación, un mutuo conocimiento, un mutuo despojamiento, etc. Ahora bien, el envidioso puede sabotear al envidiado también cuando este último no tiene la menor idea de la presencia del primero, cuando el conflicto propiamente dicho sólo existe en la imaginación del envidioso o acaso ni siquiera existe. En nuestros oídos, tan sensibilizados para todo lo que es social, el conflicto suena de alguna manera como más refinado, más democrático y legítimo que la antigua y dura pero inequívoca palabra «envidia». Si contemplo a dos hombres (o dos grupos) afectados por un conflicto, no necesito establecer quién de los dos es inferior. Pero si hablo de envidia debo adjudicar a uno de los adversarios la creencia de que, de hecho, él se halla peor situado, está menos cultivado o menos favorecido o disfruta de menor prestigio.

En Dahrendorf y en otros autores la envidia llega incluso a desaparecer del campo de visión, porque las «situaciones conflictivas» se etiquetan bajo conceptos mucho más abstractos —a pesar de que es innegable en ellos la motivación de una de las partes menos favorecida—, de suerte que el concepto de envidia apenas si es ya visible para la mayoría de los hombres. Así, por ejemplo, se dice:

«Todas las restantes desigualdades de rango, que pueden aparecer como inmediato punto de partida estructural o como objeto de conflictos —diversos niveles de prestigio o de ingresos, desigual reparto de la riqueza, de la propiedad, de la educación, etc.— son sólo derivaciones y formas particulares de la desigualdad general en el reparto del poder legítimo.»

Tengo muchas dudas sobre la exactitud del concepto de «conflicto» en frases como la siguiente:

«La desigualdad de rango del 'partido' en el conjunto de los conflictos sociales puede significar diversas cosas: Aquí puede referirse a la desigualdad de los ingresos o del prestigio...: el conflicto entre los que ganan más de 500 marcos y los que ganan menos, el conflicto entre los especialistas del ramo de las artes gráficas, que gozan de gran prestigio, y los mineros, menos considerados...»

Entre los mencionados grupos profesionales y salariales apenas si pueden darse, en realidad, auténticos conflictos. A lo sumo, éstos se dan entre los trabajadores de una misma industria con diferencias salariales suscitadoras de envidia, tal como ha ocurrido, por ejemplo, en Inglaterra, donde los conductores de trenes fueron a la huelga porque los trabajadores del ferrocarril de rango inferior tenían salarios iguales a los suyos. Para los «roces» antes mencionados, para ese «chocar con otro», que sólo puede producirse en la conciencia de cada uno, la única palabra adecuada es la de «envidia».

Acaso la sustitución de la envidia por el fenómeno y el concepto de conflicto pueda explicarse, en parte, por la predilección de los sociólogos por los procesos observables desde el exterior. La envidia es un proceso silencioso y oculto, con frecuencia indemostrable. El conflicto es acción, actividad social. Una realidad intermedia, que abarca la envidia y el conflicto, podría ser la de «tensión». El hecho de prestar una atención predominante al conflicto y a las situaciones conflictivas desemboca en el olvido o la poca atención prestada a otros numerosos procesos y fenómenos del contacto interhumano y de la sociedad, que pueden explicarse mediante la envidia y no mediante el conflicto. En efecto, la envidia puede repercutir tanto en el envidioso como en el envidiado que reacciona ante el envidioso, sin que por otra parte se den indicios o síntomas de conflicto.

Evidentemente, los motivos de la envidia pueden desembocar, tanto en el individuo concreto como en los grupos, en acciones y actitudes que se incluyen con toda razón en la sociología del conflicto. Pero no es lícito —aunque por desgracia así ocurre con frecuencia— confundir el conflicto o la agresión con la envidia, para acabar, al fin, por investigar tan sólo el conflicto, como si éste, y no la envidia, fuera el fenómeno auténtico.

La sociología del conflicto pasa por alto que no es necesario que entre el envidioso y el envidiado se den motivos o posibilidades reales de conflicto. Otra cosa son los celos. Ocurre a menudo que cuando el envidioso no puede hallar el modo de provocar un conflicto con el envidiado, se agudiza e incrementa aún más la envidia. Es decir, la ausencia de conflicto puede estimular el sentimiento de envidia.

Conflictos sin envidia

Pueden darse también —aunque muy raras veces— conflictos auténticos entre hombres y grupos que no tengan nada o casi nada que ver con el sentimiento de la envidia. (Con todo, si se tratara de prioridades, la envidia estará siempre presente.) Cuando, por ejemplo, dos adversarios, que se profesan alta y mutua estima, difieren sobre la ley que deben seguir, pueden incurrir en una situación conflictiva sin que la envidia desempeñe aquí ningún papel.

Tanto la historia como la literatura amena nos hablan de casos en los que amigos íntimos, o en todo caso grandes personalidades, ninguna de las cuales era capaz de sentir envidia por la otra, se convirtieron en acérrimos adversarios y se enfrentaron en conflictos devastadores, porque los unos se atenían a leyes morales universales mientras que los otros seguían leyes positivas más concretas. La decisión según la cual, basado en mi propia experiencia y de acuerdo con mi propio juicio, sigo en mi existencia la ley justa y la norma adecuada no tiene por qué estar necesariamente vinculada en mí con la envidia hacia mi adversario, ni tiene tampoco por qué desencadenar la envidia de mi opositor hacia mí. Esta envidia podría surgir, tal vez, una vez finalizado o conciliado el conflicto, si el derrotado se viera obligado a reconocer que, por las razones que fueren, había

seguido la ley falsa (entendida no sólo desde la perspectiva pragmática, sino conocida como tal, es decir, como ley falsa, en virtud de los nuevos conocimientos adquiridos). Podría entonces abrirse paso una irritación profunda, un resentimiento, una envidia hacia el vencedor: ¿por qué no tuve la suficiente experiencia o el talento necesario para ver de inmediato que mi elección de valores era objetivamente falsa?

Pero mientras los adversarios, inmersos en una situación conflictiva, creen sin dudas ni vacilaciones en la validez absoluta, o al menos predominante, de la ley que siguen, todo el conflicto puede desarrollarse dentro de un espacio *libre de envidia*.

Incluso cuando los dos adversarios han aceptado voluntariamente las mismas reglas de juego, por ejemplo en competiciones deportivas, en la competencia económica, etc., pueden verse los competidores libres de sentimientos de envidia mientras se desarrolla el conflicto, es decir, mientras no se sabe cuál de los dos contendientes se alzarán con la victoria.

Ambivalencia sociológica

El sociólogo norteamericano Robert K. Merton⁴ publicó el año 1963 un estudio sobre «ambivalencia sociológica», fruto de un esfuerzo en torno a nuevos conceptos, que está indudablemente relacionado con los problemas de la envidia, aunque sin acabar de perfilarlos con nitidez. Merton habla de ambivalencia de las relaciones entre maestros y discípulos —dada ya de antemano por la estructura social— cuando no existe para los discípulos que han acabado los estudios una posición cuyo valor sea equiparable al del puesto del maestro. Más adelante analiza Merton el «sentimiento de hostilidad» que una sociedad parece alimentar frente a aquellos de sus miembros que siguen profesiones liberales, aunque la sociedad las nece-

⁴ R.K. Merton y E. Barber, «Sociological Ambivalence», en *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change. Essays in Honor of P.A. Sorokin*, dirigido por E.A. Tiryakian, Londres 1963, p. 92ss, 95, 106ss; R. Dahrendorf *Bildung ist Bürgerrecht*, Hamburgo 1965, p. 70ss. Dahrendorf se refiere al libro de J. Hitpass, *Einstellungen der Industriearbeiterschaft zu höherer Bildung. Eine Motivuntersuchung*, 1965, del que proceden las frases de los trabajadores aducidas en nuestro texto.

site. Merton recurre aquí al concepto —acuñado en 1910 por Eugen Beuler— de ambivalencia y rehúsa utilizar el mucho más sencillo y primario de envidia.

Más sorprendente aún es el hecho de que cuando en las investigaciones actuales se pregunta a los obreros por qué no procuran enviar sus hijos a escuelas superiores, en las respuestas de los interrogados figura literalmente la expresión de «miedo a la envidia o a la alegría del mal ajeno de los vecinos», que los sociólogos encubren elegantemente bajo frases tales como «distancia afectiva» o «tradicionalismo apoyado en controles sociales». En las encuestas aparecen afirmaciones como: «Vivimos en un barrio obrero, nuestros vecinos nos miran como a unos engraidos y sólo esperan que el niño fracase.» «Mi media naranja me ha dicho: ¡Mira, hay que caminar con los pies en el suelo! Nos tienen por orgullosos y sólo esperan que el chico se quede en la estacada.» «Nos dicen: ¡Esos capitalistas!»

Es muy probable que la sociología actual olvide con tanta facilidad el fenómeno de la envidia, que es un sentimiento que surge primariamente en el agresor, debido a que su centro de interés se sitúa en las interacciones, en las relaciones sociales mutuas. Quien se preocupa en primera línea por los contactos sociales y los procesos de intercambio olvida fácilmente la actitud del que se sienta en un rincón y mira lleno de envidia y resentimiento a aquellos con los que no puede entablar un contacto social. Olvidamos también, llevados del gozo de nuestras poderosas y regulares interacciones sociales, que tales interacciones pueden darse entre personas algunas de las cuales sienten profunda envidia por las otras.

Tal como se desprende de diferentes relatos criminales de la crónica negra, la envidia puede ser una actitud tan perfectamente oculta y enmascarada que la víctima la descubre en el amigo, el mayordomo, el colega, el ama de casa o el pariente cuando ya es demasiado tarde. Shakespeare ha descrito uno de estos casos en la figura de Yago de *Otelo*. En general, debe admitirse que la envidia es en parte consecuencia de la proximidad social. Pero esta proximidad puede suplirse con el recuerdo o con la capacidad imaginativa. El desterrado a una isla o a provincias, o el encarcelado, pinta con vivos colores la suerte que le ha caído, mientras que otros hombres —conocidos o desconocidos para él— disfrutan y viven entre

tanto. Recuérdese la figura del conde de Montecristo, que, encerrado en su mazmorra, envidiaba a otras personas con las que no tenía ninguna relación social.

La envidia según Georg Simmel

En el capítulo IV de su *Soziologie*, dedicado a la huelga, investiga Georg Simmel⁵ el fenómeno de la envidia, que, según él, debe distinguirse de los conceptos de odio, celos y ojeriza o malevolencia sociales. Como tantos otros autores, Simmel comienza, ya de entrada, por enredarse en la terminología.

«Se da, en fin, un hecho, al parecer totalmente individual, pero que en realidad tiene una gran importancia sociológica, que puede combinar la más extremada vehemencia de la excitación antagónica con la más estrecha convivencia: los celos. El lenguaje común no utiliza este concepto con total precisión y muchas veces le confunde con el de envidia.»

Como ya hemos visto, Simmel minusvalora aquí la precisión del alemán (y del inglés, francés y español). Los grandes diccionarios ya publicados en su tiempo le hubieran podido suministrar abundante información. Simmel continúa: «Estos dos afectos tienen indudablemente una gran importancia para la configuración de las relaciones humanas. En ambos casos se trata de un valor cuya consecución o conservación nos viene dificultada real o simbólicamente por la presencia de un tercero. Cuando se trata de conseguir algo, hablamos de envidia; cuando de conservarlo, empleamos la palabra celos; aquí, naturalmente, la distribución de las palabras definidoras carece en sí de importancia y sólo interesa en orden a distinguir y precisar los procesos psico-sociológicos.»

No podemos aceptar sin crítica estas afirmaciones de Simmel. El uso de las palabras no es —como ya se ha indicado en la sección dedicada a la envidia en el lenguaje— accidental o caprichoso; la sabiduría de los refranes y proverbios, así como la literatura de las diversas culturas, han establecido a lo largo de los siglos un orden

⁵ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Munich y Leipzig, 2.^a ed., 1922, pp. 210-211.

y diferenciación y un saber muy precisos acerca de los conceptos de envidia y celos, de modo que debemos atenernos a una terminología ya formada. En lo esencial, también Simmel se mantiene fiel a la tradición.

«Es peculiar de la persona calificada de celosa creer que tiene auténticos derechos sobre aquella posesión, mientras que el envidioso no se preocupa por los derechos, sino sólo por la apetencia de lo que se le niega; a él le es indiferente que se le niegue aquel bien *porque* lo posee un tercero o que la pérdida o la renuncia por parte de este tercero tampoco le sirva a él (el envidioso) de provecho.»

¿Celos o envidia?

Quisiera precisar la definición de Simmel, en el sentido de que la palabra «celos» debe reservarse para aquellos valores sobre los que se tiene una legítima pretensión, aun cuando la persona celosa se equivoque subjetivamente cuando piensa que se le niega aquel valor: el niño tiene indudablemente, en el seno de la familia, la legítima pretensión —que no tiene que demostrar— a los bienes, ayuda y amor de los padres. Pero pueden atormentarle los celos de sus hermanos también con *sólo pensar* que no recibe lo suficiente. Y a la inversa, el marido a quien la esposa le es infiel tiene la absoluta y legítima pretensión a su cariño, incluso cuando, objetivamente considerado, la esposa siente un auténtico desvío respecto de él. Simmel ha visto las cosas en su exacta dimensión —como ya sabemos— cuando en una frase adicional declara que algunas veces el envidioso no quiere en modo alguno tener o disfrutar el valor envidiado, sino que sencillamente se le hace insoportable que lo disfrute otro. Se pone enfermo de sólo pensar en el yate privado de alguien, aunque por su parte jamás ha querido poner los pies en un barco.

Simmel aclara aún más su pensamiento: «Los celos... quedan internamente definidos y marcados por el hecho de que se nos priva de una posesión *porque* ya está en manos de otro y al quitársela a éste pasaría a nuestro poder. Los sentimientos del envidioso giran más bien en torno a la posesión, los del celoso en torno al poseedor. Se puede envidiar la fama de otro, incluso en el caso de que no se tenga la más mínima pretensión a esta fama. En cambio, se tienen

celos cuando se opina que uno merece esta fama tanto o más que aquél. Lo que amarga y corroe a los celosos es una cierta ficción del sentimiento —por muy injustificada y aun insensata que pueda ser— según la cual el que goza de la fama se le ha como anticipado y le ha privado de la fama.

Para seguir con el ejemplo de la fama, quisiera hacer también aquí una distinción: si sólo existe un premio supremo de literatura, el poeta que no lo ha conseguido puede sentir celos del que obtuvo el premio. Pero el químico que, en contra de lo esperado, no ha recibido el Premio Nobel en reconocimiento de sus descubrimientos, sólo puede envidiar, pero no tener celos, de su colega, el médico que consiguió la distinción. Es decir, para los celos es necesario que se dé una auténtica competencia; pero cuando es o hubiera sido realmente posible una paralela obtención del premio ambicionado, sólo puede tratarse de envidia.

Para concluir, afirma Simmel que los celos son una «sensación de un tipo y una fuerza tan específicos que —fuera cual fuere la excepcional combinación anímica de que han surgido— completa interiormente la situación típica». Esta observación es muy importante, y tiene aplicación también a la envidia. También el envidioso completará, con mucha frecuencia, internamente, es decir, con el poder de la imaginación, una situación real, de tal suerte que nunca le falte razón para tener envidia.

El crimen por envidia

Como ya hemos insinuado, la protección de la persona física frente a la envidia y la agresión de los corporalmente menos favorecidos es también una tarea de la propiedad personal. Una sociedad en la que todos sus miembros poseyeran lo mismo —fuera mucho o poco, que esto tendría en definitiva poca importancia— o en la que todos lo recibieran todo y por un igual del Estado, no sería ya por eso una idílica sociedad libre de envidias, sino un infierno, en el que nadie tendría segura la propia piel. Incluso en la sociedad actual se cometen no pocas veces crímenes por envidia cuyo motivo es, en última instancia, alguna excelencia corporal.

El año 1964, y al final de un partido, un insignificante obrero eventual asesinó con su automóvil, en una acera de la ciudad de Nueva York, y en presencia de sus padres y amigos, al héroe del encuentro deportivo que acababa de disputarse. El asesino, que no tenía el más mínimo interés por el equipo vencido, declaró que le resultaba insoportable la aureola que rodeaba al bien parecido deportista asesinado.⁶

En 1953, una vieja solterona de Munich sacó a pasear, en un cochecito de niños, al bebé de su amiga. De pronto, arrojó el cochecito, con el niño dentro, al río Isar. Las investigaciones llevadas a cabo, en las que tomó parte, como perito consultor, Ernst Kretschmer, pusieron en claro que la acusada se había dejado arrastrar por un súbito arrebató de envidia ante la felicidad de su amiga, simbolizada en el niño.

El mes de mayo del año 1959 los diarios norteamericanos reprodujeron una información procedente de Swannanoa, en Carolina del Norte, bajo los siguientes titulares: «Estudiante asesinada a hachazos y mutilada por envidia.» Según el informe de la United Press Intercontinental, el 21 de mayo de 1959 ocurrieron los siguientes hechos: Rose Watterson, guapa estudiante de 20 años de edad, fue mortalmente herida, mientras dormía en su cuarto del Warren Wilson College, por cuatro hachazos que iban desde el ojo izquierdo hasta la garganta. El asesinato fue perpetrado por su compañera de habitación Patricia Dennis. Los periódicos publicaron fotografías de las dos muchachas. Rose había sido indudablemente una joven bonita, aunque su belleza no llegaba a lo excepcional, mientras que Patricia casi podría pasar por el ejemplar perfecto del tipo pícnico; ya en las fotografías anteriores al crimen, su mirada reflejaba hostilidad. Desde sus primeras declaraciones confesó que el motivo de su acción habían sido los celos y la envidia hacia la más hermosa alumna del colegio.

En agosto de 1959 fue ejecutado en San Quintín, California, Stephen Nash, de 36 años de edad.⁷ El acusado tuvo que pasar los

⁶ «Youth is Accused of Killing City College Star With Car», en *The New York Times*, 16 diciembre 1963.

⁷ Informe de la Associated-Press, de San Quintín, California, de 21 de agosto de 1959.

dos últimos años de su vida recluido en una celda individual, porque sus compañeros de cárcel no soportaban sus constantes jactancias sobre el asesinato de once personas, entre ellas varios niños. Nash, que había rechazado toda clase de auxilios espirituales antes de su ejecución, gozaba visiblemente durante el juicio con la minuciosa descripción del modo que tenía para rematar a sus víctimas. Cuando el juez, al hacer pública la sentencia, añadió la observación: «Es Vd. la peor persona que jamás ha pasado ante este tribunal», Nash se echó a reír. Según sus propias confesiones, inició la serie de sus asesinatos por la siguiente razón: «No recibí nunca más que los despojos de la vida, y cuando ya ni siquiera esto pude obtener, empecé a tomar algo de la vida de los demás.» El psiquiatra del tribunal declaró que Nash era una persona responsable de sus actos. Ya en los años 1948 y 1955 el acusado había sido sometido a inspección psiquiátrica, debido a los numerosos castigos preventivos que hubo que imponerle, pero siempre fue declarado sujeto no peligroso para la sociedad.

Aun cuando el informe de la Comisión Warren sólo alude a ello como hipótesis, las cartas y declaraciones del asesino del presidente John F. Kennedy apenas dejan dudas sobre el hecho de que uno de los motivos capitales que movían a Lee Harvey Oswald⁸ era la envidia que experimentaba ante personas felices y triunfantes, cuya más alta expresión se hallaba encarnada en aquel joven presidente, tan excepcionalmente favorecido por la fortuna. Si, en la medida en que lo permiten los materiales biográficos publicados, nos adentramos en el espíritu de Oswald, surge de inmediato la sospecha de que un presidente algo más viejo y algo menos brillante, con una esposa no tan atractiva y sin el moderno estilo de vida de un soberano que es casi diariamente celebrado por la prensa y la televisión, habría estado a salvo frente al punto de mira del fusil de Oswald. Fueron bastan-

⁸ Por ejemplo, «The Marxist Marine», en *Newsweek*, 2 de diciembre de 1963. En la p. 23 se lee, respecto de Oswald: «As the diabolical psychologist in Richard Condon's 'The Manchurian Candidate' says: ... 'The resenters those men with cancer of the psyche, make the great assassins'...» También Harold D. Lasswell, en el prólogo a la nueva edición del estudio de Svend Ranulf sobre la indignación moral y la psicología de la clase media, alude a la posibilidad de explicar el asesinato del presidente Kennedy como un crimen provocado por la envidia. S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Nueva York 1964, p. XIII.

tes los comentarios de la prensa que parecían aceptar esta explicación, aunque evitando cuidadosamente el empleo de la palabra «envidia». Así, cuando se escribió: Kennedy fue la víctima de Oswald porque el joven príncipe de la Casa Blanca era y tenía todo cuando el eterno fracasado Oswald nunca sería ni tendría.

El 15 de marzo del año 1960 podía leerse en los periódicos norteamericanos la siguiente noticia, proporcionada por la Associated Press y procedente de Victorville, California: «Envidioso por la posesión de la mujer, declara el joven asesino de la barra de hierro».⁹ David Marz, de 17 años de edad, hijo de un empleado de un establecimiento de limpieza, mató a la madre de uno de sus compañeros de colegio. Ante las autoridades declaró que el motivo de su criminal acción fue la prosperidad de aquella familia. David había sido invitado repetidas veces a la piscina privada (cosa nada excepcional en California) de la familia y cada vez sentía mayor envidia, porque, como declaró ante el juez instructor, la familia Hodge tenía muchas cosas que en su propia familia nunca podría conseguir. Hasta aquella fecha, David nunca había tenido nada que ver con la policía.

El año 1963 un chico de color de Georgia (Estados Unidos) de 17 años de edad, mató a tiros a un compañero de colegio. El motivo que adujo fueron los celos, por haber sido elegido el asesinado presidente de la clase. Ya antes, el asesino había destrozado por envidia los carteles de propaganda de su víctima.¹⁰

En la primavera de 1957, un estudiante de música griego asesinó a un turco, también estudiante de música, en las cercanías de Detmold. Un periodista escribió sobre este caso: «¿Cuál fue el motivo? Los criminalistas tanteaban en las tinieblas, hasta que las investigaciones sacaron a la luz los siguientes hechos: los dos jóvenes recibían lecciones de canto en la Academia de Música de Detmold. El asesinado estaba mejor dotado y conseguía mayores éxitos. Además, en el aspecto social el turco desempeñaba un papel más destacado.»¹¹

⁹ «Jealous of Woman's wealth, Boy says in Iron-Rod Killing», en *The Atlanta Journal*, 15 de marzo de 1960, p. 19.

¹⁰ *The Atlanta Journal*, 28 de octubre de 1963.

¹¹ G. Zoeller, «Scotland Yard in Wiesbaden», en *Rheinischer Merkur*, 18 de marzo de 1960, p. 24.

Las literaturas populares de las más diversas culturas describen repetidas veces el tipo de asesino por envidia, cuyas motivaciones no pueden confundirse con las del ladrón. Así, por ejemplo, entre los isleños de los mares del Sur, una de las cosas que más intenso sentimiento de envidia provocan entre los miembros de una embarcación que emprende una larga travesía con fines comerciales es el éxito conseguido por uno de los participantes en sus transacciones económicas. El destino le reserva con frecuencia el veneno o los conjuros funestos. Es preciso insistir en que no hay prueba alguna de que haya existido nunca en las comunidades más íntimas, en las simplicísimas formas de sociedad de los pueblos primitivos, aquel hermoso espíritu colectivista, sin envidias y sin propiedades privadas, que se han inventado algunos utopistas sociólogos occidentales.¹²

La más pura expresión existencial de la envidia surge cuando, con ocasión de una catástrofe, un grupo de hombres, que ha conseguido hacerse con alguno de los medios de salvamento, llevado de la envidia por la suerte acaso mejor de otros grupos, intenta destruir las alternativas de fuga o de salvación de dichos grupos. En su libro *The Boat*¹³ narra Walter Gibson los sucesos ocurridos cuando el vapor holandés *Rooseboom* fue torpedeado y hundido en pleno Océano Índico, durante la II Guerra Mundial, cuando transportaba 500 evacuados de Malasia. Gibson, que fue uno de los 135 supervivientes, cuenta cómo en uno de los botes salvavidas, cinco soldados, organizados en banda de asesinos, mataron una noche y arrojaron por la borda a 20 naufragos, y cómo otros que, atenazados por el hambre y la sed, decidieron saltar por la borda con la intención de salvarse a nado, parecían envidiar la suerte de aquellos que preferían seguir en el bote, porque todavía les quedaba aquella oportunidad de salvación a que ellos mismos renunciaban. En consecuencia, intentaron arrojar al mar los víveres aún existentes o incluso abrir vías de agua en la embarcación. Gibson califica esta conducta de «extraño fenómeno».

¹² R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Nueva York 1932, p. 210.

¹³ Walter Gibson, *The Boat*, Londres 1952.

Vandalismo

El vandalismo constituye un tipo de conducta bien definido en los usos lingüísticos del código penal de algunos países, como Gran Bretaña o los Estados Unidos. Con esta expresión se define la destrucción o el daño voluntario y maligno de bienes ajenos, privados o públicos, sin que los ejecutores del mal esperen de su acción ninguna ganancia objetiva, a pesar de que a veces deben llevar a cabo enormes esfuerzos para conseguir sus propósitos. El código penal alemán no conoce esta figura delictiva en cuanto tal. De ahí que cuando, en una madrugada del mes de marzo de 1966, aparecieron en las calles de Wiesbaden 20 autobuses de pasajeros con las ruedas sañudamente destrozadas, la policía declarara a la prensa: «En cuanto al motivo, nos enfrentamos con un enigma.» Pero el enigma desaparece, naturalmente, en cuanto llega a saberse que un hombre irritado, furioso, engañado o evitado en el país X, luego, cuando se encuentra en el país Y, va destrozando con un cuchillo las ruedas de los vehículos de matrícula X. Los puros actos de venganza, por muy irracionales que sean, son perfectamente comprendidos por los criminalistas. Pero cuando falta un motivo visible para la venganza, entonces el vandalismo adquiere los caracteres de un enigma. Y, sin embargo, sería tan sencillo ponerse en el lugar de los minusválidos, de los disminuidos físicos, de los que han recibido sólo un mínimo en la vida, o simplemente en el de la persona que ha suspendido varias veces en los exámenes para sacar el carnet de conducir y que, a la vista de cualquier automóvil que espera a su feliz propietario, se siente llena de rabiosa envidia. Pero en la mayoría de nosotros ha sido tan radical la represión de la envidia como motivo comprensible y, desde el punto de vista antropológico, perfectamente obvio, que incluso los criminalistas más experimentados se preguntan, al parecer, por este motivo, cuando ya no les queda ninguna otra salida, y lo aplican además de un modo silencioso, tanto a sí mismos como a otros sospechosos.

Por vandalismo se entiende la destrucción insensata de una obra que generalmente supera el nivel cultural —por ejemplo, estético— del destructor. El primero en utilizar la palabra en este sentido fue H. Grégoire, obispo de Blois, cuando quiso describir las supuestas

destrucciones de obras de arte que llevaron a cabo los vándalos cuando se apoderaron de Roma, el año 455. Las escasas publicaciones sobre los vándalos aparecidas en el siglo XX tienden más bien a demostrar que los vándalos no se comportaron en Roma tan vandálicamente como se afirma. ¿Deberíamos, pues, para salvar el honor del hombre vándalo, renunciar a un vocablo ya común en varias lenguas para designar un acto específico del criminal por envidia?

Al igual que ocurre con las acciones incendiarias, frecuentemente dirigidas contra víctimas bien conocidas del envidioso, también el vandalismo —que, por supuesto, puede consistir en un incendio provocado— es un hecho que debe explicarse preferentemente desde el resentimiento o la envidia. El vandalismo forma parte de los fenómenos crónicos y cotidianos de la vida americana. Aparece sobre todo en las nuevas escuelas para niños de las capas populares más humildes, y en especial en las de los grupos minoritarios.

Podríamos explicar desde la perspectiva de la envidia los actos vandálicos cometidos precisamente en las *nuevas*, modernas y magníficamente equipadas escuelas de Norteamérica, construidas en beneficio de las clases humildes. El contraste diario entre las aulas de aluminio y cristal, provistas de aire acondicionado, y su *hogar* provoca en estos muchachos procedentes de los barrios pobres una sorda irritación. Si además tienen que luchar con las dificultades de la enseñanza, entonces la escuela no es para ellos más que un mundo de escaparate, del que no forman parte. Saben que, acabado el periodo escolar, no les está esperando un despacho montado al estilo de las aulas de la escuela. ¿Qué cosa más natural, entonces, que dar rienda suelta a su irritación, su resentimiento y su vandalismo?

Por otra parte, también es cierto que empieza a observarse cada vez con mayor frecuencia la presencia en Norteamérica de un vandalismo protagonizado por jóvenes de las clases medias y altas. Pero también aquí estos protagonistas se revuelven contra un mundo demasiado perfecto que ellos no han creado. Resultaría interesante comprobar hasta qué punto estarían los adultos dispuestos a permitir la intervención de otros en este mundo creado por ellos. La actitud cada vez más generosa, comprensiva e indulgente de los tribunales para menores, ante los que podrían también presentarse acusados de edades mucho más avanzadas, podría desempeñar asimismo un

cierto papel en este incremento de los actos vandálicos llevados a cabo por jóvenes que disfrutaban de excelente situación social.

La conducta de los vandálicos tiene un exponente típico en la acción llevada a cabo por uno de ellos: en noviembre del año 1952, incendió en Bridgeport (Connecticut) ocho automóviles. Luego declaró a la policía: «No podía comprarme un coche, y por eso no quería que nadie los tuviera.» En consecuencia, le parecía mucho más satisfactorio quemar varios coches que robar uno solo.¹⁴

Una variante casi tragicómica del delincuente por envidia es el caso de aquel sindicalista inglés que intentaba desencadenar una huelga no autorizada en su sector. Ante el tribunal de honor de su sindicato explicó su postura con estas palabras: «He paralizado muchas veces mi negocio mediante una huelga, porque hacía un hermoso día y me apetecía ir a pescar, pero no me dejaba sosegar la idea de que cuando fuéramos a cobrar, mis compañeros tendrían en el sobre de la paga más dinero que yo.»¹⁵

Construcción por envidia

La antigua jurisprudencia alemana conocía un caso en el que, bajo ciertas circunstancias, causar daño a un tercero podía costarle caro al hombre envidioso. El diccionario de Grimm cita la siguiente definición de una «construcción por envidia», tomada de las ordenanzas de la construcción de Augsburgo: «Se considera construcción por envidia la que se acomete sin necesidad urgente, sólo para causar daño al vecino, o cuando de tal construcción no se sigue ninguna utilidad o sólo se derivan malas consecuencias, mientras que al vecino se le siguen graves daños y pérdida de aire o de luz.»

Puede verse claramente expuesto aquí el elemento destructor de la envidia. Del mismo modo que el envidioso no desea muchas veces poseer el bien del envidiado, sino que sólo quiere verlo destruido, de este mismo modo está a veces dispuesto a infligirse un daño a sí mismo —o por lo menos a imponerse gastos inútiles— sólo para molestar al envidiado. El concepto de «construcción por envidia»

¹⁴ Time Magazin, 3 noviembre 1952.

¹⁵ Fortune Magazin, julio 1952, p. 60.

debió gozar de amplia difusión. Así, G.H. Zinck, en su *Ökonomisches Lexikon* (segunda edición, 1974) habla de «una construcción prohibida por diversos derechos, ejecutada no en interés propio, sino más bien por odio, para perjudicar y molestar al vecino».

Teoría del delincuente de Erich Fromm

La hostilidad basada en los celos y la envidia debe concebirse como un fenómeno similar al del comportamiento agresivo de los animales, los niños y los adultos neuróticos cuando no consiguen lo que desean. Los celos y la envidia serían formas peculiares de la frustración, es decir, deseos malogrados o no satisfechos. Según Fromm,¹⁶ la envidia es consecuencia del hecho de que A no sólo no ha conseguido lo que deseaba, sino que además B sí lo ha conseguido. El autor menciona las historias bíblicas de Caín y José como «versiones clásicas» de envidia y celos.

Tras el análisis de estas dos actitudes del sentimiento, que Fromm despacha en muy pocas líneas, introduce el concepto de *revengeful violence* o «violencia vindicativa». Este tipo de violencia se da sobre todo en los impotentes (naturalmente, no sólo en los afectados de impotencia sexual) y en los lisiados. Estas personas, cuando se ven heridas en sus sentimientos íntimos, sólo conocen un género de reacción: la *lex talionis* del ojo por ojo.

Está en lo cierto Fromm cuando interpreta la violencia vindicativa, tal como aparece en determinados grupos de población, sobre todo en los Estados Unidos, como consecuencia de una experiencia de debilidad y acentúa que las personas que llevan una vida plena y productiva no suelen inclinarse —ni siquiera con ocasión de enfermedades o desengaños— hacia sentimientos o comportamientos vindicativos.

Más discutible es, en cambio, la afirmación de que se podría comprobar, por medio de un cuestionario, una relación directa entre penuria económica, situación vital oprimida y grado en estos sentimientos vindicativos, por ejemplo entre las capas inferiores de la

¹⁶ Erich Fromm, *The Heart of Man; its genius for good and evil*, Nueva York 1964, p. 27ss.

población de los países industrializados. Fromm recuerda aquí el nacionalismo típico de las clases medias inferiores. Alude asimismo en este contexto a los intensos mecanismos de venganza, muchas veces totalmente institucionalizados, de los pueblos primitivos, que deben explicarse, de una parte, mediante el concepto freudiano de narcisismo (ampliado por Fromm) y, de otra, por la «escasez psíquica» (*psychic scarcity*) de los grupos primitivos.

Fromm pasa a hablar a continuación de la «violencia compensatoria», que es un sustitutivo de algo productivo, es decir, una secuencia de la impotencia. Los sádicos, los «Eróstratos» de la historia, los vándalos, deben explicarse desde esta perspectiva. El impulso sádico de destrucción como sustitutivo de una actividad positiva fallida o no conseguida es para Fromm la consecuencia necesaria de «una vida no vivida, de una vida canija».

Por supuesto que con esto no se explica por qué muchos hombres, ciertamente poco favorecidos por el destino o situados bajo influencias adversas o con posibilidades hasta cierto punto truncadas, han sabido labrarse un puesto en la historia, es decir, han renunciado al camino de la violencia compensatoria y han preferido avanzar por sendas de actividad positiva —muchas veces espoleados precisamente por sus propias deficiencias.

Cuando se recuerda, por ejemplo, el muchas veces citado bajo índice de delincuencia entre los fugitivos (y sus hijos) de la II Guerra Mundial, refugiados en el territorio de la República Federal Alemana; de un grupo, pues, indudablemente nada privilegiado, cuyos componentes tenían a la vista numerosas diferencias entre ellos y la población anterior, que deberían lógicamente dar pábulo a sus sentimientos de envidia, gana probabilidad la siguiente tesis: El crimen por envidia —y bajo este concepto puede englobarse una gran parte de la delincuencia juvenil y del vandalismo de los Estados Unidos— desempeña un papel sobre todo en aquellas sociedades cuyo credo, enseñado ya desde las escuelas e incesantemente repetido por todos los políticos y predicadores, es la igualdad. Cuanto menos puede explicarse el individuo particular, de una forma realista, las palpables diferencias que se dan entre él y los otros, tanto más fácilmente perderá el control de sí mismo y emprenderá el camino del crimen por envidia. Pero el fugitivo de la postguerra tenía, por

el contrario, muy buenas razones para explicarse su desfavorable situación, que nada tenía que ver con su medio ambiente actual: junto con otros millones de personas, había sido arrancado de su entorno natural. Los sentimientos de agresión, que necesariamente debían surgir, se dirigían sobre todo contra poderes, causas y personas que tenían muy escasa relación con el relativo bienestar de su nuevo entorno.

Los investigadores y criminólogos norteamericanos Sheldon y Eleanor Glueck,¹⁷ que se habían dedicado preferentemente a la delincuencia juvenil, informaban el año 1952, en un estudio sobre el mencionado problema: «El sentimiento de resentimiento o de frustración, de envidia o de descontento, estas emociones y actitudes son mucho más elevadas entre los delincuentes que en el grupo de control (74 por ciento en el primer grupo, frente al 51 por ciento en el segundo). Las personas en quienes es muy acusada esta actitud no se esfuerzan por llevar a cabo intentos positivos, ni abrigan la esperanza de mejorar su propia situación. Lo que hacen es más bien abandonarse al deseo de que se prive de estas satisfacciones y posibilidades a otros individuos que —en su opinión— se han apoderado de ellas y quieren reservárselas para sí. Dicho en otras palabras, el resentimiento no se identifica con la envidia (*envy*) o con el deseo de poseer algo que también otro posee.»

Recordemos aquí, ante todo, que en inglés existe la tendencia a hablar de la envidia (*envy*) en un sentido menos ofensivo, como si se tratara de un «querer-también-tener», de un cumplimiento de deseos adicionales desprovistos de toda carga de resentimiento. Con este recubrimiento creen los norteamericanos —como he podido comprobar por diversos cuestionarios— poder mantenerse a distancia de la esencia genuina del fenómeno de la envidia. Pero dejando aparte esta concesión al uso lingüístico, los Glueck han comprendido muy bien en qué consiste la envidia: en el deseo devorador de que nadie tenga algo, en el gozo de destruir en los otros y en perjuicio de los otros, aun sin obtener la más mínima ventaja personal por ello. Son numerosas las observaciones que indican que esta tendencia desempeña un destacado papel en la personalidad de los criminales.

¹⁷ S. y E. Glück, *Delinquents in the making*, Nueva York 1952, p. 149.

La culpa de los atacados

Algunos sociólogos opinan que no se produciría hostilidad si el sujeto no se viera realmente amenazado bajo ningún aspecto por el objeto contra el que dirige su hostilidad. En esta concepción desaparece el fenómeno de la envidia y del odio envidioso que tan a fondo ha conocido y con tanta exactitud ha definido el hombre durante milenios. Pero lo cierto es que estos sentimientos pueden darse incluso cuando el objeto de la envidia no amenaza ni puede amenazar de ninguna forma al envidioso. De hecho, en todas las culturas tiene el hombre el sentimiento de estar primariamente amenazado por los envidiosos. La sociología moderna invierte la situación: la amenaza primaria partiría de aquel a quien se podría envidiar, mientras que la hostilidad es un fenómeno secundario, que desaparecerá cuando todos los grupos se hayan situado en una sociedad en que todos por igual estarán seguros y a salvo de amenazas.

Es acertada la opinión de quienes afirman que una capa inferior de población blanca que tiembla por sus puestos de trabajo es muy fácil de soliviantar contra la población de color de su misma región, o que una clase media cuya economía y prestigio se deslizan hacia posiciones inferiores puede decantarse con facilidad en contra de la minoría judía dirigente de su sociedad. Pero la esperanza de que todas las hostilidades básicas desaparecerán cuando ya ningún grupo o persona particular de una sociedad tengan que preocuparse por su existencia o su posición social se apoya en fundamentos tan inseguros como los de aquella teoría que —dando un paso más— afirma que cuando consigamos una sociedad auténticamente igualitaria, no habrá ya envidias ni resentimientos.

Éstos dos presupuestos de una sociedad capacitada para la paz no están referidos a un mismo modelo. Podría imaginarse una sociedad sumamente estable, en la que cada uno tuviera un puesto absolutamente seguro y bien retribuido, pero en la que existiera al mismo tiempo una jerarquía muy acentuada, una capa social fuertemente diferenciada y muchas desigualdades. Para aquellos sociólogos que sólo quieren admitir la hostilidad del amenazado, no surgiría en esta sociedad, dotada de absoluta seguridad para todos, ningún movimiento hostil. Pero para aquellos otros sociólogos que todavía siguen

admitiendo que la envidia o el resentimiento constituyen auténticos fenómenos, esta sociedad no estaría libre de mal, porque en ella habría desigualdades. Sólo una sociedad permanentemente igualitaria ofrecería la liberación de la envidia y del instinto de agresión y, a una con todo ello, la amistad de todos hacia todos.

De acuerdo con el testimonio —ofrecido en este mismo libro— de las diversas perspectivas y culturas, ninguna de estas dos sociedades utópicas —por mucho que se las pudiera acercar al ideal propuesto— sería capaz de convertir a los hombres en pacíficos y alegres corderos, como promete la sociología más progresista.

Una vez desencadenado el proceso de la envidia, el envidioso configura de tal suerte, con su capacidad imaginativa o incluso ya en el mismo acto de la percepción, la realidad por él vivida que ya nunca carece de motivos de envidia. Lo mismo cabe decir del sentimiento de inseguridad.

¿Quién no recuerda la siguiente situación en la vida? En contra del consejo o de las advertencias de un tercero, que está al lado, una persona se afana por llevar a cabo un trabajo cualquiera, que lo mismo puede ser un pasatiempo que una tarea más complicada. Y se obstina en realizarlo según sus propias ideas. De pronto, el objeto que tenemos entre las manos nos juega una mala pasada: se nos hace añicos. Qué fácil es entonces que se nos escape la exclamación: «¡Lo estabas deseando!» Sabemos perfectamente que los sentimientos adversos de un colega cuyos consejos no seguimos no pueden influir en el curso natural de las cosas. Sin embargo, para los primitivos la culpa del tercero, en estos casos, no constituía ningún problema: estaban siempre absolutamente convencidos de esta culpabilidad.

Estas interpretaciones arcaicas y mágicas de nuestro medio ambiente, que se apoyan, por así decirlo, en el mal de ojo de nuestro vecino, no han sido tan definitivamente superadas por el hombre moderno que ya nunca puedan volver a presentarse. Siguen fluyendo subterráneamente en determinadas regiones campesinas. Todo esto, traducido en la práctica, significa que aunque llegara a implantarse alguna vez una sociedad en la que cada individuo particular y cada grupo tuviera garantizada una absoluta seguridad económica; en la que, por tanto, nadie pudiera realmente amenazar a otro ni causarle daños objetivos, todavía se darían suficientes experiencias

desagradables que se atribuirían con toda seguridad a la maldad de los otros conciudadanos.

¿Por qué la sociedad de todos iguales y sin envidia?

La nube en el ojo para el fenómeno y el problema de la envidia en la sociología contemporánea, y precisamente en la «ciencia del comportamiento humano» de los Estados Unidos, no puede deberse a mera casualidad. Puede demostrarse con total evidencia cómo los autores hacen alto al aproximarse al concepto o al cuadro fenomenológico de la envidia, cómo lo describen con eufemismos, cómo —cuando tienen valor para ello— se limitan a una mención de pasada, en honor de una hipótesis ya en desuso, que ellos rechazan inmediatamente con un gesto de compasivo desdén.

Los más diversos observadores, procedentes también y precisamente de las filas de los sociólogos progresistas, han vuelto a poner de relieve (muchas veces bajo el concepto de soberbia) el resentimiento, el sentimiento antisocial de obstinación o rebeldía en la personalidad de muchos sociólogos actuales (Ruth Benedict, M. Tumin, C. Wright Mills, George Simpson).¹⁸ Es ya casi un proverbio en la sociología y en la antropología americanas que la mayoría de los cultivadores de estas ciencias son hombres que se sienten descontentos de sus puestos en la sociedad y en la cultura, que pertenecen a grupos o capas sociales de alguna forma menos favorecidos; en una palabra, que se trata de personas que se alzan en rebeldía contra su propia sociedad. Es fácil aportar las pruebas necesarias para este aserto y proceden de tan diversas fuentes que toda sospecha está fuera de lugar.

El denominador común de este descontento, de esta intranquilidad, es el impulso igualitario; la mayoría de los problemas vividos o imaginados por estos hombres se resolverían teóricamente en una sociedad donde prevaleciera la igualdad absoluta. De ahí el nota-

¹⁸ Así, por ejemplo, el sociólogo neoyorkino George Simpson (*A Sociologist Abroad*, The Hague 1959, p. 168) afirma que el resentimiento contra su propia sociedad es el punto de partida indispensable de los sociólogos. La misma opinión defiende C. Wright Mills, lo que provocó la crítica de Edward Shils («Professor Mills on the Calling of Sociology», *World Politics*, t. 13, julio 1961, p. 608).

ble esfuerzo, una y otra vez celosamente acometido por la sociología anglosajona, por descubrir modelos y programas de una sociedad de seres absolutamente iguales. Pero la búsqueda utópica de una sociedad igualitaria apenas si puede proceder de otro motivo que de la imposibilidad de dominar la envidia propia o bien la envidia sospechada de otros semejantes, puestos en situaciones más desfavorables. ¿No nos resulta perfectamente fácil y lícito imaginar que un hombre así, acaso sólo guiado por el subconsciente, dará un cuidadoso rodeo en torno al fenómeno de la envidia o que intentará al menos restarle importancia?

Ciertamente, nunca han faltado, tampoco en el momento actual, sociólogos norteamericanos que han tropezado con el fenómeno de la envidia y que la han llamado por su nombre, como Kingsley Davis, en su *Manual de Sociología*, o Arnold W. Green,¹⁹ por citar un par de ejemplos. Pero en estos casos se produce una situación muy significativa: mientras que otras hipótesis alcanzan una gran difusión (por ejemplo, la teoría de la frustración), se pasa por alto, con notable unanimidad, incluso en la literatura especializada contemporánea, el tema referente a la envidia. Apenas si se mencionan estas hipótesis, ni siquiera para rechazarlas o emitir un juicio de valor sobre ellas. Se prefiere ignorarlas. Son demasiado penosas. Se apoyan tan dolorosamente en algo de nuestra propia alma que se ha juzgado preferible dejarlas soterradas. Este gran silencio sobre un problema nuclear de la existencia social del hombre dentro de la amplia sociedad especializada de los sociólogos y psicólogos del comportamiento ha tenido, por otra parte, la consecuencia de que otros especialistas más jóvenes, que probablemente carecían de todo motivo personal para reprimir el fenómeno, no le han prestado la suficiente atención y les ha pasado, por tanto, inadvertido cuando ha surgido ante sus miradas.

La negativa a dedicarse al estudio e investigación de la envidia puede también acaso estar relacionada con lo siguiente: la totalidad de la literatura que se ha ocupado, desde una perspectiva científica, del hombre o de su constitución interna, al tropezar con la envidia

la ha considerado —prácticamente sin excepciones— como una seria y grave enfermedad. Se reconoce ciertamente su latente omnipresencia, pero se sabe también que se derrumbaría sin remedio cualquier sociedad en la que la envidia fuera elevada a la categoría de virtud normativa. Se insiste siempre en que la envidia, una vez desencadenada, es funesta y en que no forma parte integrante de la constitución anímica normal del ser humano. Incluso la superstición, que es la «antropología» natural de los pueblos primitivos, explica siempre la envidia —y al envidioso— como una peligrosa enfermedad, como un cáncer, del que tienen que protegerse tanto el individuo como el grupo. En esta «antropología» la envidia no es nunca un caso normal del comportamiento y del pensamiento humanos. Salvo algunas excepciones muy tardías, nunca aparece la idea de que la sociedad deba organizarse según los criterios de la envidia, sino que se insiste, por el contrario, en la necesidad de saber defenderse de ella.

¹⁹ Arnold W. Green, en *Sociology*, 4.ª ed., Nueva York y Londres 1964, analiza el problema de la igualdad y la envidia en la sociedad norteamericana.

LOS DATOS DE LA ETNOGRAFÍA

(Los atacados por la envidia en la vida de los pueblos primitivos y de las comunidades aldeanas de los países subdesarrollados)

Ninguna ética, ninguna religión, ninguna sabiduría popular consignada en proverbios, ninguna norma de conducta de un pueblo primitivo ha elevado la envidia a la categoría de virtud. Al contrario, con los más diversos argumentos, las sociedades humanas —o, más exactamente, los hombres que viven en sociedad— han intentado, por todos los medios a su alcance, reprimir la envidia. ¿Por qué? Porque en todo grupo el envidioso es inevitablemente un estorbo para la paz, un saboteador en potencia, un creador de motines, un hombre a quien los demás no pueden, en principio, satisfacer. Como no puede darse una sociedad absolutamente igualitaria, una sociedad en la que todos sus miembros sean total y realmente iguales, cualquiera que sea la iniciativa que quiera emprender una comunidad, el envidioso es, por definición, la negación del fundamento mismo de toda sociedad. Los envidiosos crónicos pueden durante algún tiempo inspirar y dirigir movimientos quiliastas de total subversión, pero lo que no pueden hacer nunca, o al menos no sin «compromisos» con sus «ideales» de igualdad, es construir una sociedad estable.

Ya los más antiguos testimonios de los análisis de las relaciones sociales testifican que los hombres nunca se han hecho ilusiones sobre la naturaleza de la envidia. La mayoría de las sociedades han establecido o desarrollado usos y concepciones encaminados a permitir que cada uno de los miembros de la tribu sea, por la razón que fuere, diferente de los demás, sin verse por ello expuesto a la envidia de los otros.

El material proporcionado por la etnografía muestra hasta qué punto es inevitable para los hombres el problema de envidiar y ser envidiados en todos los ámbitos y situaciones de su existencia social. El perteneciente a una determinada clase social en una fase determinada del desarrollo económico o político de su país, el individuo particular en una determinada situación de grupo, todo hombre en una situación individual se sentirá inclinado a admitir, respecto del sentimiento de envidia que sospecha tienen los otros frente a él, que su caso es especial. Puede consolarse pensando que en la sociedad en que vive las cosas son, efectivamente, de este modo. Dondequiera se den las condiciones *a, b, c*, aparecerán los sentimientos de envidia.

Pero debe cribarse a fondo y con todo cuidado el material etnográfico para comprender cuán poco depende la envidia de los órdenes de magnitud de las diferentes situaciones de la vida, o de los niveles de la evolución cultural o política. La envidia es uno de los fenómenos inseparablemente unidos a la vida social humana.

Richard Thurnwald¹ escribió hace treinta años: «Entre los pueblos primitivos se dan las mismas clases y variedades de tipos temperamentales que entre nosotros. Actúan también los unos sobre los otros, se limitan mutuamente o chocan entre sí. En el juego de las personalidades, los particulares consiguen influencia o prestigio como eficaces cazadores, hábiles danzantes, cantores dotados de inventiva, hechiceros afortunados, astutos homicidas o impresionantes oradores. Entre las familias procedentes de una misma estirpe, que se encuentran entre sí en pie de igualdad, se observa con atención, y no sin disgusto ni envidia, la preeminencia conseguida por algunos individuos particulares. Se ofrece resistencia al encumbramiento de determinados y sólidos principados. No es infrecuente, por ejemplo, que un hechicero temido sea asesinado por sus propios compañeros de tribu o se vea obligado a huir —forma primitiva y anticipada del ostracismo. A esta actitud se debe, por otra parte, la lentitud de la expansión del proceso civilizador, porque se ha opuesto siempre a la introducción de novedades.

¹ R. Thurnwald, en *Lehrbuch der Völkerkunde*, editado por K. Th. Preuss. 1937, p. 272.

¿Hay sociedades sin envidia?

Si en una determinada cultura se dan instituciones, obligatorias o voluntarias, que parecen prescindir por completo del tema de la envidia o de los celos, se trata de excepciones que no invalidan lo que hemos dicho en las páginas anteriores. Las tribus africanas en las que es habitual la poligamia conocen casi siempre una norma que prescribe al marido una minuciosa imparcialidad y una absoluta igualdad en la distribución de favores entre sus varias mujeres. De acuerdo con las exactas descripciones de Krige a propósito de los *lovedu*, las mujeres, cuyas cabañas privadas forman semicírculo en torno a la de su señor, vigilan constantemente para impedir que éste se detenga ni tan siquiera un poco más de tiempo ante una de ellas, lo que significaría una distinción para la ocupante de dicha cabaña. Si a una mujer le corresponden dos o cuatro horas diarias del marido que comparte con otras, vigila tan celosamente estas horas como una mujer en régimen de monogamia que reclama las 24 horas de su marido frente a toda otra mujer. La poligamia no contradice, pues, la aceptación de una universal excitabilidad humana respecto de los celos sexuales.

Es también falso afirmar que una sociedad está relativamente libre de envidia porque no conoce, por ejemplo, el «tabú de los salarios», destinado a evitar la envidia. Los suecos se consideraban un pueblo envidioso y hablaban de la «regia envidia sueca»,² y, sin embargo, en Suecia es posible exponer a pública información las declaraciones de impuestos de los ciudadanos. Hay, incluso, una firma privada que todos los años publica un informe, de muy amplia difusión, en el que figuran las personas con ingresos más elevados. Estas instituciones podrían muy bien considerarse como una consciente reclamación de la envidia democrática para exigir honradez en el pago de impuestos. Si, pues, los datos que unas sociedades mantienen secretos para impedir envidias se hacen públicos en otras, no se puede concluir de aquí que los sentimientos de envidia sean menores en esta última.

² F. Rose, «Umgang mit Schweden» (t. 12 de la serie *Umgang mit Völkern*), Nuremberg 1954, p. 13.

Cuanto más abundantes son los datos que tomamos del análisis comparativo de las culturas, tanto más clara es la impresión de que de la ausencia de unas determinadas instituciones y modos típicos de conducta no se puede ya deducir la ausencia de estos o de aquellos impulsos humanos básicos. Esto tiene particular aplicación al caso de la envidia. Cada cultura ha creado sus propios mecanismos, a veces muy deficientes y hasta incluso inoperantes, para permitir que, a despecho de la envidia, cada persona pueda llegar a convivir con sus vecinos.

No es tarea fácil someter a comprobación una teoría sobre la envidia. Se puede, desde luego, demostrar la presencia del motivo de la envidia cuando, por ejemplo, se habla expresamente o se hacen reflexiones sobre ella. En la mayoría de las lenguas existe este vocablo. Asimismo, cuando alguien prefiere que todos tengan menos, y hasta que no tengan nada, antes que permitir que unos pocos posean algo más, o cuando uno hace daño a otro sin esperar obtener por ello ninguna ventaja, es muy probable que nos hallemos en presencia de una persona envidiosa.

Más difícil aún resulta demostrar la ausencia —o la importancia mínima— de la envidia en una cultura o en una determinada situación social. Lo más que puede decirse es que alguien ha sabido dominar su envidia y que, en consecuencia, sabe reconocer con excelente espíritu la situación ventajosa y privilegiada de un tercero. Pero es casi imposible declarar categóricamente que en una determinada situación social o en unas costumbres determinadas ninguno de los participantes tiene sentimientos de envidia. Tenemos todos los motivos para creer en la sinceridad de un hombre que en una entrevista o de forma espontánea declara que es envidioso. Se trata de un hecho que casi siempre procura encubrirse con todo cuidado. Pero no podemos creer, sin más, a quien afirma que esto o aquello no despierta su envidia.

Tampoco nos ayuda mucho a concluir la ausencia de la envidia el hecho de que se den unas determinadas estructuras sociales, por ejemplo la primogenitura o la poligamia. Precisamente cuando se dan estas instituciones o estas costumbres es cuando aparece con mayor frecuencia la magia negra y otros tipos de comportamiento que indican cómo puede reaccionar, bajo la presión de la envidia,

una persona afectada por el comportamiento, institucionalmente correcto, del padre o del marido.

La vida social sería imposible si las culturas no consiguieran obligar a trabajar en colaboración con los demás incluso a aquellos que tienen motivos auténticos para sentir envidia o celos. En definitiva, una sociedad en la que nunca existen motivos de envidia, una sociedad en la que existe una igualdad total y progresiva, no es posible ni siquiera como experimento teórico. Debemos, pues, limitarnos a preguntar hasta qué punto es capaz una sociedad, en una situación determinada, de contrarrestar, dirigir o refrenar, de forma más o menos eficaz, la envidia. Nunca podemos decir: en la cultura A y en la situación social X ninguno de los que participan en ella tienen celos o envidia de los otros. Por el contrario, algunas culturas pueden esforzarse por conseguir, con garantías de éxito, una situación en la que algunas cosas pueden funcionar desde una perspectiva social *como si la envidia no existiera*.

Toda sociedad, todo sistema cultural, puede destacar y distinguir de tal modo algunas cosas, una situación determinada, un logro concreto, un estado anímico (por ejemplo, el éxtasis), que siempre haya algunos individuos que opinen que salen perdiendo. Las distinciones y desigualdades provocadoras de envidia son un hecho previo a toda existencia social. En algunas sociedades el prestigio proviene de la posesión y manipulación de bienes o de dinero, en otras del saber formalizado (en la antigua China) o de la perfección espiritual (como en las culturas hindúes y budistas). Pero, propiamente hablando, las auténticas fuentes de envidia y resentimiento no se limitan a las diferencias de prestigio. La mayoría de las culturas conocen diversas posibilidades de rendimiento, en las que unas personas aventajan a otras y se convierten así en causa de envidia, incluso en el caso de que el rendimiento en cuanto tal tenga muy poco o nada que ver con el sistema general de prestigio de la sociedad en cuestión. «Los motivos para el resentimiento son innumerables.»³

Los navajos son una de las tribus indias que mayor número de miembros tienen hoy día en Norteamérica.⁴ Llevan en sus reservas

³ H.G. Barnett, *Innovation. The Basis of Cultural Change*, Nueva York 1953, p. 401ss.

⁴ C. Kluckhohn, *The Navaho* (Cambridge, Mass.) 1946. El mismo «Navaho

una vida miserable. Entre ellos no existe nada que responda a nuestro concepto de «éxito personal», «rendimiento» o «capacidad individual». Tampoco existe la suerte o la desgracia. Si las cosas marchan algo mejor, si alguien, según su tabla de valores, se hace rico, sólo puede haber ocurrido a costa de los otros. De ahí que los navajos mejor situados se sientan siempre sujetos a la constante presión social de mostrarse dispendiosos y repartir regalos. De no hacerlo así, sabrían muy bien que «la voz de la envidia susurraría encantamientos maléficos contra ellos, que su vida se tornaría desahogada y tensa».

Incluso cuando un hombre primitivo que ha ido a pescar tiene suerte, sabe bien que ha de contar con la envidia de sus camaradas. Raymond Firth⁵, buen conocedor de los pueblos insulares polinesios, describe las relaciones dentro de un grupo de pescadores. «Si un hombre captura aunque no sea más que uno o dos peces, mientras que sus compañeros (en bote en altamar) no han cogido ninguno, arroja al mar su pesca. De no hacerlo así, se expondría a un mal golpe. Los nativos explican en términos racionales esta costumbre, aludiendo a la situación social. En efecto, si uno de ellos no pesca en alta mar, sino en la orilla, con una red, puede retener todo lo que ha pescado, 'porque está solo'. Pero cuando actúa como miembro de la tripulación de un bote, está sometido a la antes citada práctica, a la que designan literalmente como 'bloqueo de la envidia' (*te pi o te kaimeo*).»

Las costumbres de una tribu pueden prescribir, al señalar unos fines, un comportamiento determinado, tendente a evitar la envidia. En otros casos, un tabú no explicado intenta conseguir el mismo fin. Así, por ejemplo, entre los indios siriono de Bolivia, se ha observado que el cazador que ha cobrado una pieza no puede comer ni un solo bocado de ella. Si viola esta norma, nunca más en el futuro aparecerá esta especie de animales ante sus flechas. Originariamente, este tabú servía para conseguir una equilibrada distribución de las piezas. Por lo demás, hace unos veinte años Holmberg pudo ya advertir que eran numerosas las infracciones de esta norma.⁶

Witchcraft» (*Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, t. 22, n.º 2, Cambridge, Mass., 1944, sobre todo en p. 68).

⁵ R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, Londres 1939, p. 282.

⁶ A.R. Holmberg, «Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia»

La tribu de los siriono suele agruparse en núcleos formados por unas 15 o 25 personas. Su género de vida, sumamente precario, ofrece algunos notables modelos de comportamiento que pueden explicarse como un intento por evitar la envidia de los compañeros de tribu. En general, los siriono comen solamente por la noche, para no tener que repartir sus presas con otros. Si uno cualquiera de ellos come durante el día, muy pronto se verá rodeado por un puñado de gente, no perteneciente al núcleo íntimo de su familia, que le contempla con envidia. Y aun cuando casi nunca les dé nada, el espectáculo es molesto. Al cabo de cierto tiempo, incluso el antropólogo americano Allan Holmberg tuvo que adoptar la práctica de comer en solitario.

Los siriono dan muestras de un extremado individualismo, pero se someten, casi siempre de mala gana, a ciertas normas del grupo. Así, por ejemplo, el que ha dado de comer a un pariente tiene derecho a esperar una contrapartida, pero casi siempre tendrá que importunar mucho para conseguirlo. Por regla general casi absoluta, no se comparten los alimentos (en los que es sumamente escasa la carne) con otros miembros del grupo que no pertenezcan al núcleo íntimo de la familia (la mujer, a veces sólo la amante, y los hijos). Los siriono andan disputándose constantemente la propiedad de legumbres y hortalizas, pero son incapaces de emprender una acción que regule y ponga fin a las reclamaciones. Se recriminan sin cesar unos a otros el robo de alimentos. Todos ellos ocultan los comestibles que poseen. Cuando un cazador regresa de su excursión cinegética, antes de llegar al poblado oculta las piezas y se presenta ante el grupo con señales de cansancio y abatimiento. Sólo luego, durante la noche, regresará al escondrijo, acompañado acaso por su mujer, para comerse el animal cazado. No aparece por ninguna parte un signo de aquel estricto sentido de comunidad que debería darse entre los pueblos primitivos de existencia precaria (cuanto más precaria, mayor sentido comunitario). Ciertas teorías sociológicas hubieran podido ahorrarse algunos errores si hace cien años se hubieran hecho más cuidadosas observaciones sobre este punto.

(Smithsonian Institution, *Institute of Social Anthropology Publication*, n.º 10). Washington 1950. Las observaciones de campo tuvieron lugar en 1941-42.

Es preciso, pues, afirmar —pensando sobre todo en nuestros políticos sociólogos— que la envidia es independiente de la magnitud de las desigualdades. Esto lo sabía ya el filósofo y sociólogo Mandeville cuando escribió su *Fábula de las abejas*. «El que se ve obligado a caminar a pie, odia y envidia al gran hombre que pasa a su lado en una carroza de seis caballos mucho menos que el otro que también tiene carroza, pero sólo de cuatro caballos.»

El temor a la envidia de sus semejantes ejerce un influjo especialmente paralizador entre los pueblos primitivos y los hombres de las culturas aldeanas de los países subdesarrollados. Y, sin embargo, entre estas gentes no son grandes las diferencias de bienes materiales. Una investigación sobre la población del Perú, publicada en 1966, permite comprobar hasta qué punto la envidia es independiente de la magnitud de las desigualdades y cómo personas inmersas en condiciones de vida miserables temen la envidia de otras personas igualmente miserables. Un sociólogo de la Universidad de Lima preguntó a los mestizos cuáles eran sus sentimientos ante el hecho de ser envidiados.⁷ En las entrevistas utilizó frases incompletas, que comenzaban: «Me tienen envidia porque...» o «Me tenían por malo porque...» Según como se completaran las frases, podía establecer el investigador el grado o alcance del miedo que los entrevistados tenían a la envidia. Había frases que se completaban de esta manera: «Me tienen envidia porque me llevo bien con mi mujer», o «Me tienen envidia porque no soy borracho», «Me tienen envidia porque vivo con mi yerno y se ocupa de mí», «Me tienen envidia porque mi mujer es joven», «Me tienen envidia porque trabajo y llevo una vida ordenada».

El miedo a provocar la malévola y envidiosa animadversión de otros es, pues, el motivo más generalizado para los controles y la represión de nuestra conducta ante la presencia real o imaginaria de otras personas. Si nos preguntamos ahora qué es lo que aparece en primer lugar, si la sociedad que establece unas normas a través de las cuales nos sentimos coartados, o la envidia, había que responder que todos los hombres tienen ya la capacidad de envidiar y, sobre todo, el temor a ser envidiados, antes de que se vaya formando lentamente la posibilidad de control social mediante unas normas

sociales que son, en definitiva, las que posibilitan la existencia humana, bajo la forma de grupos sociales mayores. Parece darse aquí una contradicción. Podría, en efecto, decirse: ¿Cómo puede ocurrir que los miembros envidiosos de un grupo adviertan que la conducta de un individuo se aparta de una norma y, por envidia, la castigan con sanciones, si no se ha establecido previamente un consenso social del que dimanen las normas cuya violación despierta la envidia y la animadversión? ¿Es que la sociedad no debe existir antes que los mecanismos de control que, al parecer, sólo pueden surgir y mantenerse en vigor mediante la envidia de todos contra todos? Una respuesta a esta objeción sería: No debemos presuponer la existencia de normas ya perfectamente configuradas y válidas para un gran número de individuos, es decir, de sistemas éticos normativos, si queremos comprender cómo los hombres han aprendido a mantenerse a raya entre sí, mediante la mutua disposición a la envidia. Incluso dentro de un marco prácticamente libre de normas, los individuos se vigilarán para ver hasta qué punto una conducta determinada de uno de ellos comporta ganancias o evita sufrimientos que no son capaces de conseguir los otros miembros del grupo.

Hechicería envidiosa

Los informes sobre los pueblos primitivos de todos los continentes contienen casi siempre detalladas indicaciones sobre la creencia en brujos y hechiceros. Es éste un aspecto inmutable de su existencia. En algunas tribus, como los navajos de Norteamérica, los zande de Africa, los dobu de las islas del Pacífico occidental, esta creencia en brujos es particularmente acusada. Pero, en el fondo, hallamos siempre el mismo cuadro, dondequiera dirijamos nuestra investigación. La literatura popular es, en este sentido, muy instructiva. En Baviera y Austria⁸ los viejos campesinos mezclan todavía en sus establos el forraje con la «yerba de la envidia» para proteger de la envidia a sus ganados. Esta idea se encuadra en el mismo contexto que la «hechicería envidiosa» (*envious sorcery*) de los primitivos. En el distrito de Gmund, en Carintia, un animal que no come «tiene la envidia». Se

⁷ H. Rotondo, en *Revista de Sociología*, Lima, t. 3, n.º 4, 1966, pp. 90-98.

⁸ Heinrich Marzell, *Neidkrauter*, *Bayerisches Jb. f. Volkskunde*, dirigido por J.M. Ritz, Ratisbona 1953, p. 78ss.

conjura la enfermedad con estas palabras: «Envidia, vuélvete / envidia frótate / envidia aléjate».

En su análisis del resentimiento, Max Scheler⁹ ha comparado las personas crónicamente envidiosas con las brujas. Según Scheler, el sentimiento de resentimiento «no se puede formar nunca sin la intervención de un sentimiento específico de impotencia». Habría tipos de situación social en los que, prescindiendo de los caracteres individuales, las personas insertas en dicha situación podrían engrosar con una gran facilidad el grupo de los resentidos. Scheler cree que se da una conexión entre el sexo femenino y la figura de la bruja. «La mujer, más débil y por eso más vengativa, y más vinculada a sus propias e invariables cualidades personales para enfrentarse con sus compañeras en la lucha por los favores del varón, se encuentra generalmente en esta 'situación'. No es, pues, nada extraño que las divinidades vengadoras (por ejemplo, la oscura estirpe de serpientes de las Euménides) se hayan desarrollado sobre todo bajo la dominación femenina de los matriarcados. También podría aducirse el hecho de que la figura de la 'bruja' no tiene un contrapunto masculino.»

Scheler ha observado e interpretado correctamente la peculiar afinidad entre el «segundo sexo» —como lo llamaba, llena de resentimiento, Simone de Beauvoir— y la envidiosa figura de la bruja. Pero lo cierto es que en otras culturas se dan notables desviaciones respecto de esta norma.

Aunque el inglés conoce sustantivos masculinos para designar al «hechicero» y al «brujo» (*sorcerer, wizard*), los etnólogos que escriben en esta lengua utilizan casi siempre el femenino *witch* (bruja) para referirse a sujetos relacionados con prácticas de brujería o hechicería. Ahora bien, en los pueblos primitivos, lo relativo a estas prácticas y personas no se circunscribe en modo alguno al sexo femenino. Los indios navajos, por ejemplo, creen que pueden convertirse en brujos indistintamente los hombres y las mujeres y afirman que el número de brujos es muy superior al de brujas. En 222 casos de acusación de brujería estudiados por Kluckhohn,¹⁰ descubrió que

184 se referían a varones adultos, de los que 131 eran ya muy viejos. Las mujeres acusadas eran también, en conjunto, de mucha edad. Normalmente, los navajos temen tanto la hechicería de los ancianos que se mantienen alejados de ellos todo cuanto pueden, los agasajan con esplendidez, etc., incluso cuando estos ancianos son personas muy desagradables. Kluckhohn explica esta conducta, entre otras razones, por la gran importancia que los navajos conceden a la larga vida. Quien la alcanza puede mantenerse con frecuencia a costa de los jóvenes. Estos indios tienen por sospechosas a todas las personas que ocupan posiciones extremas: a los muy ricos, a los muy pobres, a los cantores muy influyentes, a los muy ancianos. Entre ellos, sólo los parientes difuntos pueden convertirse en espíritus hostiles. Hay que pertenecer al clan del muerto para poder contemplarle como espíritu.

Cuanto más acusadamente se desliza la vida de los navajos bajo la sombra de los omnipresentes brujos, más repugnancia sienten a hablar de ellos. Es frecuente el caso de personas de raza blanca que han vivido durante años con esta tribu sin llegar a adquirir una idea clara de la importancia, extensión y seriedad de este contenido cultural. Los indios navajos, que en todos los demás aspectos se han emancipado totalmente de su religión tribal, han sido incapaces de liberarse del temor a los brujos.

Algunos investigadores han defendido que la creencia en brujos ha sido un provechoso escape de seguridad, una institución razonable y deseable con la que poder regular las tensiones intrasociales. Kluckhohn opina, por el contrario, que se han minusvalorado las repercusiones negativas, destructoras y paralizantes de estas creencias: los sentimientos de temor y las limitaciones que han impuesto en las relaciones sociales causaron efectos mucho más negativos que el aspecto positivo de la saludable reacción defensiva frente a los sentimientos de agresión.

Envidia y sospecha de brujería

Para Kluckhohn es indudable que se da una relación directa entre la envidia y la sospecha de brujería. Entre los navajos, una persona se convierte en brujo (arte que debe heredarse del padre o de la

⁹ M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, obras completas, t. 3, p. 52.

¹⁰ C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge (Mass.) 1944, pp. 15 y 59. El mismo, *The Navaho*, Cambridge (Mass.) 1946, p. 128.

madre) «para vengarse, para hacerse rico o simplemente para causar mal —casi siempre por envidia». Un modo especial de «frenesí de brujería» (*frenzy witchcraft*) es el de la hechicería por envidia, dirigida predominantemente contra los de mejor posición económica. Un navajo se lo explicaba así a Kluckhohn: «Esta especie de hechicería aparece cuando la gente advierte que alguien consigue siempre lo mejor de la vida: buenos hijos, buena esposa. Mire Vd. aquel hombre que está allí: es malo y acaso esté pensando: 'Voy a destruir este hermoso lugar'.»

Hay otra tribu india, la de los hopi,¹¹ que pasa por ser muy pacífica. En su cultura se acentúa como uno de los valores máximos la armonía social. Pero cuando un hopi intenta explicarse la enfermedad, la muerte o similares golpes fatales del destino, recurre, al igual que los navajos, a los brujos de su entorno inmediato.

Los indios hopi conocen el peligro de la envidia. Una de sus normas capitales es nunca alabarse o jactarse. «La gente puede robar las cosas del jactancioso o dedicarse a hechicerías malévolas contra él.» Una persona ideal, según las concepciones de los hopi, condena la envidia como actitud espiritual inútil. Un hopi debe desterrar siempre de su cabeza todo pensamiento de envidia. Los motivos que pueden provocar envidia son, entre los hopi, los mismos que en todas partes: «Un hombre siente envidia de otro porque tiene más dinero o mejor casa.» O: «Tu corazón está apenado porque otra persona tiene más dinero que tú. Te dices a ti mismo: eso tendría que tenerlo yo. Pero semejantes reflexiones son inútiles.» En la lengua hopi existe la palabra *unangtupuiga*, que propiamente hablando significa «está enfermo en su corazón» y que los etnólogos americanos traducen por *envious*, *jealous*, es decir, envidioso, celoso.

Los indios zuni¹² comparten con los hopi la repulsa frente a toda actitud competitiva y toda acción agresiva y sacrifican el individuo a la colectividad. Pero no con esto han conseguido desterrar la envidia. Tanto los extremadamente pobres como los especialmente ricos pueden caer bajo la sospecha de hechicería. La constante amenaza

de acusación de brujería se endereza entre los zuni al establecimiento del conformismo social. Algunas veces se ha aludido a la similitud entre las historias de brujas europeas y las de los indios zuni.

A un esposo engañado o a un amante rechazado no se le describe en las leyendas de los zuni como poseído por el odio o ardiendo en sentimientos de venganza contra el engañador o el rival más afortunado, sino como un hombre incapaz de soportar la idea de que sólo él es desdichado: toda la tribu, culpables e inocentes por igual, deben ser destruidos. Las narraciones populares de los zuni indican expresamente que el esposo a quien se ha robado la felicidad desearía que ya nadie fuera feliz. Y cuando un zuni cree que ha sido engañado o que ha hecho un mal negocio, sueña despierto, añorando generalmente que los demás sufran como él. La esposa abandonada anhela que los enemigos hereditarios de la tribu, por ejemplo los apaches, vengan a la aldea y la destruyan.

Hay en Norteamérica algunas tribus indias en las que, sorprendentemente, los etnólogos no han descubierto la presencia de un temor generalizado a la brujería. Pero sí sentían, en cambio, amenazados los valores centrales de su existencia. Los comanches de las grandes praderas, por ejemplo, eran gentes valerosas, entre las que el papel de guerrero apto para la lucha estaba reservado a los hombres comprendidos entre los 20 y los 45 años de edad. Cuando un hombre de más edad no se avenía de buen grado a engrosar el grupo de los destinados a tareas pacíficas, bien pronto se le acusaba de ser envidioso hechicero. Podía incluso ser asesinado por los parientes de un tercero, bajo la acusación de brujería. Se comprende, pues, perfectamente que entre los indios comanches se honrara como «ancianos caudillos» a los hombres que *no* se distinguieron especialmente cuando eran jóvenes guerreros y de los que, por consiguiente, cabía esperar que no tendrían grandes añoranzas de su juventud.

También las culturas indias mesoamericanas consideran la envidia y la codicia como una anomalía o un crimen. Los indios conocen una especie de enfermedad, producida por medios mágicos, a la que llaman *envidia*, provocada por el poder hechicero de una persona envidiosa. La víctima tiene el indiscutido derecho y la aprobación de la asamblea para matar a su enemigo dondequiera lo en-

¹¹ R.B. Brandt, *Hopi Ethics*, 1954.

¹² J. Gillin, *The Culture of Security in San Carlos. A Study of a Guatemalan Community of Indians and Ladinos*, publicación n.º 16, Middle American Research Institute, Tulane Press, Nueva Orleans 1951.

cuentre. De ahí que no quepa ni siquiera imaginar que nadie hable en público de la envidia que siente.

La obra de Edward Evans-Pritchard¹³ sobre las creencias en brujos y embrujos malignos entre los azande de Africa ofrece una de las más cuidadosas investigaciones de estos fenómenos. Sus observaciones y conclusiones coinciden totalmente con la teoría general de la envidia tal como la hemos venido presentando en este libro. Una y otra vez describe este autor cómo los azande tienen constantemente presente la envidia de los demás y acomodan su conducta a esta idea. El sistema de valores, la cultura, las creencias populares de los azande condenan al envidioso. Poseen nuestro concepto del *gentleman*, del caballero distinguido, honrado, digno de fiar. Es el hombre que no se deja sobornar, que se pronuncia sin titubeos contra todo cuanto le lastima a él, a su familia o a sus amigos y que no necesita que se le recuerden los dictados de la modestia. Uno de sus rasgos característicos es que no envidia a las personas que le rodean.

Los refranes y proverbios de esta tribu son muy parecidos a los europeos: «La envidia y los celos matan al hombre más fuerte.» «La malicia precede y el mal embrujo la sigue.» «Primero viene la avaricia y luego la hechicería.» Estas y otras debilidades morales se consideran como el primer paso del *mangu*, nombre con el que se indica la hechicería provocada por la envidia. Los padres azande recomiendan una y otra vez a sus hijos que no sean malos, celosos, envidiosos, ni se alegren del mal ajeno. Hay pocos pueblos primitivos que posean tan clara conciencia del peligro de la envidia como los azande. Quien habla mal de sus vecinos sin tener una sólida razón para ello es inmediatamente tachado de envidioso. Ciertamente que no todo envidioso se convierte necesariamente en brujo. Se siente temor también ante ciertas formas suavizadas de *mangu* provocadas por sentimientos de envidia, que no llegan hasta malas acciones exteriores dignas de castigo. Pero se evita a todo el que es tachado de envidioso y nunca se le invita a obras o empresas comunes.

¹³ E.E. Evans-Pritchard, «Witchcraft (Mangu) among the Azande» (*Sudan Notes and Records*, t. 12), Jartum 1929, pp. 163-249, 215. El mismo, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, p. 117.

Los azande trazan una línea de separación sumamente precisa: el *mangu*, en cuanto tal, no es la causa de la mala acción, sino sólo el poder de satisfacer el sentimiento de envidia, causando daños a otros. Para los azande, toda persona puede convertirse en brujo. Nunca se puede confiar enteramente en otro. Y como tampoco se sabe si acaso las sospechas no recaen sobre uno mismo, es preciso mantener a raya, en público, la envidia.

Evans-Pritchard considera que estas creencias son muy beneficiosas para la sociedad. Como los azande ven en todo vecino un posible brujo, el envidioso sólo puede evitar las sospechas reprimiendo su envidia. Como también ocurre, a la inversa, que las personas de quienes tiene envidia pueden ser brujos que maquinan su mal, hay aquí una nueva razón que invita a la prudencia. Se tiene por brujos no sólo a las personas físicamente deformes, sino también a las que siempre están descontentas, malhumoradas, son sucias o penden-cieras, andan con secreteos: en una palabra, a las que resultan anti-páticas.

Las fórmulas de anticonjuero de los azande se refieren siempre a la envidia de los otros. Para esta tribu hay una cosa absolutamente clara, a saber, que no tiene ninguna importancia el motivo concreto que provoca la envidia. Lo que los otros envidian e intentan destruir pueden ser las posesiones, el origen tribal, el prestigio, la destreza como cazador, la habilidad para cantar o recitar y otras muchas cosas.

Evans-Pritchard compara las ideas de los azande sobre los embrujos maléficos con nuestros conceptos de suerte y desgracia o fatalidad. Cuando ya no podemos modificar una situación desafortunada, nos consolamos con un impersonal «no ha habido suerte». El azande lo atribuye al *mangu*, que se apoya en una persona determinada.

En su libro sobre los hechiceros de la región septentrional de Sukuma (Tanzania, Africa Oriental), estudia R.E.S. Tanner¹⁴ la dinámica peculiar de la envidia en las creencias en brujos y hechiceros. Los sukuma conciben la brujería maléfica como una mala acción perfectamente planificada y premeditada. No es que el hechicero sea

¹⁴ R.E.S. Tanner, «The Sorcerer in Northern Sukumaland, Tanganyika», en *Southwestern Journal of Anthropology*, t. 12, p. 347ss.

un mal sujeto que atente caprichosamente contra la humanidad en sí. Se trata más bien de que está como poseído por su codicia y su envidia. Se promete ganancias materiales por medio de la magia. El hecho de que la comunidad intente expulsar de la región al hechicero declarándole el boicot total, indica hasta qué punto se le considera como un hombre dominado por una envidia insaciable. Algunas veces la preocupación que causan las acciones envidiosas de un individuo desembocan en el linchamiento del sospechoso. También en otras culturas, por ejemplo en algunos lugares de Mesoamérica, aparecen parecidos procedimientos contra los miembros de la comunidad que se han hecho sospechosos y convictos de hechicería.

Los sukuma designan la hechicería con el vocablo *bulogi*, derivado de la raíz «tener miedo». Tanner insiste en que los hechiceros no han logrado imponerse en la comunidad sukuma. Pero cuando a cualquiera le acaece un hecho adverso, se pregunta siempre si algún pariente o vecino ha podido tener motivos para practicar la hechicería en contra de él. Entre los sukuma (como por lo demás en casi todas partes) la hechicería se practica solamente contra las personas de la vecindad. Es notable la inclinación de los sukuma a inculpar de hechicería a las personas que tienen éxito o riquezas. En tales casos, explica Tanner, el «hombre de la medicina» y el jefe de la tribu ayudan a confirmar los motivos de la acusación: «Se trata pues, de una acción política basada en la envidia.»

De acuerdo con lo dicho, tenemos que contar en toda sociedad al menos con dos posibles orientaciones y manifestaciones de la envidia. El hombre de posición económica ínfima o media puede sentir envidia de sus parientes o vecinos y dedicarse a prácticas de hechicería y actividades incendiarias o, en general, destructoras. La víctima y las otras personas más o menos afectadas comienzan entonces a indagar quién puede tener motivos de envidia. Cuando la sospecha toma cuerpo, prácticamente todos los miembros de la colectividad, sea cual fuere su grado de prosperidad, deben precaverse de los envidiosos crónicos. Pueden producirse choques violentos. El peligro del grupo procede de la envidia destructora de un individuo, el hechicero.

Pero se da también la situación opuesta. Surge en este segundo caso la tensión social en virtud de la envidia de la mayoría frente al

individuo concreto que es más rico, más favorecido o cosecha mayores triunfos que los demás. La mayoría pone entonces en circulación el rumor de que el afortunado debe sus éxitos a prácticas ilegales de hechicería. Tanner menciona un caso célebre entre los sukuma: un jefe fue acusado de utilizar los espíritus de los miembros difuntos de la tribu para cultivar sus campos, porque sus magníficas cosechas parecían superar con mucho el trabajo de la cuadrilla de obreros de que disponía. Tanner considera, con razón, este proceder como una manifestación de la envidia ante un éxito o un logro excepcional y no una exteriorización de ideas de ocultismo.

Como la mayoría de las investigaciones especializadas, también el trabajo de Tanner paga el tributo de estar supeditado a una teoría preconcebida del fenómeno descrito. La universalidad de esta hechicería no puede basarse simplemente en un odio ocasional. El autor recurre, para explicar un fenómeno tan extendido, a la teoría en boga de las emociones contenidas, privadas de una vía legítima de escape (por ejemplo, la orgiástica). Según esto, antes de entrar en contacto con los europeos y sus ordenamientos jurídicos, los casos de hechicería maléfica debieron ser mucho menos frecuentes que en la actualidad. El recurso a la magia destructiva se interpreta, por consiguiente —casi disculpándola—, como una reacción frente a la opresión de la administración y la ocupación de los blancos. Pero de todas formas, habría que relacionar el auge de la hechicería provocado por la envidia —y sólo recordado por los ancianos de la tribu— con la presencia de los europeos tan sólo en cuanto que fue precisamente la colonización la que creó por primera vez entre las diferentes tribus una seguridad jurídica y una situación económica en la que el éxito individual y, por consiguiente, la base de la envidia, se hizo imposible en un gran número de casos.

Los lovedu

En su exposición sobre los lovedu de Africa, y concretamente en el capítulo consagrado al estudio de los poderes de hechicería y brujería maléfica, ofrece Krige¹⁵ numerosas observaciones en las que

¹⁵ E.J. Krige y J.D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen*, Londres 1943, pp. 264-290.

—aun cuando el autor rehúye el análisis psicológico de los «conflictos» planteados— asoma con toda claridad el elemento de la envidia. Si un hombre se pone enfermo, piensa de inmediato en la posibilidad de un embrujamiento, sobre todo si ha mantenido alguna discusión o sabe que tiene un enemigo. Si alguien tiene fama de resentido, o sencillamente es persona impopular, se le hará responsable de cualquier tipo de mal que le acontezca a cualquiera.

«Las personas de rostro muy deforme reciben con frecuencia el sambenito de ser brujos... Muy a menudo pasan también por brujos las personas de mucha edad. Se explica su longevidad afirmando que se han apoderado de la vida de los parientes más jóvenes. Y a la inversa: es creencia común que las personas más expuestas a ser víctimas de embrujamientos o hechizamientos son aquellas que gozan de más prosperidad, es decir, que obtienen mejores cosechas que el resto, o son buenos cazadores, o disfrutaban de más alto aprecio y son considerados por sus amos europeos como servidores más capacitados.» Krige considera como mera proyección el hecho de que «las personas menos favorecidas atribuyan estos éxitos a las artes de encantamiento de los privilegiados».

Acaso podamos deslizarse aquí una generalización: Es evidente que el hombre primitivo —y los *lovedu* pueden considerarse como un ejemplo aplicable a otros cientos de pueblos en las mismas condiciones— consideran como caso normal el de una sociedad en la que en cada momento concreto todos sus miembros tienen una situación absolutamente igual. Este hombre primitivo está dominado por la misma idea de igualdad que puede observarse desde hace algunos años en las corrientes políticas de las altas culturas. Pero la realidad es siempre otra cosa muy distinta. Comoquiera que no consigue explicarse racionalmente las desigualdades existentes, este hombre primitivo atribuye causalmente las desviaciones, tanto hacia arriba como hacia abajo, respecto de la supuesta sociedad normal de iguales, a los poderes maléficos de otros miembros de la comunidad. La sospecha toma mayor cuerpo cuanto más allegada es la persona sospechosa.

Krige tuvo ocasión de analizar unos cincuenta casos de hechicería. Los motivos predominantes fueron los celos y la envidia. De la totalidad de los casos observados, sólo quince se produjeron entre

gentes no emparentadas, y aun de ellos únicamente cinco se referían a celos sexuales (por ejemplo, la muchacha abandonada que busca venganza). Los otros diez se referían a envidias o resentimientos basados en desigualdades económicas o sociales. Suscita una envidia especial y su consiguiente brujería maléfica todo instrumento fuera de lo normal; por ejemplo, una máquina de coser que el vecino ha comprado en la ciudad. Provocan también la envidia del hechicero el saber conducir un auto, encontrar trabajo en la ciudad y, sobre todo, la perfección y dominio en el arte de la danza.

El setenta por ciento de los casos de hechicería se dan entre parientes. Con suma frecuencia se trataba de rivalidades complejas, en las que se mezclaban motivaciones sexuales y económicas. Entre las causas suscitadoras de envidia, Krige menciona los rebaños de cabras, la posición, el prestigio, los atractivos personales, la distribución de bienes y el precio de la novia.

La totalidad de la literatura precientífica sobre el fenómeno de la envidia, por ejemplo la que se expresa en los proverbios, acentúa siempre la proximidad entre el envidiado y el envidioso. Esta misma conclusión se desprende del material de Krige. No sólo los más frecuentemente afectados por la envidia son los parientes y vecinos, sino que se considera tarea de extremada dificultad poder embrujar con éxito a un extraño. Sin embargo, los *lovedu* creen que una madre nunca puede embrujar a sus hijos, ni éstos a su madre: es decir, justamente los casos en que menos cabe esperar que surjan envidias.

La modestia exagerada que los ingleses llaman *understatement*, y que hallamos también en la literatura china, es entre los *lovedu* una forma corriente de comportamiento social. Cuando un hombre regresa a su tierra tras una visita a una región extraña, sus vecinos le saludan con la pregunta: «¿Qué comen los de allá?», o bien, dejando entrever la envidia: «¿Qué nos escatiman aquellos con los que has estado?» La respuesta siempre es la misma: «Se mueren de hambre», incluso aunque naden en la abundancia y hayan tratado al forastero a cuerpo de rey. Se teme incluso hacerse sospechoso de poner excesiva diligencia en conseguir un buen resultado. Si pasa alguien junto a un campo en el que está trabajando un hombre o una mujer *lovedu* y pregunta: «¿Se trabaja de firme, eh?», obtendrá siempre la misma respuesta: «No damos ni golpe».

De un niño precoz y despierto piensan los lovedu que se convertirá en brujo. Se vive bajo el constante temor a la envidia. Las posesiones no confieren ningún prestigio. La sociedad lovedu desconoce las capas socioeconómicas. Esta tribu bantú evidencia en su cultura, es decir, en el sistema total de sus normas, una serie de represiones de todo tipo profundamente enraizadas que pueden considerarse como secuencia lógica de la intensa envidia de todos contra todos. Pero también es evidente que todo esto tiene una específica repercusión que paraliza todo el proceso evolutivo.

Total ausencia de espíritu competidor

Krige se sintió particularmente impresionado ante la imposibilidad de recurrir en los trabajos manuales al factor de la competencia. Con mucha frecuencia un alfarero se hará lenguas de las vasijas de su colega. Es inútil pretender inducir a un obrero a trabajar más rápidamente bajo la amenaza de dar el encargo a otro. Incluso cuando un lovedu necesita con mucha urgencia dinero, por ejemplo para pagar los impuestos, le da vergüenza emprender un trabajo lucrativo. Tampoco le importa gran cosa que se le compare abiertamente con otros. En su lengua ni siquiera existen expresiones —por ejemplo, formas intensivas— para marcar diferencias. Apenas si cabe esperar que hagan manifestaciones relativas al valor comparativo de unos trabajos frente a otros, o al rendimiento individual, o a otros contenidos culturales. Por lo que respecta a los bienes de la vida cotidiana, es frecuente —como acentúa Krige— que se establezca una igualdad con los otros. Un giro muy utilizado dice: «¿Qué es lo que me retienes?» Krige lo interpreta así: «¿No tengo yo derecho a participar de tu generosidad en la misma medida que los otros?» Incluso cuando se solicita de los padres un favor o una ayuda, debe añadirse: «Pero sólo en la misma medida que los demás.» Si las gentes de una aldea se han librado de las pústulas que han hecho perecer a las de otra, esto sólo puede deberse, en opinión de los lovedu, a hechicería de los que se han salvado.

En esta cultura, incapaz de competencia, el tiempo tampoco tiene ningún valor. La palabra para indicar una larga espera, o para indi-

car que no hay prisas, que no hay ninguna razón para actuar con rapidez, es la misma con que se expresa la idea de bien y de virtud.

No podemos, desde luego, identificar las supersticiones de los pueblos primitivos con su envidia crónica respecto de sus compañeros de tribu, ni explicar esta segunda por las primeras. La auto-compasión, la incapacidad de reconocer que los otros pueden tener ventajas o méritos que no han debido robar necesariamente a un tercero, es decir, a la persona que se siente envidiada, se encuentra también entre los individuos de las altas culturas, que deberían estar mejor informados sobre la materia. No hay, en verdad, una gran diferencia entre las creencias en la magia negra propias de los pueblos primitivos y ciertas ideas modernas. Mientras que, desde hace más de un siglo, los socialistas se consideran robados y estafados por los empresarios y desde el año 1950 los políticos de los países subdesarrollados piensan lo mismo respecto de los países industrializados, en virtud de una abstrusa teoría del proceso económico, el hombre primitivo se considera robado por su vecino porque éste, con ayuda de la magia, ha sido capaz de embrujar una parte de la cosecha de sus campos.

El motivo de la envidia puede penetrar en el acto cognoscitivo individual de una persona en cualquier nivel histórico de su concepción del mundo y acentuar los aspectos que confirman las sospechas del envidioso. Pero sin el fundamento de la tendencia humana a establecer comparaciones envidiosas, tampoco entre los hombres primitivos las ideas mágicas hubieran desembocado en la creación de la figura del brujo que actúa movido por la envidia. El hombre envidioso se crea los medios para vengarse del envidiado. Intentará estructurar el universo de tal modo que pueda dar satisfacción a sus sentimientos de envidia.

La clase de medios elegidos para mermar la felicidad o el bienestar de un tercero no permite ya concluir que se esté actuando por envidia. El hombre primitivo que acude a la hechicería porque alguien ha dañado a un miembro de su familia, actúa en virtud de una legítima indignación. El ponente cuya propuesta para introducir un impuesto especial sobre determinados signos de riqueza externa o sobre herencias que suscitan envidia ha sido admitida por el cuerpo legislativo puede sentirse muy orgulloso de la racionalidad sociopo-

lítica de su iniciativa. Sería, pues, falso imaginarse que dondequiera aparece la magia negra, sea entre los hombres primitivos o entre los campesinos de un país moderno, con la clara intención de perjudicar a un tercero por motivos evidentemente dictados por la envidia, se trata sólo de una desdichada consecuencia de una superstición que sólo puede ser desterrada mediante la ilustración. También ciertos economistas de la sociedad moderna se permiten sacar la falsa conclusión de que la ventaja de una de las partes significa necesariamente desventaja para la otra. No recurren, por supuesto, a la magia negra, pero sí, con frecuencia, a medios no menos absurdos, por ejemplo a impuestos especiales que, en última instancia, no hacen sino perjudicar a aquellos mismos a quienes se pretende favorecer.

Hay, por otra parte, una defectuosa comprensión de la situación real siempre que se quiere ver inmediatamente, en toda desigualdad frente a un tercero, una disminución del propio bienestar. Se trata, en definitiva, de un sentimiento de envidia que se apoya, al menos en parte, en una errónea intelección de las causas de las desigualdades. Por otro lado, también el hombre primitivo puede sentir envidia sin pasar por el rodeo de una falsa interpretación mágica de los factores concurrentes. El hechicero que actúa por envidia se limita a jugar una mala pasada a un tercero recurriendo al medio que tiene más a mano. El hombre primitivo que intenta hacer daño al envidiado mediante ceremonias irracionales (a las que intenta dar mayor eficacia añadiendo un poco de veneno) y el diputado de un sistema burocrático que sabotea ocultamente una propuesta de ley porque en el fondo de su corazón tiene envidia de su promotor actúan por idénticos motivos. Lo único que les diferencia son los medios empleados.

Hechicería por envidia contra lo desconocido. La envidia ante las perspectivas de futuro de los demás

El hombre primitivo que ejerce la hechicería por envidia —y el hecho ocurre también entre otros pueblos menos primitivos— para que los demás lo pasen tan mal como él lo pasó; el padre suficientemente adinerado o el albacea testamentario que escatiman los medios, para hacer que la joven generación pase en su época de estudios las

mismas dificultades que ellos tuvieron que afrontar; el director de empresa, el consejero, el jefe de sección que se pronuncian en contra de los adelantos o comodidades que facilitan el trabajo o crean una atmósfera agradable, por la simple razón de que ellos no gozaron de tales ventajas cuando empezaron a trabajar en este sector; todas estas encarnaciones irracionales de un complejo espartano quieren en el fondo lo mismo. El otro, sea conocido o (muchas veces) desconocido, tiene que pasar por las mismas experiencias que él tuvo que soportar en el pasado. Se buscan compañeros de infortunio. Ya es viejo el refrán que dice: «Mal de muchos, consuelo de tontos.» Pero aquí se está pensando sólo en aquellos compañeros de infortunio que sin nuestra intervención, sólo por su propia voluntad o en virtud de circunstancias exteriores, han caído al mismo tiempo que nosotros en esta penosa situación. Ahora bien, hay quienes, llevados del deseo de calmar o apaciguar el *recuerdo* de sus sufrimientos, de una prueba difícil, de un trabajo fatigoso y desagradable, y movidos por el sentimiento de alegría por el mal ajeno, toman la iniciativa de descargar sobre la vida de otro —una vida que debe discurrir en el futuro— las mismas dificultades que ellos tuvieron que soportar en el pasado. Estos tales convierten a su propia envidia en diosa de la fortuna. No nos estamos refiriendo, naturalmente, a los casos en que una persona de mayor edad, por razones educativas objetivas y justificadas —no por razones que no son sino tapaderas de la envidia— impone a otra persona más joven tareas pesadas para someterle a prueba o para que adquiera fortaleza física y moral. Se puede, incluso, simpatizar con esos entusiastas montañeros que intentan sabotear el proyecto de un funicular destinado a llegar a las más bellas cumbres, porque en su opinión sólo merece contemplar aquellas magníficas vistas quien ha llegado a la cima con su personal esfuerzo y tras superar los peligros. Podría, a lo sumo, acusárseles de tener celos, pero no de ser envidiosos. Pero cuando se tropieza, una y otra vez, en las más variadas regiones geográficas, y en el marco de las más diversas culturas, con una especie de persona que los mismos nativos describen como típica y que recurre a hechicerías «contra el desconocido», por la simple razón de que de no hacerlo así el «señor Desconocido» tendría una tarea más fácil que la que tuvo que afrontar dicha persona en un tiempo pasado, en tal caso se plantea la

pregunta fundamental de cuál es el motivo o el impulso que mueve a esta persona, sobre todo cuando a veces pueden percibirse huellas de este mismo modo de actuar también entre nuestros contemporáneos de excelente posición.

En nuestra opinión, nos hallamos aquí ante la actitud fundamental típica a partir de la cual surgen y se forman los procesos más complejos de la envidia. La palpable y demostrable existencia de este impulso básico en el hombre, que es independiente de su situación material absoluta y que va dirigido contra una persona manifiestamente desconocida, nos hace dudar de la exactitud de la frase: la culpa de la envidia la tiene siempre el envidiado (A. Rüstov y otros). El actual «maoísta» francés que destroza magníficos automóviles puede estar impulsado por una concreta experiencia de envidia. Es «razonable» imaginarse a sí mismo como propietario de uno de estos lujosos automóviles, para concluir: si yo no puedo conseguirlo, que se reduzca al mínimo el número de los que pueden permitirse este placer. Más aún: existe la tendencia, en los actuales círculos progresistas, a disculpar el vandalismo político: si no hubiera un lujo excitante y provocador, estos jóvenes no tendrían motivo para denostarlo y destruirlo. Pero la actitud de espíritu, los sentimientos de muchas tribus primitivas, en cuyo entorno nunca ha existido el menor lujo demuestran claramente la falsedad de esta interpretación nacida de una mala conciencia. Así, por ejemplo, el hombre primitivo que acaba de escapar a una privación o a un peligro al que ahora querría, por medios mágicos, someter a otros, no ha sido en modo alguno provocado por sus víctimas. Querría ahora someter a otro hombre (al que, por supuesto, también puede conocer personalmente) al mismo nivel existencial que él tuvo que soportar por algún tiempo en el pasado. La acción de este hombre tiene el rostro de la venganza. Como no puedo vengarme del destino (concepto que con frecuencia falta en algunas culturas) por mi mala suerte en la vida, busco alguna otra persona a la que deseo el mismo mal.

Basándose en sus observaciones sobre los indios jíbaros, ofrece Karsten¹⁶ una excelente descripción de la hechicería por envidia:

¹⁶ R. Karsten, «The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru» (Societas Scientiarum Fennica,

«Los indios practican la brujería de la lluvia casi siempre por malévolos motivos. La intención es acarrear a sus compañeros de tribu sufrimientos o incomodidades, sobre todo cuando navegan por el río. El año 1917 llegué, tras una larga expedición fluvial río abajo, hasta los achuare, en el curso medio del Pastaza. Fui sorprendido por lluvias torrenciales que duraron varias semanas y que hicieron salir de madre al Bobonazza, de modo que a mi tripulación de remeros indios le resultaba extremadamente fatigoso avanzar contra corriente. Cuando, por fin, llegamos a nuestra meta, uno de mis indios dijo que recurriría a medios mágicos para que continuara lloviendo y otros viajeros tuvieran que soportar las mismas dificultades que nosotros.»

No existe tal vez ningún caso más claro y patente de envidia que el que se produce cuando se sospecha que otras personas podrán atravesar el periodo de vida que les espera con menos privaciones y dificultades que las que sufrimos nosotros al dejar definitivamente a nuestra espalda un periodo similar. Aquí ningún perjuicio acarrea a la existencia futura del envidioso la ganancia o la mejor calidad de vida del otro. Es sólo el recuerdo de su poco agradable pasado lo que impide desear que otros tengan un periodo —y un recuerdo del pasado— mejor. Este tipo de envidia, que paraliza el progreso de una sociedad, aparece también en los llamados conflictos generacionales: hay padres que se irritan de sólo pensar que para sus hijos todo será mucho más fácil. Pueden observarse los estallidos de esta irritación tanto en las familias de las naciones industrializadas occidentales como entre las tribus más primitivas, entre las que la joven generación ha conseguido algunas ventajas gracias al contacto con los europeos.

Por supuesto que hay padres y *seniores* que saludan con benevolencia, toleran y hasta fomentan las innovaciones de los jóvenes. Sin estas excepciones en la sociología de la tradición, se habrían dado muy escasas novedades en la historia. Pero a veces puede percibirse un ligero tono de fondo de resentimiento incluso en los casos en que un hombre de más edad incita y estimula el afán renovador de los más jóvenes.

Commentationes Humanarum Litterarum, t. VII, n.º 1), Helsingfors 1935, p. 452. Entre los años 1917 y 1928 Karsten pasó temporadas enteras (con un total de tres años) entre estas tribus.

Todo el mundo comprende los obstáculos que la generación anterior pone a la más joven porque tiene envidia de su fama. Similares motivos entran en juego cuando una innovación propuesta por los jóvenes (un descubrimiento o simplemente su aceptación) parece incluir un reproche a la generación precedente: ¿cómo es que no se os ocurrió a vosotros? Nos adentramos en las capas profundas de la vida sentimental cuando intentamos comprender por qué la generación anterior, con una especie de actitud espartana, manifiesta animosidad o quiere incluso prohibir cosas e instituciones más modernas que suponen un aumento del nivel de bienestar.

Por lo demás, los terribles ritos de iniciación practicados entre las más diferentes tribus de los pueblos primitivos, con los que se cierra la fase de la juventud, pueden entenderse como expresión de una envidia existencial generalizada de los miembros que ya se sienten viejos, contra los que tienen toda una vida por delante.

Consecuencias para los países subdesarrollados y para una política del desarrollo

El futuro, es decir, el campo en que se cosecharán los frutos del desarrollo, está abierto a las intervenciones comunitarias, a las elaboraciones llevadas a cabo por unos hombres capaces de intercambiar sus ideas, sus conocimientos y sus deseos y de dejarse influir mutuamente por este intercambio. Pero todo esto sólo es posible *después* de haber desterrado, al menos hasta cierto punto, el miedo a la envidia de los demás, a sus posibles sabotajes, a sus malévolas brujerías. Más aún, sólo se habrá dado el presupuesto de unas razonables pretensiones cara al futuro cuando se haya obtenido un cuadro realista de este posible futuro. Y no puede surgir este cuadro mientras cada grupo mantenga cuidadosamente oculta su imagen o idea del futuro. Sólo puede construirse dentro de un grupo una idea de futuro utilizable para el desarrollo social cuando los diferentes miembros del grupo comparen, sopesen, sincronicen en diálogo común, franco y sin reservas, sus diferentes ideas de futuro. Y cabalmente lo que se opone a esto, más que ninguna otra cosa, es el temor, constantemente en guardia, de que, en principio, cualquier persona, y en particular el querido vecino, sea un hostil envidioso en potencia,

frente al que la mejor defensa es actuar como si el problema del futuro no tuviera el menor interés para nosotros.

Un caudillo carismático y brutal puede imponer a estos hombres, en unas circunstancias dadas, su idea del futuro, para plazos cortos y siempre que exista un peligro exterior (aunque también hay ejemplos en los que ni el más patente peligro ha bastado para superar los obstáculos levantados por la envidia para emprender una acción común). Y comoquiera que el caudillo no lo puede hacer todo por sí mismo, la ejecución de la empresa sufre además a causa de la desconfianza que cada uno de los leales profesa a todos los demás.

Envidia institucionalizada

Eric Wolf,¹⁷ gran conocedor de las culturas campesinas y de las comunidades aldeanas sudamericanas, ha puesto de relieve hace algunos años el fenómeno a que estamos aludiendo aquí nosotros. Habla de la «envidia institucionalizada», que se manifiesta en las maledicciones, el mal de ojo, la práctica de la brujería o el temor a ella. Wolf se remite a otros especialistas de estas culturas —Oscar Lewis, John Gillin y Clyde Kluckhohn— para rechazar la idea romántica según la cual la estrecha vida comunitaria de estas colectividades aldeanas y la amplia «igualdad» de todos sus habitantes llevaría a un sentimiento de buena voluntad que todo lo abarcaría y encubriría.

Esta *envidia institucionalizada* o, respectivamente, el universal y omnipresente temor a ella, tiene como consecuencia impedir la prosperidad económica de cada uno de los miembros de la colectividad, así como los contactos con el mundo exterior de los que la comunidad podría esperar algún progreso. Nadie se atreve a mostrar nada de lo que pudiera deducirse que disfruta de una situación mejor. No es probable que se introduzcan innovaciones. Los métodos de cultivo se mantienen a niveles tradicionales y primitivos, en perjuicio de toda la aldea, porque todo desvió respecto de lo anterior tropieza con el muro de la envidia.

¹⁷ E.R. Wolf, «Types of Latin American Peasantry. A Preliminary Discussion», en *American Anthropologist*, t. 57 (1955), p. 460ss.

Esta palpable envidia de todos contra todos en una sociedad relativamente sencilla depende muy poco de las diferencias objetivas constatables en el nivel de vida de cada uno de los miembros, tal como se desprende de un estudio sobre las relaciones interhumanas llevado a cabo en una aldea de Jamaica, en 1950-1951.¹⁸ Se trata de una aldea de montaña, compuesta de 277 negros de habla inglesa, descendientes de antiguos esclavos. En la actualidad, todos ellos son campesinos libres, que venden sus diversos productos en el mercado, según los principios de la competencia y de la economía abierta. Las motivaciones básicas de estos campesinos son acumular dinero y tierras. Casi el 80 por ciento de la población tiene ingresos bastante aceptables y tan sólo un 3 por ciento de los adultos está necesitado de ayuda exterior. Pero veamos lo que dice el referido estudio: «Sea cual fuere el grado de bienestar de un habitante de la aldea, está convencido de que a todos los demás —aunque sean evidentemente más pobres— les va mejor que a él y que han amasado más dinero.»

Una de las peores cosas que pueden hacerse es indagar los asuntos económicos de un tercero. Se trata aquí, sin duda, de una actitud defensiva contra la envidia. Pero, por otra parte, todo el mundo está devorado por la insaciable curiosidad de conocer estos detalles. De la pobreza personal en que cada uno cree encontrarse se echa la culpa, en general, a otra persona de la que se supone o sospecha que es más rica. Los daños de las cosechas, a pesar de haber sido causados muchas veces, sin género de dudas, por tormentas o sequías, se atribuyen con suma facilidad a brujos o hechiceros que han actuado contra uno por encargo de algún vecino envidioso. Casi todos los habitantes de la aldea están convencidos de que su vecino no le puede tragar y que le profesa una envidia sin límites. Estos sentimientos son, por supuesto, recíprocos. Resulta tarea imposible reunir los medios o la maquinaria de varias familias para una empresa común. Y es también casi igualmente imposible que un hombre, cualquiera que sea su rango, pueda desempeñar una función dirigente en interés de toda la aldea.

¹⁸ A. Cohen, «Four Categories of Interpersonal Relationship in the Family and Community in a Jamaican Village», en *Anthropological Quarterly*, t. 28 (nueva serie, t. 3), 1955, pp. 121-147.

El miedo al mal de ojo

Uno de los mejores conocedores actuales de las culturas aldeanas, del «alma del pueblo», de las capas inferiores de la población mexicana, es Oscar Lewis.¹⁹ Este autor hizo en 1951 una expresiva descripción a través de la cual se advierte cómo en una de estas aldeas mexicanas el miedo a la envidia de los demás domina cada detalle de la vida, cada acción consciente. Las personas se crean una zona de seguridad mediante secretos guardados a cal y canto y a través del temeroso ocultamiento de cuanto es privado. Todo el mundo se muestra concentrado y evita cualquier tipo de familiaridad: «El hombre que habla pocas veces, que desempeña por sí mismo todas sus tareas y guarda la distancia entre él y los otros, corre menos peligro de crearse enemigos, de ser criticado o de atraerse la envidia ajena. En general, nunca se discuten con los demás los propios proyectos, por ejemplo sobre compras o ventas o sobre la decisión de emprender un viaje... Una mujer jamás cuenta a las vecinas, y aun ni siquiera a sus parientes, que espera un niño, que está trabajando en hacerse un vestido nuevo o que prepara algo especial para la cena.»

Vemos aquí con toda claridad el temor a la envidia, el «mal de ojo» que amenaza a todo cuanto todavía pertenece a nuestro futuro y posee un valor estimable. Algo de este temor sigue alentando en muchos hombres cultos. Algunas de las cosas futuras que anhelamos o esperamos nos las reservamos para nosotros mismos hasta que se producen o son ya completamente seguras. Es preciso imaginarse ahora lo que significa para el desarrollo económico y técnico de una sociedad el hecho de que sea casi total y automáticamente excluida del diálogo, de la conversación y la discusión interhumana la dimensión del futuro. La envidia omnipresente, el miedo a ella y a su portador, aparta a estos hombres de toda actuación en común orientada hacia el futuro. Cada cual piensa sólo en sí, cada uno depende enteramente de sí mismo. El futuro sólo puede ser anhelado, preparado, planificado mediante secretes que llegan a la atomización social.

¹⁹ O. Lewis, *Life in a Mexican Village*, Urbana 1951, p. 297.

En oposición al entusiasmo que los siglos XVIII y XIX sentían por el sentido comunitario de las sencillas y aún no corrompidas sociedades, la realidad parece haber sido muy diferente. Ciertamente que con mucha frecuencia el envidioso no se atreve a emprender acciones contra otro, pero tampoco moverá un dedo para evitar por humanidad o por un sentimiento de decoro (conceptos que por lo demás siguen siendo hoy día ininteligibles para una gran parte de la población del planeta) que le sobrevenga un daño a un tercero. Son innumerables las situaciones en las que el envidioso puede muy bien dar rienda suelta a sus sentimientos con sólo permanecer pasivo. La descripción a que nos estamos refiriendo pone perfectamente en claro que en el fondo de la notable conducta de la gente de este lugar mexicano lo que está latiendo es la envidia:

«Existe una mayor disposición a hablar compasivamente con otro de sus desgracias que a congratularse de sus éxitos. Por eso, en general, se comparten mucho más las malas noticias que las buenas. En torno a la propia prosperidad se alza un muro de misterio. Casi nunca se muestra nadie jubiloso. De ordinario, los habitantes tampoco se comunican entre sí las buenas compras o ventas, el modo de curar a un animal enfermo o de conseguir una mejor cosecha.»

«*Quien me ayuda es mi enemigo*»

Imaginemos ahora las consecuencias de esta actitud de espíritu para los bienintencionados y esperanzados programas de la ayuda para el desarrollo. Estos programas parten del supuesto de que unos cuantos principios y recursos bien enseñados producirán una serie de resultados técnicos o agrícolas que luego se correrán como reguero de pólvora de familia en familia y de pueblo en pueblo. Lewis sigue anotando: «Cuando alguien lleva objetos o cestas de compra por las calles, los oculta cuidadosamente de las miradas ávidas... En general, estas personas carecen de altruismo, generosidad, compasión y espíritu de participación (*altruism, generosity, charity, and spirit of sharing,...*).»

Se refleja en esta serie de cualidades un modo de sentir y pensar que ha actuado con gran eficacia en el seno de la sociedad de Norteamérica. En ella se apoyaba una buena parte del optimismo ameri-

cano que, desde 1949, tenía como meta los llamados países subdesarrollados. Ahora bien, las culturas de estos países hacían simplemente imposible que se llegara a comprender esta disposición de ánimo de los hombres que acudían para poner en marcha el desarrollo. Los políticos propugnadores de esta ayuda a los países subdesarrollados podían haber aprendido mucho de haber leído el estudio de Lewis a que venimos haciendo referencia: «Hacer favores a otro es una conducta extraña que despierta la suspicacia del favorecido. De ordinario, sólo se hacen favores cuando se espera recibir algo a cambio. Cuando los niños o los jóvenes dan signos de amistad o de buena voluntad hacia los forasteros, casi siempre reciben una reprimenda de sus madres. Se castiga a los niños cuando dan cosas a sus amigos o prestan confiada y generosamente objetos a personas de fuera de la familia.»

A principios de los años cincuenta el matrimonio de investigadores Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff²⁰ pasó más de un año en la aldea de mestizos de Aritama, al Norte de Colombia. Descubrieron que el factor determinante de esta cultura era el motivo de la envidia, el miedo de todos a la envidia de todos los demás. Sólo hay una explicación para cualquier tipo de acontecimiento inesperado: la envidiosa magia negra de otro habitante de la aldea. Aunque algunas personas están, en general, más allá de toda sospecha, por principio todo adulto es un enemigo en potencia, que puede estar tramando en secreto una magia funesta. Los habitantes de Aritama no creen en la posibilidad de una muerte natural. Toda enfermedad es causada por un enemigo. Las pérdidas económicas, una mala cosecha, las enfermedades del ganado o incluso la súbita manifestación de malas cualidades de carácter, la embriaguez, la violencia, la impotencia, la pereza, la infidelidad, todo esto se interpreta siempre como resultado de las intenciones hostiles y envidiosas de un tercero. Si alguien decide de pronto abandonar la aldea, por algún tiempo o a perpetuidad, se da siempre por supuesto que esta determinación ha sido provocada por la magia de un enemigo que quería liberarse de aquella persona.

²⁰ G. y A. Reichel-Dolmatoff, *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Chicago 1961, p. 396.

Los Reichel-Dolmatoff han mostrado que para las gentes de Aritama no existe nada que esté a salvo de la envidia y de la magia negra de los habitantes de la aldea. Si en un grupo, un obrero trabaja más aprisa y mejor que los demás, a la mañana siguiente, antes de que llegue al trabajo, se marca su puesto con una cruz. A continuación, el envidioso reza tres padrenuestros y tres avemarías. De este modo se conseguirá que este hombre trabaje más despacio, se cansen pronto y tenga mucha sed. Son especialmente proclives a caer bajo la hechicería y causar daños los instrumentos agrícolas, tales como los machetes. Lo mismo cabe decir de los útiles de pesca y caza, de las trampas, escopetas, anzuelos y redes. Incluso el olfato de un buen perro de caza puede ser destruido para siempre —tal como informan los Reichel-Dolmatoff— por las maquinaciones de un enemigo que tiene envidia del amo del perro.

Como en casi todas partes, también en Aritama el mal de ojo es una forma especial y muy importante de la magia negra. Puede producir enfermedad, sequía, putrefacción. Significativamente, «están mucho más expuestos al mal de ojo los bienes (casas, cosechas, animales domésticos, árboles frutales...) que las personas mismas. La razón de ello: la envidia».

En nuestra opinión, nos hallamos aquí ante una afortunada consecuencia de la propiedad privada que casi nunca ha sido advertida y reconocida. La propiedad privada no es la causa de la envidia destructora, tal como se empeñan en hacernos creer machaconamente los apóstoles de la igualdad, sino un muro protector necesario entre los hombres. Allí donde ya no hay bienes materiales envidiables o donde, por la razón que fuere, han salido fuera del campo de visión de la envidia, el mal de ojo, el odio envidioso y destructor se dirige contra la misma persona física. Posiblemente el origen de la propiedad privada pueda explicarse también como una medida de protección contra el sentimiento primario de la envidia.

El crimen de ser presidente de la comunidad

Por supuesto, también las sociedades que no han sabido neutralizar la envidia de todos sobre las escasas desigualdades de sus miembros necesitan jefes y presidentes, es decir, personas investidas de fun-

ciones rectoras. Pero en muchos casos ya la misma descripción de los roles de los dirigentes permite reconocer la inequívoca presencia de la envidia y la preocupación del dirigente por los impulsos envidiosos que provoca su actuación. Así, a propósito de los massim meridionales, pueblo insular de Melanesia, escribió Cyril S. Belshaw que la presión de la envidia actúa con tanta fuerza, como mal inevitable, sobre el jefe, que éste, en interés de la igualdad o por temor a obtener un evidente provecho personal de una innovación, deja a veces de emprender acciones, o incluso ordena interrumpirlas después de emprendidas, aunque son evidentemente adecuadas para aumentar la prosperidad económica de toda la comunidad.²¹

En principio, los massim, al igual que la mayoría de las tribus melanésicas, tienen en gran estima el talento administrativo y las dotes de organización de sus jefes. Antigüamente, estos hombres se dedicaban sobre todo a la producción y al intercambio de bienes con propósitos ceremoniales. Si alguno de ellos conseguía buenos resultados técnicos, el éxito se atribuía a su buena magia, a su don sobrenatural, mientras que para el observador europeo, situado más a ras de tierra, no había sino un buen talento organizador, que nada tenía que ver con aspectos sobrenaturales. De cualquier forma, el alto aprecio profesado al «manager» preparaba a esta sociedad para las modernas actividades económicas. Y, sin embargo, muchas de estas empresas quedaron paralizadas. Por alguna razón, los jefes y dirigentes interrumpieron las cosas ya iniciadas, justo cuando se hallaban a punto de alcanzar el éxito. ¿Por qué?

En primer lugar, en esta cultura el jefe debe mostrarse muy prudente y precavido. Si da signos de impaciencia, se expone a que sus gentes le abandonen. No puede gritar ni dar a conocer su irritación. Antes de toda decisión importante, tiene que ganarse el apoyo de la opinión pública. Y justamente porque ha sido elegido para jefe, debe preguntarse una y otra vez: «¿Cómo aparece mi vida ante la envidiosa mirada de mis súbditos?» «Un jefe no puede alcanzar éxitos demasiado resonantes, no puede llevar un género de vida ostentoso, para no despertar los celos que podrían hacer que se dirigiera contra

²¹ C.S. Belshaw, «In Search of Wealth», en *American Anthropologist Memoirs*, febrero 1955, p. 80.

ella la hechicería envidiosa (*envious sorcery*). Por esta razón, ningún jefe se antepone claramente a los demás. Sólo puede aumentar su prestigio cuando hace a todos los demás partícipes de la prosperidad conseguida. En cada uno de los avances económicos que consigue, debe aumentar paso a paso y al mismo ritmo el nivel de vida de los que le rodean.»

En este pasaje de Belshaw se advierte bien los graves daños que puede producir en el proceso de crecimiento económico y técnico la envidia, es decir, la atención ya institucionalizada que hay que prestar a este factor. Resulta casi imposible introducir innovaciones en una sociedad, mejorar o ampliar un proceso económico, sin crear desigualdades. ¿Cuándo puede el dirigente que introduce o crea estas innovaciones estar seguro de no atraerse la mala voluntad de aquellos a quienes llegarán con mayor retraso a las ventajas de su innovación? El dirigente coartado por la envidia puede elegir, como expone Belshaw con detalles concretos, más o menos el siguiente camino: puede dirigir su ambición a un alto nivel de consumo de aquellos bienes que no se puede repartir fácilmente. Al exigirse esta distribución, puede producirse una expansión acelerada y perfectamente calculada que revierta en beneficio de todo el poblado. Hubo entre los massim un mestizo que tuvo que cerrar varios negocios que había emprendido por su propia cuenta, porque llegó un momento en que ya no pudo soportar la envidia de los demás y, al final, prefirió trabajar como simple empleado de una firma europea.

Miedo al éxito

El primer innovador (inventor, descubridor) pudo ignorar, llevado de su celo, de su afán y gozo descubridor y de su ambición, los controles sociales entorpecedores vigentes en su medio ambiente. Pero de ordinario, toda innovación, para poder tener amplia repercusión en una cultura, necesita ser aceptada por muchos individuos concretos. Ahora bien, todo el que está dispuesto a asumir esta función se halla sujeto, típicamente, a un doble control social.

El encargado de un programa, sea privado o público, de desarrollo agrícola intenta inducir a un campesino de una aldea india a que emplee para la próxima cosecha una simiente especialmente prepa-

rada o un nuevo abono. De ordinario, el campesino no le hará caso. Cuando preguntamos por qué, un viejo indio, con muchos años de experiencia como misionero en poblados de la región, dio la siguiente respuesta (sin saber nada de nuestras personales teorías): Si esta innovación cumple lo que promete, se producirá una cosecha excepcional y entonces el campesino tiene miedo del *nazar lagna*. Esta expresión, de origen árabe, significa en urdu «mirada», ojo, pero casi nunca se utiliza en este sentido, sino en el de mirada malévolamente destructora, envidiosa de un otro o de un demonio. Así, pues, el campesino en cuestión debería temer tanto la envidia de los habitantes del poblado como la de los espíritus.

En las aldeas indias teme al *nazar lagna* todo aquel que tiene más salud o belleza o bienestar o más hijos que sus vecinos. Se comprende bien que este temor sea mucho mayor cuando alguien espera poder sobresalir y destacar sobre el resto de los habitantes del poblado gracias a una innovación que ha introducido por su propia voluntad.

Al parecer, no existe en lengua indostaní una expresión para señalar el «mal de ojo». Los hindúes recurren para ello a la citada frase árabe *nazar lagna*. El urdu es la lengua de los musulmanes que, antes de la división de la India, y desde el año 1100 d. de J. C., constituían una minoría entre la población hindú. Entre los árabes y otros pueblos islámicos es particularmente acusado el temor al mal de ojo, tal como lo demuestra, por ejemplo, la costumbre del velo, que se lleva incluso en las partes de la casa orientadas hacia el interior. El hecho de que los hindúes hayan tomado de una minoría religiosa la expresión con que se designa la magia malévolamente envidiosa de otra persona se explica perfectamente desde la dinámica de los problemas de las minorías. Por lo demás, son muchas las expresiones que han pasado del urdu al indostaní, ya que el urdu es más fácil de aprender que esta segunda lengua incluso para los mismos hindúes, en particular en lo referente a la pronunciación. En urdu, *nazar* significa mirada y se emplea también en este sentido neutro. *Nazar lagna* quiere decir *mala mirada*, *mal ojo* o *mal de ojo* y los hindúes emplean siempre y sólo esta última forma.

Frente a la propuesta de una innovación se teme, de un lado, el éxito que puede acarrear. Pero al mismo tiempo —como añadía

nuestro informador— el campesino reflexiona sobre las consecuencias de un fracaso. Quien introduce una novedad se expone infaliblemente (y mucho más que el propio inventor) al gozo despiadado por el mal ajeno y a las burlas de sus vecinos si la iniciativa no es coronada por el éxito. Este dilema, que se presenta con todo su rigor y crudeza entre los que viven en culturas tradicionales, pero que aparece también en otras culturas más progresivas, es uno de los más paralizadores obstáculos de los procesos de desarrollo. El motivo, la dinámica psíquica y social de este doble control social, se apoya claramente —sea cual fuere el aspecto bajo el que se presenta— en el conocimiento directo de la envidia potencial y omnipresente del medio ambiente de la sociedad respectiva. Las burlas irónicas y mordaces descargan sobre el innovador fracasado, porque se arriesgó a emprender algo para lo que la mayoría carecía de valor o de laboriosidad. Pero también si tiene éxito puede ser víctima del silencioso y amenazador *nazar lagna*. En este punto deberíamos tener presente que casi todas las religiones primitivas, y algunas de las más evolucionadas, conocen la idea de un ser sobrenatural envidioso que, a veces, se burla del hombre y le engaña. Una de las aportaciones más importantes y menos reconocidas del cristianismo a favor de la disposición, capacidad y preparación del mundo para las innovaciones ha consistido en presentar por vez primera y de forma decidida a la veneración del hombre seres sobrenaturales que ni le tienen envidia ni se burlan de él. Del Dios del cristianismo y de sus santos jamás puede sospecharse que tengan envidia de la felicidad y del éxito de los creyentes, o que saluden con burla y mofa el fracaso de sus honrados esfuerzos.

El cortocircuito de los países subdesarrollados

En muchos de los llamados países subdesarrollados el problema es el siguiente: como hemos visto, uno de los factores decisivos del subdesarrollo de una comarca es la barrera de la envidia, la envidia institucionalizada de su población. Este aspecto ha sido claramente advertido y destacado también en los más recientes estudios de diferentes antropólogos culturales, sobre todo en los de George M. Foster. Los países y regiones económica y culturalmente desarro-

llados han llevado a cabo, en lo esencial, esta irrupción hacia economías cada vez más florecientes y hacia el dominio técnico de su medio ambiente porque, apoyándose en una serie de razones sociológicas, religiosas y demográficas, han acertado a mantener a raya y reprimir el temor de todos frente a la envidia de todos.

Si ahora, pues, la mayoría de los políticos de los países subdesarrollados están cultivando, a plena luz pública, una retórica y exhibiendo una serie de convicciones que no buscan sino intensificar de la manera más burda la envidia de sus compaisanos contra los ricos países industrializados y aun de marcar a éstos a fuego como los causantes de su propia pobreza, se producirá un reforzamiento del sentimiento de la envidia, ya de suyo muy acentuado en estos hombres en razón de sus condicionamientos culturales. Los sentimientos y actitudes que paralizan el proceso evolutivo no sólo no disminuirán, sino que serán apoyados y robustecidos por los movimientos nacionalistas en el poder.

Por desgracia, los publicistas occidentales que desde hace aproximadamente un cuarto de siglo han ido suministrando sin pausa teorías de economía política con que alentar y alimentar la envidia de los países subdesarrollados, han cargado, sin quererlo, sobre las espaldas de sus protegidos el fardo adicional de uno de los obstáculos más difíciles de superar en el camino del desarrollo.

LA ENVIDIA DE LOS DIOSES
Y LA FELICIDAD DE LOS HOMBRES

En las más diversas culturas y en todos los grados del desarrollo de la Humanidad se encuentra la idea de una envidia de índole sobrenatural que nos amenaza. La envidia de los dioses, a la que los griegos asignaban un importante papel, resuena también en otras religiones. A menudo se considera que los muertos son envidiosos y ello tanto más cuanto más allegados a nosotros fueron. Lo expresa así también la observación efectuada en muchos pueblos primitivos, de que su miedo frecuentemente cervical a los espíritus se dirige en exclusiva a los espíritus de los familiares fallecidos. «¿Por qué soy precisamente yo el visitado?» Esta pregunta pertenece a los enigmas originales del hombre; aquí reside quizá la raíz de su generalizado sentimiento de culpabilidad.

Quien vive, quien se cree o sabe más sano, quien come mejor, aquel cuyas cosechas o ganados más prosperan experimenta inevitablemente un sentimiento de culpabilidad con respecto a aquellos a quienes les fueron menos bien las cosas, o que ya no existen. Y, como medida previsoras que evite un vano proceder, un provocador disfrute, una irreflexiva jactancia —a fin de que la envidia no pueda en absoluto hacer acto de presencia—, el hombre desarrolla conceptos sobre un dios, unos dioses o ciertas potencias superiores que le observan envidiosamente y le castigan apenas sobrepasa los límites.

Es, por supuesto, muy difícil para los hombres de cualquier cultura, y también de la nuestra actual, localizar y precisar a la envidia y al envidioso. Como subraya Nilsson, tampoco los griegos de la Anti-

güedad atribuyeron casi nunca la envidia a un determinado dios o ente sobrenatural, sino más bien a un principio divino, a una potencia universal vagamente definida. Debieron existir buenas razones para ello. De cuando en cuando se ha observado (como lo advierte Francis Bacon y se echa de ver en las creencias en brujas de muchos pueblos primitivos) que el envidioso sólo se torna cabalmente tal y malévolo cuando se da cuenta de que el envidiado le ha reconocido. A ello contribuye la vergüenza que experimenta el envidioso descubierto, dado que su envidia revela su inferioridad. El griego se guardaba, pues, de achacar envidia a un dios determinado. Sólo con Zeus se atreve a hacerlo a veces, porque este dios es tan grande que no podía acusársele en verdad de mezquina envidia, sino más bien conferirle el sublimado sentido de la equidad: pues Zeus castiga a los grandes en pro de una Justicia niveladora, y no porque él mismo sea envidioso.

Otra cosa sucede en las religiones dualistas. Aquí no es difícil imputar la envidia como motivo al principio maligno, Satán. Así sucedía en el maniqueísmo, donde la envidia mueve a Satán a precipitarse contra la luz. Los persas consideraban a los demonios instigadores de la envidia entre los hombres. No está descaminada la tesis de que la religión cristiana pudo también, por ende, permitir que se formara, bajo su amparo por decirlo así, la civilización de los desiguales, porque ya en hora temprana condenó la envidia, personificó al envidioso en el diablo y presentó a Dios y todo lo sagrado como poderes absolutamente incapaces de sentir envidia de los hombres.

El regreso al hogar de Agamenón

Una muy expresiva descripción de cómo temían los griegos la envidia de los dioses la ofrece Esquilo en la escena del regreso al hogar de Agamenón.¹ En sus primeras palabras se expone ya el motivo de la envidia humana que alcanza a los coronados por el éxito:

*Sólo a pocos fue dado en el nacimiento el regalo
de poder alabar sin envidia al amigo afortunado.*

¹ Esquilo, *Tragedias*.

*Invariablemente se encuentra ésta en los corazones plantada
azotando doblemente cruel a quien maléfica la porta,
retorciéndole sin tregua con congajosa angustia
cuando contempla la insoportable dicha ajena.
Bien puedo hablar así porque lo sé por experiencia,
pues en el espejo fiel de mi noble y leal amistad mostrada
vi reflejado que el amor con que corresponderme parecían
era tan sólo vana apariencia de una sombra.*

Su esposa Clitemnestra, meditando el asesinato de su esposo, ha mandado tender alfombras de púrpura, con la intención de que Agamenón pase sobre ellas para entrar al palacio. No se trata en absoluto de un gesto casual, sino, como también lo resalta Ranulf, de una alevosa perfidia: el crimen resultará tanto más perfecto cuantos más actos cometa Agamenón que inciten la notoria envidia de los dioses. El método hipócrita, o candoroso y frívolo, de inducir a un hombre que nada sospecha (o a uno receloso, contra su mayor conocimiento), a un acto provocador de la envidia, y hacer que los envidiosos ejecuten la venganza o las maquinaciones, sin mancharse uno personalmente las manos, puede ser observado en las más diversas culturas.

Clitemnestra recibe, pues, al esposo con un exagerado discurso laudatorio:

*También se acalla la envidia ante el hondo pesar portado
y que ahora ido es con tu feliz retorno.
Abandona pues el carro y desciende a tierra,
oh señor, y en ella presto posa
un pie benévolo, no el que a Ilión aplastara.
¿En qué pensáis, servidoras? ¿Es que no fue la orden dada
de tender sin dilación la alfombra
que trazase de púrpura una senda?*

Agamenón rechaza al punto el honor. El no quisiera ver cubierto su camino por «aborrecido lienzo».

*A los dioses reserva esos honores;
mas yo hijo de la muerte soy tan sólo
y sin temblar jamás caminar podría
sobre esa alfombra para mí dispuesta.*

En el subsiguiente diálogo entre él y su esposa, trata ésta de disipar su temor a la envidia de los dioses. Agamenón cede al fin, pero antes de echar a andar, con el mayor desagrado, por el camino de púrpura hasta el palacio, reitera su prevención, ordenando que le descalcen:

*De la distante mirada del dios me alcanzaría la envidia
y sería para él justo motivo de gran ira
que hollase yo con mis pies calzados
estos ricos tesoros de púrpura.*

Clitemnestra no se contenta, por su parte, con lo hecho. Todavía añade algo que jamás se atrevería a decir el griego tembloroso ante la envidia de los dioses: «Nunca nos faltarán tales tesoros, de los que nuestra casa abunda, y jamás supimos lo que es pobreza.»

El coro recita entonces el motivo de la envidia, con la alegoría de una nave que surca venturosamente el mar, esquivando con la mayor rapidez los ocultos escollos, sólo cuando ha sido lanzada por la borda una buena parte del rico cargamento embarcado.

El concepto del destino en los griegos

Toda cultura debe ofrecer también, a los hombres que quieren vivir con y en ella, una interpretación de los diferentes destinos individuales. Algunas culturas han resuelto excelentemente la tarea, pero otras apenas lo han logrado. A mi parecer, es en la noción homérica del destino donde mejor se muestra la relación entre el concepto del destino y la envidia interhumana.

Nilsson² describe la situación social de la época micénica, que encerraba un problema para muchos de aquellos hombres: «En las grandes campañas en las que participaron, muchos perdieron su vida en el extranjero, algunos volvieron con botín y riquezas, y otros con cicatrices y manos vacías.» Pues bien, es aleccionador que la representación de un destino, la Moira, sea expresada con palabras

² M.P. Nilsson, «Geschichte der griechischen Religion», t. 1: «Bis zur griechischen Weltherrschaft» (*Manual de la Ciencia de la Antigüedad*, editado por W. Otto, sección 5, parte 2, tomo 1), Munich 1941, pp. 338-344, 615, 696-699, 700ss.

todas las cuales significaban parte, trozo o porción. Nilsson dice: «No puede ser ninguna diosa personal, concreta, la designada con tales palabras.» Se debe reparar en el significado de porción. «Cada cual recibía su parte del botín y de la comida; la importancia de las partes estaba reglamentada por la costumbre obligatoria y la cantidad y calidad de las raciones por una etiqueta de la que oímos hablar reiteradamente.»

Mas la vida está, como Nilsson prosigue, plena de acontecimientos inesperados, «y el hombre habla de ellos como de su parte en la vida, de su porción de sucesos, como habla de su parte en el botín o de su ración de comida». También, cuando le va mal, habla de su parte en los acontecimientos. «La muerte es el final y definitivo destino humano. Así sucede que con frecuencia se hable de la Moira de la muerte como si se hablase de otra cosa cualquiera.»

El reparto de las porciones está reglamentado por la tradición y la costumbre. Cuando un hombre se apropia de más de lo que le corresponde, debe atenerse a las consecuencias. «Lo que es debido pertenece, no obstante, a la esencia del concepto de la Moira.» Nilsson se ocupa detenidamente de la contradicción y las dificultades que surgen de la contraposición entre dioses personales y un inevitable destino. Este autor cree que, en última instancia, los dioses están subordinados a la Moira. Las partes del botín y las porciones para la vida individual eran distribuidas por los grandes. Cabe suponer que hubiera un sumo distribuidor de las suertes, de las porciones de las vidas individuales. Aparte quizá de Zeus, los distribuidores no son empero los dioses individuales, sino, como opina Nilsson, una potencia universal de lo que es debido.

La precedente descripción del antiguo concepto griego del destino ofrece algunas importantes consideraciones para nuestra idea de la envidia y del control de la misma, inevitable en la cultura.

Sabemos que no existe ninguna incitación a la envidia más primitiva y poderosa que el reparto de raciones desiguales de alimento. El hombre puede quizá acomodarse más pronto a esta contingencia cuando el distribuidor, que tiene el poder para repartir «injustamente» (en el sentido del Señor de la parábola de los obreros de la viña), es considerado por los receptores como ejecutor de una disposición contra cuyo sapiente dictamen nadie puede rebelarse. Puede que los

griegos de aquel tiempo considerasen efectivamente las demás porciones o lotes desiguales de la vida como causados por una potencia ordenadora no personificada. En efecto, no debía definirse con demasiada claridad ni representarse como algo determinado al distribuidor, porque entonces «el» o «ella», concretados por nuestro simple pensamiento en el dios o el demonio concebidos por el intelecto, fijarían su atención en nosotros y podrían preocuparse sobre el lote que deberían asignarnos a nosotros. El hombre se siente mucho más aliviado cuando el distribuidor de su lote en la vida permanece en el anonimato, cuando extraemos, por decirlo así, nuestro destino al azar de un bombo. Si se representa demasiado al distribuidor como a un ser de aspecto humano, ha de contarse también con la contribución de la envidia, o, emparentado con ella, con un sentido de la justicia propio de un contable. Quien, pues, hasta la fecha extrajo un buen lote, no desearía creer en un distribuidor personal que dentro de unos años pudiese por ejemplo decir: Este hombre ya ha tenido un buen lote durante bastante tiempo; voy a darle ahora algunos reveses. Sólo Zeus, como distribuidor exclusivo del lote de la muerte, aparece a veces, en la *Iliada*, por ejemplo como estrategia aliado con el destino. Puesto que cada cual sólo puede extraer una vez el lote de la muerte, en contraposición a todos los miles de porciones de lo bueno y de lo malo que recibe en el curso de su vida, la representación de un dios determinado que establece en una balanza del destino la llegada de la hora, es más bien soportable, y hasta quizá psíquicamente aliviadora.

Características del anhelo de sustraerse a la envidia de los otros fundamentado en la devoción apolínea de los griegos, son, por ejemplo, los relatos de Porfirio, que cita Nilsson. Se trata en ellos siempre del parangón de dos ofrendas que han de hacerse al dios: una grandiosa, por ejemplo un rebaño de corderos, y otra miserable, digamos un par de puñados de trigo extraídos de un saco. Cuando se le pregunta cuál de las ofrendas es más de su agrado, el dios se pronuncia siempre por la más pobre. Empero, obtenemos una profunda visión de la psicología que subyace a esta idea cuando al vaciar el pobre todo su saco en el altar, oye decir a la pitonisa que ahora es odiado por el dios doblemente de cuanto antes fuera grato. Y Nilsson concluye: «No se trata en absoluto de una buena o mala conciencia, ni

del contraste entre pobres y ricos o puros e impuros, sino de jactancia, de vanagloria... Lo que se subraya es que el hombre no debe hacer alarde de su piedad, no ha de exhibirla vanidosamente... (Piénsese en las consecuencias cuando tal hace: en las persecuciones de brujas, por ejemplo en Nueva Inglaterra, se buscaba con frecuencia precisamente a personas pías que hacían ostentación de ser agradables a Dios y que por ello se atraían la envidia de los demás.)

La religión cristiana sólo ha podido solucionar en parte el problema social de cómo preservar a los fieles perfeccionistas de la envidia y los ataques de los tenidos por menos íntegros. Precisamente allí donde se suprimen casi en su totalidad las causas de la envidia entre los hombres, en el claustro, la envidiosa suspicacia de los unos se fija en el celoso y riguroso cumplimiento de los deberes religiosos y las posibilidades religiosas de los otros.

Némesis

La antigua idea de una potencia divina que representa el principio de la envidia está frecuentemente unida a la palabra *némesis*. En Homero significa sólo una desaprobación, una indignación o animadversión universal contra lo impropio, abusivo o injusto. Sólo mucho más tarde se transforma en una diosa Némesis, que actúa como custodio de la justa medida (nadie debe tener demasiado, ni nadie demasiado poco), pero también como declarada enemiga de la excesiva fortuna.

Nilsson encuentra ya en Herodoto una inclinación a llamarla «la divina envidiosa», y por cierto con la palabra *phthonos*, que también emplea Píndaro, alternándola con *némesis*. Nilsson recela de todos modos que la traducción «envidia» comporta un matiz demasiado odioso.

La confrontación de una *hybris* de los hombres y una *némesis* de los dioses provocada por aquella *hybris* aparece desde fechas tempranas. En Homero, que emplea ambas palabras, *hybris* significa atrevimiento, transgresión. En el sentido de la Moira, el concepto se basa en que un hombre se ha apropiado de más porciones de las que se le habían destinado. Aflora entonces poco a poco la idea de justicia, que más tarde significa no sólo igualdad ante la ley, sino

también «participación igual en los bienes del Estado, tanto espirituales como materiales. El concepto de esta nivelación caló hondo, siendo la fuerza impulsora de las luchas constitucionales, y estructurándose sobre él la democracia.»

De manera singular, como concluye Nilsson, el concepto de *hybris* y *némesis* fue aplicado poco a poco en el sentido de una justicia niveladora en la vida del individuo: «Cuanto más se eleva el hombre, tanto más profunda será su caída, a fin de que se produzca el equilibrio. Marcha mejor aquel que tiene una discreta fortuna, pues a él sólo le alcanzará una reducida proporción de desventura.» En esta exposición reconocemos al punto claramente la evitación de la envidia, tal como aparece en casi todas las culturas.

Nilsson no deja ninguna duda sobre el gran papel que desempeñó entre los griegos la envidia y el miedo a ella. Se refiere también a la extensa exposición de Svend Ranulf, de quien se aparta, no obstante, en un punto: «La envidia es, en efecto, un rasgo característico de la democracia ateniense, pero al querer documentarla con la envidia de los dioses, incurre Ranulf en el error de concebir a los dioses de forma tan personal como Homero —en realidad, la envidia es atribuida sólo a los dioses en general—, y de aislar esa imagen de la del destino, con el que, no obstante, está ligada.»

Nilsson ofrece numerosos ejemplos del pensamiento griego según los cuales todo hombre ha de expiar la felicidad con la desgracia. Sófocles, Píndaro, Herodoto y otros inciden reiteradas veces en esa idea, que tiene su más clara expresión en la historia de Polícrates y Amasis contada por Homero y que después nos ha inculcado a todos Schiller en su poema del anillo de Polícrates. Apoyándose precisamente en esta historia, alude Nilsson a la idea de que la excesiva alabanza atrae la desgracia. Debe hacerse frente a las alabanzas con signos de autohumillación, como escupitajos o gestos obscenos. En esto han hecho los griegos lo mismo que todos los pueblos primitivos. Se trata del complejo del mal de ojo. Según Herodoto, Creso fue víctima de la Némesis por considerarse el hombre más afortunado. Reiteradamente se topa con sentencias y advertencias como éstas: Dios alcanza con el rayo a los animales más grandes, a los mayores edificios y a los más altos árboles. A Dios place derribar al encumbrado.

Nilsson opina con razón que tal concepto de la vida conduce al quietismo: «Si los golpes del destino descargan sobre los grandes, es mejor pertenecer a los pequeños.»

Modo de proceder frente a la envidia de los dioses

Las ideas de Nilsson coinciden con mi tesis fundamental sobre el efecto represor de la envidia en toda sociedad. Pero Nilsson plantea también la importante cuestión de por qué el miedo a *hybris* y a *némesis* no había embotado entre los griegos el placer de hacer y de crear y encuentra al menos una respuesta parcial en el hecho de que la envidia se había suavizado precisamente al no cifrársela nunca en un dios personal, sino sólo en una potencia divina universal; en último término, en una especie de disposición. Lo que ha de suceder, sucederá. Cuando me está encomendada la consumación de una tarea, y la *nemesis* se me interpone interrumpiéndola, eso precisamente pertenece también a mi destino. Un simple fatalismo devolvía a los hombres tanta obstinación y valor, que ya no sólo no temblaban ante la envidia de los dioses, sino que hasta la desafiaban.

El helenista británico F.R. Dodds ha intentado en un libro sobre lo irracional en los griegos (1951), en confrontación con Ranulf y Nilsson, una más honda interpretación de la envidia de los dioses. Se remite no sólo a hechos etnológicos de otras culturas, sino también a las más recientes teorías psicológicas. Su interpretación del fenómeno facilita su inclusión en mi teoría general de la envidia.

Esquilo hablaba de la envidia de los dioses como de una venerable doctrina de antiquísimos tiempos. Dodds observa al respecto que en las más diversas culturas se encuentra la idea de que el demasiado éxito comporta un peligro sobrenatural, especialmente cuando se hace gala de él. Este modo de ver tiene hondas raíces en la naturaleza humana, y su presencia se nota aún, por ejemplo, en nuestra costumbre de tocar madera tan pronto como hemos hecho una manifestación excesivamente optimista o ufana, de la que un acontecimiento futuro podría hacer que nos arrepintiésemos.

Lévy-Bruhl y otros han destacado una creencia no moralizante en muchos pueblos primitivos, según la cual una conciencia de la propia prosperidad comporta la amenaza de algunas potencias. En

forma moralizante aparece la advertencia en la China clásica: «Si te enorgulleces de ser rico y encontrarte en elevada posición, te entregas a una inevitable ruina. Cuando todo vaya bien en tu vida, es recomendable mantenerte en un segundo plano» (Tao Te Ching, acaso en el siglo IV antes de J. C.).

Se está tentado de pensar aquí en la canción del musical americano *Oklahoma* (*I have a wonderful feeling, everything is going my way*) (Tengo una sensación maravillosa; todo me sale a pedir de boca). Podría al respecto hablarse de la relativa despreocupación del carácter del pueblo americano, y de su libertad relativa, decisivamente considerable frente al temor a la envidia de los dioses que hace que esta canción pueda ser una auténtica expresión del pueblo. En la mayoría de las culturas no se podría pensar en un desafío peor al destino que el de esa estrofa, tan satisfecha de sí misma.

Dodds cita también el Antiguo Testamento, donde repetidamente se encuentran reminiscencias de una envidia de Dios, como por ejemplo en Isaías (10,12ss), y cree que las inmoderadas jactancias de los personajes homéricos testifican que en aquel tiempo no se daba excesiva importancia a la envidia de los dioses. Sólo en la época arcaica tardía y en la temprana clásica tomaría el temor al *phthonos* la forma de una amenaza casi religiosa. La idea va cobrando poco a poco tonos moralizantes: Ya no es sólo el simple delito de un éxito excesivo lo que la potencia divina castiga, sencillamente porque es envidiosa, sino que se cree que el éxito conduce al *koros*, a la presunción generadora de la *hybris*, a la arrogancia consciente del éxito. Y ésta será castigada.

Como Nilsson, también Dodds³ se inclina a extraer una explicación sociológica al temor a la envidia de los dioses: las circunstancias personales de la vida en Grecia eran difíciles y llenas de peligros; conflictos de clases, cambios sociales y, sobre todo, la ascensión de elementos del pueblo hasta entonces oprimidos, pudo haber conducido a que gozara de gran popularidad la idea de que la infelicidad de los ricos, de los grandes y de los famosos era querida por la divinidad. En oposición a Homero, para quien los ricos lo son también, la mayoría de las veces, en virtudes, un poeta como Hesíodo,

³ F.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Angeles 1951, pp. 30-62.

el poeta de los ilotas, como lo denominó König, expresa ideas de un juicio divino igualitario.

En su mencionada investigación, ha intentado Svend Ranulf dar una clara y decidida interpretación basada en la lucha de clases. Dodds conviene en que el *phthonos* podría considerarse como una simple proyección del resentimiento de los fracasados contra los que lograron el éxito, y observa muy justamente: «A buen seguro tienen mucho en común la envidia divina y humana; ambas, por ejemplo, actúan a través del mal de ojo.» Mas luego trata Dodds de limitar la teoría de Ranulf, recordando la observación de Piaget, según la cual los niños expresan a veces lo contrario de lo que desean de verdad, como si la realidad intentara negarles sus deseos. En concordancia con A.R. Burn, Dodds ve en Hesíodo indicios de tales ideas. Las remite a la situación anímica de los jóvenes que, tanto en los griegos de aquella época como en los de nuestra cultura occidental, debían criarse bajo una autoridad paterna sumamente dura, que, en el fondo de sus corazones, no admitían. De los sentimientos reprimidos de culpabilidad de aquí resultantes se derivaba esa notable actitud para con la realidad, en la que se confía tan poco, que ante ella se trata hasta de ocultar los propios deseos.

Quisiéramos explicarlo más simplemente: la tendencia observada en los niños a proteger lo realmente anhelado como potencia, por decirlo en términos teleológicos, mientras se piensa exactamente lo contrario, se encuentra en numerosos tabúes de los pueblos primitivos, que también transfieren siempre lo temido o anhelado, para mantener alejado lo uno, a fin de no perder lo otro. Al fondo de todo esto no se encuentra, sin embargo, otra cosa que el miedo generalizado a la envidia de los semejantes, sublimada en espíritus o potencias oscuramente temidas, que podrían frustrar la consumación del deseo cuando lo notan.

«¡Prohibido alegrarse!»

El psicoterapeuta suizo Paul Tournier,⁴ al igual que otros especialistas de psicología profunda, cree que es preciso admitir que son ante

⁴ P. Tournier, *Echtes und falsches Schulgefühl*, Zurich y Stuttgart 1959, p. 15ss.

todo los padres quienes suscitan en sus hijos la idea de que todo cuanto produce alegría es pecado. Muchos pacientes le han confiado que de su educación han retenido la máxima de «¡Prohibido alegrarse!». El adulto no puede, pues, alegrarse ya de nada, pues le acompaña la mala conciencia de que la alegría le corrompe.

«Aquellos a quienes se ha inculcado esta idea pechan con las más arduas tareas y problemas, o con un innecesario sacrificio, con el único objetivo de poder permitirse después un anhelado disfrute sin remordimientos. Llevan al respecto una complicada contabilidad, tras la cual se encuentra siempre en mayor o menor medida la angustia...»

Tournier indica cuán poco tiene que ver con la religión cristiana esa presión coercitiva, pues en ella no se representa en principio nunca a Dios como un Ser a quien no agraden las alegrías de sus hijos, incluso las inmerecidas. Más aún, este sentimiento de culpabilidad se presenta en el cristianismo como un pecado expreso, el de la melancolía.

Desearíamos, no obstante, exponer aquí una amplia explicación. Quien ha trabado contacto con la angustia y el miedo de diversos pueblos primitivos, con la sensación que invade a esos hombres siempre que han experimentado una dichosa contingencia; quien conoce al par su con frecuencia sumamente descuidada educación, difícilmente admitirá que la causa principal de la especie de inquietud sentida sea la rígida educación paterna. Se trata más bien aquí de una ancestral angustia humana que brota de la experiencia de la envidia del prójimo. Tiene poco que ver con la correspondiente cultura y estructura social, o con el tipo de educación. Puede ciertamente ser reforzada o debilitada por estos factores. Los austeros padres puritanos pueden, mediante sus manifestaciones y valorizaciones, causar, intensificar y estampar tales sentimientos de culpabilidad en los niños, pero en realidad son ellos las primeras víctimas del propio miedo a la envidia. Y si retrotraemos este miedo a los severos padres de los padres, constataremos la existencia de una interminable cadena regresiva.

El estado de angustia, el sentimiento de culpabilidad, el miedo a una amenazante catástrofe que se cierne sobre nosotros (¡el anillo de Polícrates!) es una combinación de supersticiones y una inquietud

que se puede fundamentar de forma empírica (realista) en la envidia de los demás (la mayoría de las veces nuestros más allegados). Dicho con mayor exactitud: casi todas las supersticiones se derivan en su dinámica precisamente de ese temor a la envidia, y pueden interpretarse como un sistema de control ritual del medio ambiente, dirigido contra ella. Se encuentra hondamente enraizado en cada uno de nosotros, con notable independencia respecto de la correspondiente cultura y de su nivel de civilización. Y esto puede demostrarse. Se describe a alguien una situación feliz, un éxito casi logrado, etc., y se le pide que se figure hallarse en ese estado. Se le pregunta a continuación: ¿qué es lo que haría usted de inmediato? La respuesta es casi siempre: tocaría madera, o haría tal o cual signo. Si se indaga más de cerca el por qué de su acto, la mayoría de las personas descubren, acaso por primera vez en su vida, el temor a la envidia del prójimo anónimo, al que se intenta aplacar de esta manera.

En la medida en que el cristiano, y hasta cierto punto también todo hombre marcado por la cultura cristiana, se atiene, aun sin quererlo, en su actitud para con sus congéneres, a la imagen rectora del Ser sobrenatural, en el caso ideal (del que naturalmente se aparta a menudo la realidad) el vecino, el compañero de trabajo, el camarada de la aldea representan para el innovador en potencia un peligro y un obstáculo menor que el que se da en el mundo pre y extra-cristiano.

Por lo demás, también las sociedades, estados y regímenes agnósticos y ateos han aprovechado esa posibilidad de la función individual ofrecida por la religión cristiana, pues a menudo han desarrollado un sistema de estímulos que ofrece amplia recompensa al individuo, pero que éste sólo es capaz de soportar cuando puede sentirse hasta cierto punto a salvo de la envidia de sus compañeros.

Si de estas condiciones se extrajese —en el sentido del marxismo, por ejemplo— la simplista conclusión de que la religión representa sólo un opio abusivamente aplicado por las capas elevadas de la sociedad a las más bajas, no se tendría en cuenta la necesidad de toda sociedad de hacer psíquicamente soportables y racionalizables las diferencias existentes en las condiciones de vida de los diferentes individuos. Los sistemas de creencias que se proponen el control de la envidia serían un opiado vituperable sólo en el caso de que

pudiera ser creíble la idea de que con la simple eliminación de ciertas condiciones de propiedad económica, de determinadas clases sociales, etc., se crearía ya la posibilidad de suprimir la mutua envidia en el mundo. Y esto es imposible.

Es mucho más admisible la idea de que la necesidad sociológica de mantener bajo control los más enojosos problemas de la convivencia interpretó *también* acertadamente los sistemas religiosos existentes, como medios para legitimar, en pro de la paz social, las diferencias observadas en la situación existencial de los individuos. Así, como reiteradamente se ha hecho notar, el *ethos* cultural americano, la mentalidad nacional del siglo XIX, creó, con independencia total de las ideas religiosas, aunque en conexión con ellas, un mito de los afortunados, que hizo psíquicamente soportables las desigualdades, para gran disgusto de los críticos sociales. Pero sería falso afirmar que unos cuantos intrigantes y autores aislados produjeron como por encanto un mito y obligaron a la opinión pública a aceptarlo para legitimar y amparar las desigualdades económicas. Al contrario, en muchos casos fue esta ideología, ya de antes existente, la que permitió procedimientos que desembocaron en diferencias en los éxitos económicos. No resulta difícil admitir al menos que para la colonización y dominio del continente americano debió darse un conjunto de cualidades y comportamientos humanos que contribuyeron a configurar una ideología capaz de legitimar las desigualdades que se iban generando paso a paso.

La ética del Nuevo Testamento y el mundo moderno

La ética enseñada en el Nuevo Testamento quería asegurar la diferenciada existencia humana en un mundo que estaba lleno de envidia y no podía transformarse en una sociedad igualitaria. Una sociedad en la que ha desaparecido todo motivo de envidia no necesitaría el mensaje moral de la Cristiandad. Hallamos una y otra vez parábolas cuya moraleja muestra inequívocamente la corrupción moral, el pecado de la envidia. Se debe amar al prójimo como a uno mismo... con lo que precisamente se le preserva de nuestra envidia y enemistad. Por supuesto, deben evitarse determinados gestos ostentosos, el orgullo y la dilapidación, mas nunca la debida atención humana,

las acciones razonables, o el agasajo, sólo para que el envidioso se quede en paz. En tales casos el Nuevo Testamento se dirige casi siempre al envidioso, exhortándole a aceptar como hombre maduro y como cristiano la desigualdad de su prójimo.

Fue mérito histórico de esta ética cristiana haber estimulado y protegido en Occidente, precisamente mediante esa represión de la envidia, la fuerza creadora humana, y hasta haberla quizás potenciado hasta los niveles actuales.

Mediante una perversión de esa ética logró empero el envidioso retorcer el mensaje para sus propios fines: un moralismo ascético y destructor de la alegría trata de insinuar a los contentos, a los felices, a los afortunados: «Siéntete culpable, avergüénzate, pues otros que han quedado por debajo de ti te envidian. Tú eres el culpable de esa envidia. Tú los precipitas al pecado, por tu sola existencia. Necesitamos la sociedad de los iguales, para que nadie envidie.» Así, pues, ya no es el envidioso quien debe reprimirse, superarse y cultivar el amor al prójimo, sino que ha de ser su víctima la que debe cambiar y degradarse para acomodarse al nivel y a las normas de la envidia.

El Nuevo Testamento no se limitó a enseñar la superación de la envidia al prójimo en parábolas categóricas que simplemente exponían que el envidioso desagradaba al Señor, pero sin analizar los motivos de por qué hemos de aceptar en esta vida un trato, un favor y felicidad desiguales, sin por ello envidiar a los más afortunados. En un plano escatológico se dice además a los oprimidos, a los desdichados, a los atropellados por el destino, quizá para que puedan superar mejor la envidia contra sus contemporáneos más afortunados: Tras tu muerte te espera (acaso) un reino celestial. Las probabilidades de entrar en él no dependen de si se fue rey o mendigo; más aún, los pobres tendrán incluso una mayor probabilidad de entrar en el reino de los cielos.

Pero también aquí han logrado los envidiosos usurpar el mensaje del Nuevo Testamento: poco a poco se fue secularizando esta enseñanza, hasta llegar al final a creer que se había recibido la misión de forjar la nivelación ya en este mundo. Se confirió respetabilidad a la utopía de la sociedad igualitaria al poner sobre sus hombros la capa del Nuevo Testamento. Pues todos somos iguales ante Dios (y para esa igualdad todos hemos sido creados con la misma potencia

trascendental), debemos ser todos iguales hasta el límite de lo posible ya aquí en la Tierra, en la Sociedad. Esta doctrina no es más que un escamoteo del Nuevo Testamento, aparte de que una consecución de la sociedad igualitaria privaría de todo contenido a la ética del cristianismo.

No puede deducirse inmediatamente del Nuevo Testamento el concepto de que ante Dios todos somos iguales. Esta idea, ciertamente extendida, pero poco meditada, nos lleva a insuperables antinomias. ¿Es, por ejemplo, Judas igual que Juan? Un autor muy familiarizado con la teología católica me expresó su opinión: «En la tierra somos desiguales, en el purgatorio somos desiguales, en el cielo somos desiguales. Quizá en el infierno seamos iguales... y a él pertenezca la igualdad.» El Nuevo Testamento no habla de igualdad, sino de libertad. El cristiano debe guardarse bien de creer que sabe cuál de sus prójimos es mejor ante Dios. Por lo tanto, todo hombre debe tratar a sus semejantes, en la medida de sus fuerzas, sin prejuicios, con altruismo, y también, precisamente, sin envidia.

Suerte, desgracia, azar y oportunidad

Es significativo el hecho de que no todas las culturas posean los conceptos de suerte, desgracia, azar, oportunidad, «tener una suerte loca», o sea, la vaga imagen de un favor en sí inmerecido (tal como lo vemos nosotros) que recae sobre otro en virtud de hechos o circunstancias que han escapado a su control y al nuestro. Algunos idiomas ni siquiera pueden expresar estas ideas.

Pero en las sociedades en que estos conceptos existen, desempeñan un papel central para el dominio del problema de la envidia. El hombre sólo puede acomodarse a la idea de la evidente desigualdad terrestre en los destinos individuales, sin sumirse en una envidia destructora para él y para los demás, cuando puede hacer responsable de ello a un poder impersonal, al ciego azar o a la diosa Fortuna, a la cual no puede monopolizar ni él ni aquel que al parecer ha sido favorecido en el reparto. Hoy ha tenido suerte el otro, mañana puedo ser yo quien la tenga. Un consuelo semejante ofrece la expresión «tener la negra», con la cual se designa una inmerecida desgracia. No puede intervenir aquí un Dios providencial, cuya benevolencia

podiera ganarse mediante una ferviente veneración o una conducta pura e irreprochable. De ser así, surgiría la envidia más amarga y consumada frente a los seres favorecidos por ese Dios, de lo cual la Historia ha dado claros ejemplos en los casos de procesos de brujería.

Existe también una singular fase intermedia. Una cultura ha producido por ejemplo el concepto de una suerte diferente, de oportunidades desigualmente repartidas, pero los componentes de esa cultura no confían aún en la posibilidad de labrar su propia dicha. Siguen temiendo la existencia de otras potencias o divinidades, proyecciones de sus conciudadanos, que desatan su enojo precisamente sobre los mortales a quienes ha sonreído la caprichosa diosa de la Fortuna. Los griegos de la Antigüedad se encontraban en esa fase.

El vocablo alemán *Glück* es indiferenciado.⁵ En inglés se establece la exacta diferencia gracias al hecho de disponer de dos palabras en este campo: *happiness* (felicidad, dicha) y *luck* (suerte) (*good or bad luck* = buena o mala suerte). Mientras que el estado de ánimo íntimo, equilibrado y colmado de felicidad (*happiness*) depende en último término del mismo hombre, tener suerte o desgracia (*Glück o Unglück* — *good luck or bad luck* — tener buena o mala suerte) es independiente de toda humana influencia, trabajo o pretensión. Yo puedo, sin más, envidiar la íntima y serenamente reposada felicidad de los demás, porque sé que gran parte de ella ha de atribuirse a su carácter y a su trabajo, pero no puedo, casi por definición, envidiarle «el haber tenido suerte» (*he was just lucky*); en efecto, el idioma inglés sustrae a la envidia, por decirlo así, el trato entre los hombres, mediante el empleo de esos modismos.

Un deportista, un estudiante, un hombre de negocios que ha tenido un éxito particular (y provocador de la envidia del prójimo) dice sencillamente, encogiéndose de hombros: tuvo suerte (*I guess I was just lucky*). Con ello, y casi siempre de forma inconsciente, trata de neutralizar una posible envidia. De hecho, la palabra inglesa *luck* proviene de la voz *gelücke*, del alto alemán medio, que, en el sentido de la noción conceptual antes mencionada, ha de definirse así: un poder ciego, imprevisible e incontrolable, que modela los acontecimientos favorables o desfavorables para un individuo, un grupo o

⁵ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 11.^a ed., 1934.

una circunstancia. O bien: una combinación de factores condicionados por el azar, que tiene consecuencias favorables o desfavorables para algunas personas.

La palabra inglesa *happiness* significó, al principio, también algo así como *luck*, o sea, un estado que ha de agradecerse a casuales acontecimientos (*happenings*). Pero poco a poco fue adquiriendo el significado totalmente distinto de un estado de sosegada satisfacción, de cabal bienestar del que pueden disfrutar todos. Sólo entonces pudo exponer J. Bentham la fórmula: la felicidad (*Glücklichkeit*) más completa posible para el mayor número posible. Con el concepto «*good luck*» nos hallaríamos ante una exigencia paradójica, puesto que la '*luck*' (suerte) sólo puede recaer sobre unos hombres, ya que se halla distribuida muy desigual y parcamente en el mundo. Por supuesto, muchos hombres podrían ser muy dichosos en una comunidad; eso depende en gran medida de ellos mismos. Pero no podrían tener al mismo tiempo una suerte loca, ser favorecidos todos ellos a la vez por el azar. Hay aquí una imposibilidad espacio-temporal. Los filósofos sociales modernos han establecido, pues, un funesto principio propiciado por la confusión histórico-lingüística del idioma alemán, al creer que la igualdad en la problemática de la suerte, de la que tanto hablan, conduciría a una igualdad de la felicidad en el pueblo. Ocurre exactamente lo contrario.

Satisfacción

El individuo acepta internamente su suerte —o la de sus hijos— porque en toda sociedad real —en oposición a la utópica— sabe, o cuando menos es capaz de convencerse de ello y de convencer a los demás, que si no ha alcanzado la meta que otros consiguieron en circunstancias enteramente semejantes, es debido a que de hecho no existe para todos la misma igualdad de oportunidades. Ninguna comunidad puede ofrecer a sus ciudadanos el sistema de la lotería para todas las circunstancias y objetivos de la vida. Por lo demás, es interesante observar que hasta en las sociedades en que la legislación tributaria está presidida por una envidia ilimitada, como en Inglaterra, «sean prácticamente posibles» los sistemas de apuestas que permiten a cualquiera el lujo de adquirir, por un par de peni-

ques, la muy pequeña oportunidad de ganar uno o más millones, libres de impuestos.

En la ética de los valores de Nicolai Hartmann⁶ se advierte bien la dificultad con que tropieza el pensamiento alemán a la hora de definir el concepto de dicha o felicidad, debido a que dispone de un solo vocablo (*Glück*) que significa indistintamente dicha y suerte (buena o mala).

«La esencia de la suerte (*Glück*) consiste en chasquear y burlar al hombre toda su vida, atraerlo y seducirlo, y dejarle plantado con las manos vacías.» Aquí *Glück* significa propiamente suerte (*luck*). Hartmann prosigue: «La felicidad (*Glück*) no depende sólo de los bienes materiales que se pueden adquirir y a los cuales parece ligada. Depende, aparte de ello, o más bien ante todo, de una condición íntima de la predisposición del propio hombre, de su capacidad de adaptación a la misma. Mas ésta sufre sin embargo debido a los esfuerzos para alcanzarla.»

Aquí se trata, pues, de la felicidad, de la *happiness*, no ya de la *good luck*, de la «buena suerte». Ahora podemos completar la idea. La suerte (*Glück*) significa en principio —y hasta el comienzo de los planes de mejora del mundo basados en un espíritu igualitario— justamente algo imprevisible, algo fugaz, que uno tuvo y otro no en el mismo instante. La satisfacción o el contento pudiera más bien corresponder a la palabra *happiness*. Pero esta satisfacción o felicidad presupone que no se sueña con la suerte (*Glück*) o se la persiga. En el siglo XIX se considera que la satisfacción está pasada de moda: quien la predica es tratado de reaccionario y antisocial. Todos deben ser felices, todos deben disfrutar de la *happiness* y, por cierto, de una manera totalmente asegurada, garantizada y procurada por el Estado. Pero no se acertó a comprender cómo en un tal régimen benéfico, donde cada cual recibe lo que necesita, y sólo pone a contribución aquello de que es capaz, no pueda ni deba darse ya la suerte (*good o bad luck*). Más aún, en una tal sociedad no puede darse ya tampoco la anterior dicha (*Glücklichsein*), es decir, la satisfacción, que se basa en la idea de que no todos pueden tener suerte (*Glück*) al mismo tiempo.

⁶ N. Hartmann, *Ethik*, 2.^a ed., Berlín y Leipzig 1935, p. 86ss.

CAPÍTULO VI

EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD DE LOS DESIGUALES

En el hombre se encuentra profundamente arraigado el temor a la consciente culpabilidad de pasar por no ser igual a los demás. Ese temor es muy anterior a la aparición del cristianismo, pero es sorprendente que, precisamente en el siglo XX, sean tantos los cristianos sometidos a este sentimiento de culpabilidad existencial, que piensan darse aquí una especial virtud cristiana. Al hacerlo así, echan en olvido la notable aportación histórica del Nuevo Testamento a la psicología religiosa por haber liberado a los creyentes precisamente de ese sentimiento de culpabilidad, primitivo, pre-religioso, irracional, de ese temor universal a la envidia del prójimo y a la de los dioses y espíritus. Sólo así pudo ser posible, psíquica y socialmente, el mundo moderno. El meollo de esta perspectiva se encuentra ya en la teoría de Max Weber sobre el papel de la ética protestante, en especial de la calvinista, en la evolución al capitalismo.

Con un formidable desconocimiento de lo que significó en realidad para Occidente el primer intento coronado por el éxito para dominar el problema de la envidia en la historia humana, comenzaron de nuevo los pensadores socialistas del siglo XIX a popularizar y a enlazar con la moral ideas sobre la naturaleza de la desigualdad, que coinciden enteramente con las sustentadas por los primitivos. En el ínterin, los autores sentimentalmente inclinados a la izquierda y su acervo ideológico han conseguido que muchas personas que en modo alguno se consideran socialistas, marxistas o banales progresistas —y entre ellos a menudo creyentes cristianos sinceramente preocupados por su ética— no atinen ya a poner en orden los primitivos complejos del sentimiento, a comprender su irracionalidad. Y

así, buscan en incesantes y desesperados tanteos soluciones «sociales» que no son tales.

La conciencia o la sospecha de una envidia real o posible en los demás provocó en individuos aislados pertenecientes a las clases superiores de las sociedades occidentales, y de manera más acusada quizá en los años 1890 a 1950, una mala conciencia, un claro sentimiento de culpabilidad. Así, por ejemplo, el diputado laborista Woodrow Wyatt (nacido en 1918) ha relatado en su autobiografía (*Into the Dangerous World*, 1952) esta dramática vivencia de una explosión de envidia en el prójimo.

«Debió ocurrir antes del periodo pre-electoral de 1924. Se abrió un canal de desagüe a través del jardín contiguo a nuestra casa. Trabé amistad con uno de los jóvenes obreros. Poco antes de las elecciones le pregunté si votaría por el partido conservador. Su enjuto rostro, que hasta entonces me había mostrado una expresión benévola y amistosa, se ensombreció de pronto, y el joven resolló: '¿Qué? ¿Dar mi voto a gente como tu padre, que viven en grandes casas como ésa, mientras yo abro esta zanja? ¿Por qué diablos iba yo a votar por ellos?' Se equivocaba al creer que éramos ricos porque vivíamos en una casa grande. No se podía haber instalado un colegio en una pequeña. Pero comprendí, y corrí a casa atemorizado y agitado. Después he pensado a menudo en aquella conversación. Para mí se había convertido en símbolo de la atmósfera que, en mi opinión, debió rodear a la Revolución Francesa. Puedo recordar que pensé a menudo: '¡Estos otros son mucho más numerosos que nosotros!'»

No me cabe duda de que uno de los más importantes motivos para la adhesión a los movimientos políticos igualitarios ha sido ese angustioso sentimiento de culpabilidad, traducido en: «¡Construyamos una sociedad sin envidiosos!» La «paralización» precisamente de las «élites» por el miedo ante la envidia simbólicamente representada en los movimientos de masas se encuentra descrita de manera precisa, por ejemplo, en la *Psicología de los movimientos anticapitalistas de masas* de Robert Michels (1926). Es también muy expresiva al respecto la confesión autobiográfica de André Gide,¹ cuando cuenta

¹ A. Gide, *The God that Failed*, editado por R. Crossmann, Nueva York 1949, p. 179. Cf. también Neal Wood, *Communism and British Intellectuals*, Nueva York y Londres 1959.

cómo se curó en la Unión Soviética de su anterior simpatía por el comunismo, cuando en su viaje a este país en 1936 no encontró, como esperaba, la igualdad, sino que tuvo que constatar la extrema diferencia en el confort y disfrute de la vida de la «élite», comparada con los de la población sencilla.

Por eso precisamente, las élites espirituales de la sociedad son en todas partes muy proclives a adoptar ingenuas actitudes de represión de la envidia de amplia repercusión política. Es considerable la literatura científica, política y biográfica dedicada a las tendencias procomunistas de hombres muy cultos, artistas, actores y renombrados físicos y naturalistas. Se puede conjeturar que una personalidad se decidirá tanto más por un programa de signo filosófico comunista a largo plazo (en oposición a la plebe reclutada a toda prisa, que se precisa para la lucha callejera y el terror de los primeros días) cuanto más desigual y señalada sea la posición que dicha personalidad ocupe en la sociedad, siempre que esa posición especial esté unida a un sentimiento de culpabilidad.

Este sentimiento de culpabilidad puede provenir del conocimiento de que los padres no dispusieron de iguales medios para la educación de todos los hijos, o de que, por ejemplo, un hermano más dotado murió prematuramente, o de que se ha prosperado mucho mientras que el resto de la familia ha quedado estancada en la clase inferior, etc.

Pero, curiosamente, este tipo de personas no piensa que lo deseable sería implantar una sociedad tan sencilla que no necesite ni físicos, ni matemáticos, ni violinistas virtuosos, o sea, una sociedad en la cual podría desaparecer, al fundirse en el anonimato, su sentimiento de culpabilidad por su encumbrada posición. No se lo permite su vanidad, su investidura del papel de famoso, aun prescindiendo del hecho de que su talento le impida recaer en una idílica utopía agraria. Pero cree, hasta con cierto derecho, que una sociedad socialista extrema o comunista, o algo como el Tercer Reich en Alemania, podría forzar a una solidaridad social, creando un tal cielo en la tierra, hasta para los menos dotados o ineptos conciudadanos, que no necesitaría sentirse ya más culpable por la privilegiada posición de que él disfruta.

En parte, esta esperanza tiene su razón de ser, porque en una época determinada podrían efectivamente funcionar sistemas revo-

lucionarios en los que el «obrero manual» se identificase con el «obrero intelectual», como se le denomina a veces seductoramente. Se encontrarían —para decirlo con imágenes— el bien remunerado físico y el peón en un banco del parque, y el primero podría consolarse de que cualquier envidia que sintiera por él el obrero sería propiamente una traición a la ideología de la solidaridad total promulgada por el caudillo, o por el Consejo Supremo del Partido, etc. Y, a veces, lo cree así también el obrero; algunas investigaciones han mostrado que la mayoría de las veces el obrero no envidia al físico o al cantante —como éstos se figuran—, sino sólo a su capataz o, más probablemente aún, a otro obrero que hace un par de horas extraordinarias.

De manera semejante a como sucede en un mundo cristiano, en el que todos son igualmente creyentes, cada uno, independientemente de su estado y posición, puede pensarse unido y reconciliado con su prójimo por el Dios transcendente, y no debe envidiarle, porque ello sería una censura a la sabiduría de Dios, así el incrédulo intelectual del siglo XX se busca un dios que le preste igual amparo frente a la —a menudo supuesta— envidia de los demás, y la misma liberación del corrosivo sentimiento de culpabilidad, que su propia supremacía promete, que acontece ante el Dios cristiano.

Aproximadamente desde mediados de nuestro siglo se constata una notable inseguridad, una debilidad con respecto a los envidiosos, que afecta a un número considerablemente mayor de personas que antes de la I Guerra Mundial, época en la que Max Scheler pudo investigar sin prejuicios estas materias. Muy pocos hombres quieren hallarse hoy en situación de tener que decidir objetivamente sobre la legitimidad de un estado de envidia. La simple expresión de envidia, bien sea en la retórica política o en una caricatura, una canción satírica, etc., les basta para estar convencidos de una vulneración objetiva de la equidad. Se está tentado a pensar en una especie de regresión. En los pueblos primitivos, y también en muchas comunidades agrarias sencillas, se encuentra al parecer el «mal de ojo» del envidioso al envidiado en un plano de personalidad que está por debajo de las puras funciones del intelecto. El mal de ojo del envidioso, echado a alguien, basta en muchos casos, bien probados, para producir síntomas de enfermedad. El progreso general de la

civilización daba por supuesto que un considerable número de hombres se liberarían de ese temor. Ayudarían además a ello determinadas ideas religiosas, y otras arraigadas en nuestra cultura, como el concepto de la suerte.

Hoy, muchos hombres del ciclo cultural occidental parecen encontrarse de nuevo tan expuestos al temor a la envidia como los miembros de las sociedades primitivas. Ciertamente que, aparte algunas poblaciones rurales y determinados grupos minoritarios, no se recurre ya sino muy raras veces a ceremonias mágicas contra el mal de ojo, pero en cambio cunde una reacción de cortocircuito, por la cual, y en el sentido de la idea de la igualdad, toda envidia es considerada indistintamente como legítima.

Probablemente, el actual envidioso aspira a la consideración social, se aprovecha de la impresionabilidad de una capa de la personalidad de muchos coetáneos, que es también responsable de la general proclividad a las supersticiones. Resumiendo, puede decirse que quien no se identifica con el envidioso y su causa se acarrea su propia desgracia.

La conciencia social de la personalidad igualitaria

La conciencia social, la idea consciente de culpabilidad de haberse hecho envidiado, se agita en el alma igualitaria cuando el interesado se encuentra de pronto con el disfrute de superiores ingresos que le elevan no sólo sobre el obrero manual, sino también por encima de muchos intelectuales. Las notas autobiográficas de Simone de Beauvoir, políticamente comprometida con la izquierda, permiten descubrir con ayuda de qué pensamientos y elaboraciones anímicas puede restablecerse el equilibrio de la personalidad igualitaria.

Simone de Beauvoir² aborda en su biografía el problema de los intelectuales socialistas, que se ven repentinamente elevados por su éxito literario muy por encima del mundo de los camaradas. Tras años de privaciones, se le presenta este problema a la autora, cuando su amigo Jean-Paul Sartre, con quien comparte sus finanzas, alcanza el éxito mundial después de 1945. Al percatarse ella claramente

² S. de Beauvoir, *La force des choses*, París 1963, p. 135ss.

de que Sartre habría de tener en adelante mucho dinero, se consterna. Estima un deber dar un destino social a aquellas sumas. Pero, ¿cómo? Ni ella ni Sartre piensan lo más mínimo en transformarse en instituciones filantrópicas. Ella trata de gastar para su persona tan poco dinero como es posible. Finalmente se compra un vestido caro para su viaje de conferencias por los Estados Unidos. Y, entre lágrimas, declara al amigo: «Esta es mi primera concesión.» Sus conocidos se ríen. Pero Simone de Beauvoir «seguía pensando... que habría un camino para no participar en la injusticia social». Se consideraba culpable. Sólo paulatinamente, como relata su autora, llegaron ella y Sartre a apreciar la buena vida y disfrutar de sus encantos —por ejemplo, restaurantes caros—. La desazón por aquel robo indirecto a las masas indigentes fue debilitándose cada vez más.

Pero Simone de Beauvoir no halló solución al problema de cuánta injusticia puede permitirse un autor socialista con éxito: «En resúmenes cuentas, la manera en que decidí permitirme ciertas ‘concesiones’, rechazando otras, fue totalmente caprichosa. Me parece imposible establecer al respecto un principio consecuente para la propia conducta.»

La culpa de generar envidia

Un acontecimiento semejante al de Woodrow Wyatt y Simone de Beauvoir estampa también Arthur Köstler en su autobiografía.³ El, al igual que otros muchísimos, fue ganado para la causa comunista porque se indignaba de que otros (hombres más ricos) no experimentaban el mismo sentimiento de culpa sobre su desigualdad que el que a él le atormentaba cuando podía permitirse algo: «Ante la crisis en mi casa paterna, y lleno de compasión por mi padre (cuyos planes como ‘inventor’ fracasaron en su mayoría), sufría yo siempre ataques de sentimiento de culpabilidad cuando mis padres me compraban libros o juguetes. También más tarde me sucedía lo mismo al pensar que el dinero de cada traje que me compraba suponía una pequeña aportación que podía enviar a casa. Al mismo tiempo, se desarrolló en mí una fuerte aversión contra los manifiestamente

ricos, y no porque podían permitirse tantas cosas (la envidia desempeña en el conflicto social un papel mucho más pequeño del que se cree la mayoría de las veces), sino porque eran capaces de hacerlo sin remordimiento. De esta manera proyecté a toda la sociedad mi personal estado conflictivo.»

Por desgracia (para la legibilidad de la actual literatura crítica social), muchos autores para quienes el socialismo es *la* «solución» no han desarrollado la penetración de que ha sido capaz Köstler.

¿No podría acaso aquel ardor con que las personas de sentimientos socialistas claman por una forma de sociedad en la que se supone ha de establecerse una completa justicia social, proceder a menudo en primerísimo lugar de la necesidad de realizar, al menos en una sociedad abstracta, aquel ideal que en la propia vida ha sido reconocido como inalcanzable: la sociedad justa, en la que nadie haya de sentirse, a causa de su desigualdad, culpable de la envidia del otro?

La aseveración de que el culpable de la envidia es el envidiado (o sea, no sólo «la propiedad es un robo», sino «la propiedad es envidia de los demás»), tesis predilecta de los autores de ideología izquierdista, es tan cabalmente hipócrita y, pensándolo bien, tan absurda como el aserto de que el envidioso no tiene nunca un motivo justificado para su enojo. Más tarde analizaremos a fondo esta ardua cuestión. Pero digamos ya aquí que no se da ninguna forma de existencia humana en la cual estemos siempre libres de la «culpa» de causar envidia en los demás. Esta es la raíz del generalizado e indeterminado sentimiento de culpabilidad que desde hace unos cien años actúa tan agotadora y desorientadoramente. La corrosiva culpabilidad (conciencia social) y la ingenua suposición de que pudiera darse una forma de sociedad sin clases, o en la que, del modo que fuere, no se provocara ya más la envidia entre sus componentes, ha conducido, efectivamente, a movimientos de izquierdismo radical a muchos elementos pertenecientes a las clases medias y altas.

No ofrece ninguna probabilidad de éxito, y es, por ende, insincero o cándido, esforzarse por una forma de sociedad en la que ninguno pueda ser «culpable» de la envidia, el resentimiento o la protesta de un tercero. Esta sociedad sería incapaz de funcionar. No tendría los más elementales dispositivos intrínsecos para mantener en pie y

³ A. Köstler, *The Cod that Failed*, cit., p. 18.

conservar las conquistas culturales hasta ahora conseguidas: no podría tolerar ningún género de novedades y, a la postre, sería tan incapaz de impedir las diferencias cuanto a la posesión y facultad dispositiva sobre los medios de instrucción entre los menores y los adultos, como las diferencias entre los del mismo rango. Ya en la jerarquía condicionada por la edad naufraga por sí sola en cualquier sociedad la utopía de los igualitarios. Son grandes las tensiones y resentimientos entre las generaciones. Precisamente en los pueblos primitivos encontramos ceremonias escrupulosamente prescritas para canalizarlos. No se necesita en verdad mucha fuerza imaginativa para comprender hasta qué punto han de estar poseídos por las diferencias condicionadas por la edad los hombres de edades diversas de una sociedad en la que no existen otros criterios de diferenciación.

Se tú mismo

El imperativo «¡Se tú mismo!» constituye el núcleo de diversos sistemas éticos, cristianos y no cristianos, y sin embargo no hay nada tan censurado por nuestros contemporáneos como precisamente ese «ser uno mismo». Es fácil ver el motivo: cuanto más auténtica y plenamente es él mismo un hombre, tanto más penosa será la comparación de cualquier otro con él, porque los individuos sólo pueden ser iguales cuando cada cual oculta su propio modo de ser.

M. Spiro⁴ refiere en su obra sobre los niños de los kibbutz el caso de un joven que a cada verso que escribe piensa con conciencia culpable en los compañeros de dormitorio de la igualitaria instalación comunal que no pueden componer versos.

Se da un tipo de hombre que siempre trata de disculparse por estar en el mundo.⁵ Cuando ha de expresar algo que representa su propia opinión, o que podría ser así considerada, lo hace con numerosos distingos y reverencias. Huye de las alabanzas, distinciones o regalos, y tiende siempre a ocupar el último puesto en las reuniones. Poetas de todas las épocas y pueblos han descrito este tipo.

⁴ M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.) 1958, p. 398.

⁵ Este tipo ha sido descrito por el psicoanalista Robert Seidenberg en «On Being a Guest», *Psychiatric Quarterly Supplement*, t. 23, 1.ª parte (1949), pp. 1-6.

No somos los únicos que interpretamos esto como una norma de conducta humana universal que trata de neutralizar o aplacar de antemano una envidia supuesta o real del prójimo. Muchas de las normas que en las diferentes sociedades históricas se han ido implantando poco a poco como comportamiento adecuado, como etiquetas de cortesía, no son en el fondo sino reglas de conducta mediante las cuales se evita la envidia de los demás. Se podría hablar de la evitación de la envidia. En todas las culturas, tanto en las más desarrolladas como en las más primitivas, se da, en grados distintos, una represión de la propia exteriorización de la personalidad que podría provocar envidia. La encontramos en la psicopatología, cuando esa conducta alcanza tal nivel de crispamiento que hace imposible una vida normal. Y quedó reservado a un psicoterapeuta mostrarse a sí mismo y mostrar a sus amigos, con total imparcialidad, como corresponde a un médico, cuán poca distancia puede haber entre la modestia y evitación de la envidia y el total embotamiento y la incurable melancolía.

Me refiero al médico y psicólogo profundo de la Suiza romana Paul Tournier,⁶ que en un trabajo y en un libro sobre auténticos y falsos sentimientos de culpabilidad (1959), trata de enlazar el psicoanálisis y la religión protestante. Su integridad le permite exponer causas y conceptos que ocultan la mayoría de los autores. Si bien exhibe sin miramientos sentimientos de culpabilidad respecto a sí mismo y su familia, retrocede ante el motivo de la envidia. Su libro trata casi exclusivamente de lo que acontece en nosotros cuando tememos ser objeto de envidia. Pero de la envidia en sí habla sólo en una página de las 340 de que consta la obra. Este médico, que ha sido capaz de poner al descubierto con pulso firme tabúes sociales y sentimientos de culpabilidad sublimados, vacila sorprendentemente.

⁶ P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht*, Zurich y Stuttgart 1959, pp. 18, 23, 53ss, 157ss, 237ss. Merece la pena observar que, en un libro anterior (*De la Solitude à la Communauté*, Neuchâtel 1948), Tournier había recurrido varias veces a los conceptos de envidia y celos. Así, en el capítulo dedicado a las «exigencias justificadas» habla claramente de la función de la envidia. La cosa no es nueva, pero en los tiempos actuales este sentimiento de envidia es fomentado y atizado por exigencias igualitarias, o por afirmaciones como «esto es socialmente injusto» (así cuando ciertas personas preguntan: «¿Cómo puede Vd. aceptar un trabajo tan humillante?»).

mente cuando sus observaciones le conducen al umbral de la envidia. He aquí un ejemplo: «Todo ser humano tiene su propio ritmo, y esos ritmos son muy diferentes entre sí. Una taquimecanógrafa muy hábil provocará en sus compañeras de despacho un sentimiento de culpabilidad que dificultará aún más el trabajo de éstas.» ¿Por qué no dice «sentimiento de envidia»? Es seguramente un sentimiento más primario. El sentimiento de culpabilidad viene después, y por cierto en taquimecanógrafas que descubren que acaso su velocidad no llegue nunca a alcanzar la norma.

Tournier prosigue: «Y, sin embargo, esto (la escritura más rápida) es simplemente una disposición natural que debiera considerarse de forma objetiva. Ni la velocidad de la hábil mecanógrafa es mérito suyo ni la lentitud de sus compañeras es culpa de éstas.»

¡Naturalmente! Pero tampoco la envidia repara nunca en eso. Tournier prosigue: «Por lo demás, si la hábil mecanógrafa posee sólo un poco de sensibilidad, llegará finalmente a sentirse culpable de que, sin quererlo, haga sombra a las demás, y les prestará pequeños servicios para que se lo perdonen.»

Se podría argüir que quizá para la excelente mecanógrafa no aparece tan claro el concepto de «evitación» o «aplacamiento» de la envidia y que lo que aparece en su lugar es un vago sentimiento de culpabilidad. Pero esto no se debe ya a la situación real, sino al tabú con que rodeamos el fenómeno de la envidia. Los gestos expiatorios de la mecanógrafa, en forma de pequeños servicios, provocarán siempre lo contrario de lo propuesto: un resentimiento aún mayor, por haberse mostrado ella doblemente superior. Además, el envidioso sometido a la prueba de «aplacamiento» se tornará ahora realmente maligno. En muchos despachos y aulas escolares americanas, la persona más lista o dotada rebaja muy pronto, a propósito, su capacidad al promedio del grupo, a fin de sustraerse a la envidia. Tournier trata de la restricción que se impone al individuo por desazón o temor ante la envidia de los menos capaces o dispuestos, pero sólo habla nuevamente del sentimiento de culpabilidad de los mejores, y no de la envidia de los inferiores.

«Es el miedo al juicio de los otros lo que nos impide ser nosotros mismos, mostrarnos tal como somos, desarrollarnos y desplegarlos de acuerdo con nuestra naturaleza. El miedo al juicio (¿por qué no

‘envidia’?) de los demás nos coarta, nos impide extraer el fruto debido y consumir las tareas a que estamos llamados.»

Tournier califica con razón esa postura de «falso sentimiento de culpabilidad». Preferimos el concepto «postura de evitación de la envidia». Sólo mucho más tarde, cuando ya en su investigación se ha hecho insoslayable, estampa dos veces en una página la palabra «envidia», cuya aparición *en los otros* provoca *en nosotros* el superfluo y destructor sentimiento de culpabilidad. Dice así: «Todo privilegio, hasta el ganado en buena lid, se halla ligado a un cierto sentimiento de culpabilidad. Un valioso empleado, al que su jefe aprecia, siéndole por ello confiada una responsabilidad más importante, experimentará un sentimiento de culpabilidad frente a sus compañeros. Una joven a la que se pide que cante en la iglesia en Navidad, la experimentará también frente a una amiga que de buen grado hubiese cantado en su lugar. Todo deseo y *toda envidia de los demás* despierta en nosotros mala conciencia.»

Lo importante para mí es precisamente esa envidia y sus repercusiones sociales... Tournier barrunta algo de ellas cuando por ejemplo dice una vez, mucho después: «No obstante, en todos los dominios, hasta en los de la cultura y el arte, surte un efecto entorpecedor el juicio de los demás... Se necesita una buena cantidad de valor para pintar un cuadro, escribir un libro, construir según los conceptos de la arquitectura moderna, para declarar una opinión independiente, para exponer una idea original. Toda nueva manifestación, todo trabajo creador topa con un raudal de crítica. Quienes critican son la mayoría de las veces *personas carentes de capacidad creadora*. Y forman un espeso muro, al que todos tememos mucho más de lo que confesamos.»

Pero Tournier no menciona que su observación sobre toda especie de novedad, que ese «espeso muro» puede aplicarse a toda situación social y que representa, por ejemplo, una causa principal de la suspensión de mejoras, hasta elementales, en muchas de las sociedades llamadas subdesarrolladas. Un par de líneas más adelante dice: «Examinado más de cerca, se advierte que este miedo a ser juzgados hace mucho más pobre a la Humanidad. Aquí se encuentra el origen de toda igualación, que nivela a los hombres y los fuerza a una conducta impersonal.»

Exactamente en este punto habría debido escribir «miedo a la envidia». Pero no lo hace. Desde luego, el envidioso encubre a menudo su hostilidad, su propósito de dañar, bajo la forma de un consejo aparentemente bienintencionado, de crítica, de juicio irónico o falso, pero eso no cambia el hecho fundamental de la envidia. ¿Por qué emplear en su lugar la insulsa y disculpadora palabra de «juicio»?

Volvamos unos cuantos capítulos atrás. Sólo en la página 55, de un libro de más de 340, emplea él tres veces la palabra «envidia». Hemos citado ya uno de estos pasajes. En el segundo y tercero dice así: «No sólo lo dispar de sus condiciones de vida, ni sólo la envidia provocada por las menores ventajas disfrutadas, separa mutuamente a los hombres, sino también la mala conciencia despertada en el envidiado, que le arruina el placer.»

Lo que Tournier elude es la imposibilidad de una sociedad, bien sea grande o pequeña, rica o pobre, en la que no se dé la envidia. Como con estos hombres cargados de auténticos y falsos sentimientos de culpabilidad, no sitúa en el centro de su examen al envidioso, y como admite como la cosa más natural la existencia del envidioso, es decir, del contemplador del mejor, del más afortunado, etc., que provoca los sentimientos de culpabilidad, sin inquirir para nada la ética o la psicología de la envidia, Tournier no puede dar con la solución del para él tan inquietante sentimiento de culpabilidad. Sólo cuando se tiene valor para reconocer o ignorar, como tal, al auténtico o supuesto envidioso (porque se comprende que no se le puede satisfacer nunca ni se puede evitar su presencia), se llega a la liberación del falso sentimiento de culpabilidad. ¿Por qué no lo ha visto así Tournier? Una clave de explicación ofrece el mismo autor, en la página 54, o sea, una página antes del lugar donde desliza por primera y última vez en su libro la palabra «envidia».

El viaje de vacaciones «socialmente permitido»

Tournier relata un acontecimiento de su vida familiar. Se refiere a diferentes, y a menudo irracionales, sentimientos de culpabilidad que se relacionan con los gastos, e incluye la siguiente «interesante experiencia»:

«Mi mujer y yo habíamos pensado hacer, en compañía de nuestros hijos, un crucero a lo largo de la costa dalmata, hasta Grecia. ¿Estaba justificado el dispendio que tal viaje suponía y, sobre todo, correspondía a la voluntad de Dios? [¿No hay aquí un eco de aquel temor arcaico y anticristiano a la envidia de los dioses que tanto oprimía a los griegos? ¡Sobre todo cuando Tournier declara en otra parte que al Dios cristiano le complace siempre fundamentalmente el contento y el despliegue de la vida de sus criaturas terrestres!] Puede analizarse una y otra vez la cuestión, y hallar miles de juiciosas razones en su abono, sin por ello conseguir acallar del todo una duda interior.»

Tournier sentía temor a la envidia, imaginada o efectivamente posible, de sus colegas, y enlazó esta desazón con un vago concepto del lujo y la justicia social. Significativamente añade: «Nos pareció que no merecía la pena someter la cuestión a algunas amistades pertenecientes a nuestro círculo social.»

¿Y por qué no, en realidad? Porque, como se advierte una y otra vez, la envidia se presenta sobre todo entre los pertenecientes a iguales categorías profesionales. Tournier no podía, pues, consultar a aquellos cuya envidia temía. Por otras confesiones de su libro, sabemos que no se recataba ni avergonzaba en absoluto de preguntar a sus amigos cosas mucho más delicadas. Mas no ésta: ¿cuánto «lujo» debía permitirse en las vacaciones con su familia? Su solución es muy instructiva:

«Yo vivía entonces muy cerca de un grupo de obreros de una fábrica próxima. Una noche fui, con mis presupuestos domésticos, mi estado bancario y mi declaración de impuestos (!), a ver a uno de ellos. Y con su alentadora aprobación, hicimos nuestro crucero.»

Nuestro ilustrado, afamado y laborioso médico ginebrino hace que le «permita socialmente» un obrero el lujo de las vacaciones. Sólo cuando se ha convencido de que la voz del pueblo, o sea, el círculo por amor al cual se avenía a la modestia y la restricción de gastos en «pro de la justicia social», le permitía sin envidia un descanso singularmente apetitoso, se sintió seguro ante la envidia de sus colegas, o sea, de aquellos que podían reprimirle en virtud de este complicado andamiaje de la justicia social, del sacrificio en beneficio de los menos favorecidos. Expone sólo sentimientos de culpabilidad y

represiones insuperables e irracionales en una situación tan penosamente absurda, que pocos hombres se atreverían a confesar.

Tournier no puede, si bien a veces casi lo insinúa, mirar cara a cara a la envidia como aquello cuya presencia provoca el sentimiento de culpabilidad, porque entonces debería acusar de un pecado a sus contemporáneos. Lucha con el problema que plantea la universalidad del sentimiento de culpabilidad, a pesar de toda terapia y toda religión. Incluso se pregunta cómo podrían subsistir la religión y la terapia si por la gracia divina o cualesquiera otros actos de misericordia, los hombres fueron exonerados del sentimiento de culpabilidad. Pero Tournier no llega al núcleo de la cuestión, es decir, al temor a la envidia del prójimo. Este temor es precisamente el que no permite que se debilite en nosotros el sentimiento de culpabilidad, ni siquiera cuando debiéramos estar convencidos de que una instancia religiosa o terrenal nos ha absuelto o confirmado en nuestra desigualdad. Sospechamos que esa liberación teológica del sentimiento de culpabilidad nos hace odiados y envidiados por los demás. Se dicen: él tuvo primero el placer del pecado, y ahora logra además ser perdonado. ¿Cómo no había de quedarme clavada esa espina? Y precisamente esto, el miedo al mal de ojo del envidioso, es lo que no permite que muera el sentimiento de culpabilidad en el hombre. Pero aunque Tournier se esfuerza en torno a esta idea, y aunque le parece haber llegado al fondo de la cuestión, no alcanza su solución exacta, porque para ello tendría que emitir un diagnóstico sobre el hombre medio tan duro que le parece anticristiano.

Justicia social

En parte alguna se encuentra en Tournier una explícita declaración de la procedencia de ese omnipresente sentimiento de culpabilidad que ha encadenado a los hombres mucho antes de la aparición de las religiones superiores. Sin embargo, se puede hallar una respuesta a esta cuestión precisamente en algunas confesiones y vivencias de Tournier, por ejemplo, cuando describe situaciones en las cuales se sintió manifiestamente amenazado por la envidia de los demás. Es contraproducente para la dilucidación del problema que Tournier emplee a veces de forma acrítica el concepto de «justicia social», que

le impide ver que toda desigualdad, por pequeña e inevitable que sea, puede dar ocasión a la envidia, y a su contrapartida, el sentimiento de culpabilidad social.

«Efectivamente, tenemos por costumbre... no mostrarnos en absoluto dispuestos a que otros lancen una detenida mirada a nuestros asuntos pecuniarios, ni siquiera nuestros mejores amigos y, sobre todo, de ninguna manera a aquellos que parecen estar en peor situación que nosotros. También los importantes dirigentes sindicales ocultan a los obreros el bienestar que han alcanzado por su actividad sindical. Toda nuestra sociedad se encuentra ahora empeñada en proscribir esos sentimientos de culpabilidad que están inexorablemente ligados a los privilegios de la libertad.»

Hasta aquí, la descripción de Tournier de la conducta represiva de la envidia se ajusta a la realidad. Pero su propio sentimiento de culpabilidad sobre su buena situación es tan grande que prosigue: «Los salarios se establecen mediante convenios colectivos; la promoción de la antigüedad se efectúa automáticamente. No critico estos progresos, en virtud de los cuales se ha reducido un tanto esa espantosa culpa de la injusticia social. Pues así como se da un sentimiento de culpabilidad en los pobres, también se da en los poseedores... Pero toda la legislación social... sigue siendo aún sumamente insuficiente, y aparece como una capa demasiado pequeña, que apenas basta a cubrir la mala conciencia de los mejor situados.»

Tournier no advierte que la envidia y los sentimientos de culpabilidad serán cada vez mayores precisamente cuando parezca haberse casi implantado la utopía de la sociedad igualitaria, porque entonces es cuando aflorarán a plena luz ciertas desigualdades existenciales. Pero en el fondo lo sabe, cuando escribe, por ejemplo: «Por una notable paradoja, el empleado que ha obtenido un buen ascenso perfectamente merecido sin haberlo en absoluto solicitado se encuentra frente a sus camaradas más coartado que otros que sin escrúpulos, y mediante la utilización de medios más o menos sospechosos, han intentado todo lo posible para conseguirlo.»

¿Cuál es la «paradoja»? Las siguientes declaraciones de Tournier ofrecen un indicio: «Experimento una desazón por estar sano cuando hay tantos enfermos, de ser dichoso habiendo tantos desgraciados, de tener dinero cuando hay tantos que no lo tienen, y de ejercer

una profesión interesante, mientras que son tan numerosos los que gimen bajo el peso de un odiado trabajo...» Tournier, en su búsqueda de la raíz del sentimiento de culpabilidad, muestra bien cuál es el fondo del asunto: se ve rodeado de innumerables envidiosos potenciales que le producen desazones... al igual que el primitivo que sospecha la presencia detrás de cada matorral del hechicero o del espíritu maligno de un pariente envidioso, mientras él se siente aún sano, afortunado y dichoso.

El masoquismo de Occidente

Tournier da cuenta luego de una conversación tenida con un médico amigo, quien le dijo: «Tus sentimientos de culpabilidad son enfermizos y exagerados.» Tournier conviene en ello. Padece una «deformación del sentido de responsabilidad». Comprende que no es responsable de todo el mundo. Pero la conversación con el amigo no le sirve de ayuda.

«En vez de ello, me invadió un nuevo sentimiento de culpabilidad.» Sin duda reconoce el fariseísmo del hombre que se lamenta por los hambrientos hindúes, cuando con tender su mirada en derredor ve suficiente penuria. Pero su aflicción será mayor cuando recibe una carta de otro amigo, quien le escribe: «He oído decir que, según las estadísticas, una gran parte de la humanidad está infraalimentada; los bienes terrestres se hallan mal distribuidos; me siento ahora coartado cuando como y cuando duermo en una cama; no me atrevo ni a disfrutar de los domingos y días festivos.»

Tournier no puede decidirse entre el consejo del amigo psiquiatra y la queja del otro. ¿Qué es peor: reprimir el sentimiento de culpabilidad (el miedo a la envidia del mundo, como preferiría yo decir), o bien trazar claramente las fronteras de la propia responsabilidad?

«Naturalmente, el mentado psiquiatra podría decir de este amigo que también él tenía unas ideas algo enfermizas, lo mismo que dijo de mí. Pero se da aún otra enfermedad que se encuentra extendida por el mundo: es la inmensamente acentuada 'represión de la conciencia'. ¿Es que tanto dolor como existe en el mundo no se debe quizás a que tantos hombres respetables y muy morales, que son sumamente conscientes de sus inmediatas responsabilidades, se

tranquilizan con demasiada facilidad ante la penuria de países distantes, diciéndose que su ayuda no podría en absoluto paliar toda la gran miseria existente en el ancho mundo...? Y así perduran las clamorosas injusticias, como consecuencia de una especie de complacencia universal.»

Analicemos esto: el deber de ejecutar un buen acto, o de renunciar a una acción nociva, existe sólo cuando puedo ser casualmente responsable de algo. Sólo cuando me desligo de esa responsabilidad puede presentarse la culpa, manifestarse en mí un auténtico sentimiento de culpabilidad, que yo reprimo injustamente en mi conciencia. A veces, mi responsabilidad puede extenderse también a los antepasados y a los descendientes.

Cualquiera puede sentirse obligado a expiar, a reparar una culpa de los antepasados, al menos cuando le corresponde una determinada parte: el *heredero* paga las deudas de sus mayores.

Pero la culpa, la conciencia, la responsabilidad, de las cuales tan a menudo se habla hoy, y de las que ofrecen un testimonio el libro y la personalidad de Tournier, no tienen nada en común con los auténticos conceptos de este género.

¿Ética de los sentimientos o de la responsabilidad?

Un hombre puede albergar sentimientos de culpabilidad cuando se ha abstenido de ejecutar algo posible, aunque sumamente peligroso para él, que podría haber salvado la vida de otro. Puede representarse los acusadores ojos de la víctima y de sus allegados. Y cuando se ha extendido la noticia de su inhibición, se añade a ello la vergüenza. Mas esto es muy distinto de la falsa y pretenciosamente cósmica referencia que algunos creen tener y que se sienten desgraciados y culpables debido a que en alguna parte del globo terráqueo hay seres humanos que viven bajo culturas y en regiones que no pueden alcanzar condiciones de vida comparables a las occidentales. Se trata aquí de una errónea intelección del concepto de contemporaneidad. ¿Debo yo sentirme también con la conciencia culpable debido a que desde hace cien años los chinos y los indios están hambrientos, y no lo estuvieran a la par también mis inmediatos antepasados? Por lo que hace a mi capacidad de acción, mis antepasados no me son

menos inasequibles que los indios y chinos, los cuales, técnicamente hablando, son mis contemporáneos, pero no viven al mismo tiempo conmigo en un sistema en el que mis actos puedan hacer algo en su favor. Caso de que (y tal demostración será difícil) en la esfera a que alcanza mi razonable actuación nadie necesite mi actuación o mis medios con tanta o mayor urgencia que los anónimos seres de una remota lejanía, podría desde luego disponer voluntariamente y de muy buen grado de mi persona y mis medios, en servicio de aquellos depauperados seres. Queda por ver si me lo apreciarían; mas, a todos aquellos hombres que no pueden escapar a su natural círculo vital, y que en él obran debidamente, no puede culpárseles de que, como *representantes* de la historia de la civilización, hayan descuidado el pensar en atender a un remoto país primitivo, en perjuicio de sus propias necesidades.

Quien alberga tal sentimiento de culpabilidad, y lo extiende, debe padecer un error de perspectiva que se puede explicar tanto desde la ética y la teología como desde la psicología social y profunda. Se debe tener comprensión, consideración, y hasta simpatía a personajes que movidos por un sentimiento de insuficiencia, de inutilidad, o porque creen deben llevar a cabo alguna extraordinaria expiación, se destierran voluntariamente a algún lugar lejano de lo que llamamos civilización, para consagrarse allí a las necesidades de los nativos. Pero es ya algo muy distinto cuando no se practica personalmente esta «Misión Albert Schweitzer», sino desde un despacho en Londres, París, Washington o Zurich, para generalizar en los restantes occidentales una invitación a un deber universal, de forma que todo aquel que no pueda ser Albert Schweitzer o un auxiliar del desarrollo se vea cargado con un sentimiento de culpabilidad que desvaloriza existencialmente lo que está en situación de llevar a cabo en su propio círculo de acción y medio ambiente. Quizá serían muchos menos los que padecerían de su desigualdad o de una mala conciencia si reparasen en la psicología de la ingratitud. En ella reside un problema apenas insoluble de toda filantropía; incluso allí donde esta filantropía es objetivamente necesaria, no puede evitar su contribución al aumento de conflictos. Kant lo había ya advertido.

La ingratitud como síntoma de la envidia

En su obra *Metafísica de las costumbres* (1797), Emmanuel Kant⁷ sitúa a la envidia en la «abominable familia de la ingratitud y el placer del mal». La denomina «el vicio del odio humano contrapuesto al humano amor». En ella no aparece, sin embargo, el odio «declarado y violento, sino oculto y velado, con lo cual el olvido del deber con respecto al prójimo está preñado además de envidia a la par que vulnera el deber para consigo mismo».

Kant pone todo el énfasis en la tradición de la doctrina filosófica de los valores y la ética, según la cual la envidia es una absoluta contravirtud, una negación de la naturaleza humana. Su definición de la envidia es una de las más cabales: «La envidia (*livor*) como propensión a ver con pesar el bien del prójimo, por más que no cause perjuicio al propio, cuando pone manos a la obra (de menoscabar aquel bien), esta calificada envidia que, de no ser así se llama simplemente antipatía (*invidentia*), es, con todo, sólo un indirecto sentimiento maligno, o sea, la expresión de un enojo de ver nuestro bien eclipsado por el bien de otro, debido a que no sabemos aplicar la medida de este bien según su valor intrínseco, sino sólo en comparación con el bienestar de otros y tratamos de sensibilizar esta evaluación.»

Se requiere una cierta racionalidad, madurez, y, en todo caso, una total libertad frente al concepto mágico del mundo, para que el envidioso cobre cabal conciencia de que el envidiado no posee en verdad algo que el envidioso pudiera ya poseer, si no existiera aquél.

Kant señala, pues, un modismo diferenciador, por el cual la envidia queda despojada de su amargura. Este modismo es hoy tan corriente, sobre todo en América y en inglés, que cabe suponer que sirve para la represión del conocimiento de la auténtica naturaleza y papel de la envidia en las relaciones humanas. Kant escribe: «De ahí que se hable también de una *envidiable* concordia y feliz armonía en un matrimonio o en una familia, etc.; como si en algunos casos estuviese permitido envidiar a alguien.»

Ese modismo es empleado hoy, como al parecer en la época de Kant, muy frecuentemente como un eufemismo social de la auténti-

⁷ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, en *Obras completas* de la edición de K. Vorländer, t. 3, Leipzig 1922, pp. 312-317.

ca envidia... y a veces quizá también para prevenir a los envidiados de su propia envidia, o de la de los otros. Puede tratarse de un control social, con el que se adquiere influjo sobre la configuración vital, de la franca y no disimulada complacencia de influir sobre otros. La siguiente frase de Kant aporta otras tres consideraciones fundamentales sobre la envidia, que tienen vigencia en toda sociedad:

«Las incitaciones de la envidia residen, pues, en la naturaleza de los hombres, y sólo el desencadenamiento de la misma la torna en atroz vacío de una rencorosa pasión que le atormenta a uno mismo y tiende a la destrucción de la felicidad del prójimo, al menos en el deseo, en contraposición por lo tanto con el deber del hombre para consigo mismo, así como para con el prójimo.»

Está, pues, en la naturaleza de los hombres —y más adelante mostraremos exactamente por qué— percibir incitaciones de envidia. Se comparará siempre con otros, y por cierto en la mayoría de las ocasiones con aquellos que no se encuentran socialmente demasiado alejados de él. Pero este vicio, que amenaza las relaciones humanas y pone, por tanto, en riesgo la comunidad, sólo se convierte en realidad cuando el envidioso pasa a la acción o respectivamente a la omisión de una acción (consciente abstención de dar un buen consejo, o de prestar ayuda, etc.), es decir, pasa a sabotear el bienestar del prójimo o, cuando menos, concede a la envidia tan amplio campo que comienza a destruir su propia persona.

Debido a que la envidia es una pasión completamente anticonstruktiva, sólo destructiva, de la que nunca puede extraerse un valor positivo ni para el individuo ni para la sociedad, Kant la define como una vulneración del deber tanto frente al envidioso como frente al envidiado. ¡Si hubiese sospechado Kant que las raíces sentimentales e histórico-ideológicas de la Revolución Francesa, que con tanta atención pudo observar, habían de transformar hasta tal punto y para casi todo el mundo, en el decurso de un siglo, su imperativo categórico, de forma que dijese: «¡Envidia tan insistentemente que el aplacamiento (que de todos modos sabemos vano) de la envidia quede convertido en fundamento de la legislación universal!» O, más exactamente: «¡Envidia de manera que la máxima de tu voluntad pueda en todo momento servir de principio a una ley universal!» (Tan sólo se necesita cambiar una palabra en la frase de Kant: «envidia» en vez de «actúa».)

La psicología de la ingratitud

Con una aguda penetración de las interconexiones psíquicas, que es ya muy rara en nuestro siglo, analiza Kant la *ingratitud*. La palabra envidia no aflora más en la parte dedicada a ella, pero Kant incluye a la ingratitud en la «horrible familia de la envidia».

Nietzsche vuelve a ofrecer, casi cien años más tarde, una interpretación del todo similar de la ingratitud, pero nuestros contemporáneos, poseídos por el deseo de «hacer bien» hasta a pueblos y gentes de la más remota lejanía, no pueden ya admitir que, en general, los receptores de nuestros favores nos envidian, aborrecen y, a menudo, no pueden vivir más que alimentados por el deseo de nuestro aniquilamiento. Kant dice: «La ingratitud con respecto al benefactor, la cual, cuando llega tan lejos como para odiar a su benefactor es ingratitud cualificada, y si no llega a tanto es simple falta de reconocimiento, es, en efecto, la más abominable infamia ante la opinión pública, pero el hombre disfruta de tan mala fama en este punto que no se considera improbable que uno pueda crearse enemigos en virtud de los favores dispensados.»

¿Por qué pudo perderse esta penetración hasta el punto de que, desde el año 1950, hubo gente en Occidente que llegó a imaginarse que las oportunidades de desarrollo concedidas al proletariado externo del mundo podrían desempeñar las veces de la política exterior?

Es importante la indicación: «Es en efecto la más abominable infamia ante la opinión pública.» Públicamente nadie admite, y por ende tampoco la opinión pública, que la ingratitud sea la norma. Es asombroso el número de benefactores que se deja convencer una y otra vez de que la ingratitud y el odio que dimana de ella son cosas excepcionales. ¿Se debe quizás a que muchos de los benefactores se imponen la ignorancia de la ingratitud a fin de sofocar la conciencia de su propia envidia a algún otro? Cuando alguien admite que los destinatarios de sus favores le envidian efectivamente, entonces debería reconocer sus propios sentimientos ambivalentes con respecto a los benefactores como algo tan abyecto como la envidia y el odio. Y la mayoría de los hombres se encuentran a la vez en el papel de benefactores y receptores, porque cuando menos subsiste

el recuerdo de favores antes recibidos, y mientras vive el benefactor puede dar motivo a sentimientos ambivalentes.

Kant explica así la ingratitud: «El fundamento de la posibilidad de tal baja reside en el deber mal entendido para con uno mismo, el no querer e incitar la beneficencia de otro, considerando que ella nos impone una obligación para con aquél, prefiriendo soportar personalmente las dificultades de la vida antes que importunar a otro con ellas, quedando por consiguiente en deuda al hacerlo: pues así tememos descender al grado inferior del protegido con respecto al protector; lo cual es contrario a la auténtica estimación propia (el sentirse orgulloso de la dignidad humana en la propia persona).»

Por lo tanto, opina Kant, se puede sólo estar agradecido sin reservas a aquellos que tuvieron que precedernos en el beneficio (antepasados, padres). Nuestro agradecimiento es empero «mezquino hacia nuestros contemporáneos, y hasta lo contrario de lo que debiera ser para borrar esa relación de desigualdad», o sea, el odio y la enemistad.

Para Kant, la ingratitud es «la irritante lacra de la Humanidad», no sólo porque su ejemplo puede hacer desistir a los hombres de ulteriores actos benéficos, o sea, que disminuye el alcance del apoyo entre los hombres (a lo que ninguna comunidad debiera en efecto renunciar como sistema social), sino porque al trastocar, por decirlo así, a la filantropía, la envilece, y transforma la carencia de amor casi en necesidad de odiar al amante.

Kant cree de todos modos (y la experiencia le ha dado la razón reiteradas veces desde entonces) que el espectáculo de la ingratitud no debe necesariamente mermar la esfera de la beneficencia, porque el benefactor «con auténtica convicción de tal, puede fundar un valor moral interior tanto mayor cuanto más grande es el desprecio recibido como recompensa a su favor».

De todas formas, me gustaría agregar que esa beneficencia con respecto a la hostil ingratitud sólo incrementa la pasión y el principio de ésta, porque el donante se ha mostrado más grande, superior e intangible de lo que se pensaba. La mayoría de las observaciones que desde 1955 se pueden hacer en el dominio de las ayudas al desarrollo llevadas a cabo por los grandes países industriales ofrecen francamente una confirmación experimental de la máxima kantiana.

Este primer gran ejemplo de la beneficencia interestatal es tan ilustrativo porque en épocas de la guerra fría sólo naciones soberanas podían permitirse, en contraste con los beneficiarios particulares, mostrar ya desde el principio una ingratitud ostentosa casi proporcional a los beneficios recibidos.

Antes de empezar a analizar Kant la familia de la envidia, y con ella la ingratitud, examina el deber del agradecimiento y esboza ya indirectamente algunos problemas de la envidia.

Kant deriva el deber, o sea, la necesaria contribución moral del agradecimiento para la paz de la sociedad, del hecho irreversible —dado a través de nuestra existencia en continuidad temporal— de que «mediante ninguna retribución se puede *cancelar* el favor recibido». El receptor del favor no podrá nunca superar la ventaja del donante de haber sido el primero en hacerlo. (Significativamente, algunos pueblos primitivos han acertado a desarrollar una práctica y ética del dar, que anule el problema de la prioridad.) Kant considera el agradecimiento no como una simple norma sagaz —para obtener más favores—, sino como el requerimiento inmediato de la ley moral, del deber, a tributar el respeto debido a una persona por el favor que nos ha dispensado. Y da un paso más:

«Mas el agradecimiento debe ser considerado especialmente como deber *sagrado*, o sea, como aquel cuya vulneración... puede hasta destruir de raíz el propio resorte que impulsa a hacer bien. Pues sagrado es aquel objeto moral en atención al cual nunca puede ser completamente cancelada la obligación, por ningún acto adecuado.»

Al situar Kant el agradecimiento a tan extraordinaria altura que el hombre no puede quedar nunca eximido de él por ningún acto posible de correspondencia al benefactor, implica de seguro el barrunto de la desarmonía social, de la envidia crónica y el resentimiento que debe medrar en una sociedad cuando se torna habitual la envidia, emparejada con la ingratitud, como sentimiento normal. La necesidad moral del agradecimiento es, pues, una traba a los instintos agresivos de la envidia. Sin esta traba —impuesta al individuo por el *ethos* de la cultura, del decoro y de la religión—, existe el peligro de que los generosos actos benéficos tengan muy impremeditadas consecuencias en una sociedad.

Kant expone también el sentimiento que ha de informar y los requisitos que ha de cumplir el deber del agradecimiento. El grado mínimo es: prestación al benefactor, aun en vida, de servicios *análogos* que sea susceptible de recibir, y, cuando él falte, patentizar a otros que no se debe considerar un favor recibido como una carga de la que desearía de buen grado ser liberado (debido a estimar que el favorecido se encuentra un peldaño más abajo con respecto a su favorecedor, y ello hiere su orgullo), sino apreciar la ocasión como un beneficio moral, es decir, como una excelente oportunidad para incorporar esa virtud del amor humano (el agradecimiento), que a una con la interioridad de los amables sentimientos del benefactor, es ternura afectiva de este bienhechor (atención al grado más pequeño de la gratitud en el concepto del deber) y cultivar así el amor humano.

La mayoría de nosotros ha conocido a muchos a quienes es casi imposible hacerles aceptar una atención, un regalo, un favor, una ayuda. La psiquiatría ha descrito casos extremos de esta constitución patológica. En realidad, no se trata de la virtud de la humildad, sino de que los afectados por esa aparente modestia son hombres a los cuales les resulta tan insoportable la idea del más pequeño compromiso (que implica el agradecimiento), que prefieren caer en ridículo o poder ofender al prójimo, antes de aceptar algo de alguien. ¿Sienten temor tal vez sólo de la propia envidia, o de la perversidad de la ingratitud? ¿Saben que simplemente no son capaces de aceptar con buena disposición un favor natural, sin desarrollar con respecto a quien lo hace un sentimiento corrosivo de inferioridad que desemboca en odio y ostensible ingratitud?

TRATO CON ENVIDIOSOS

Defensa contra la envidia en la vida pública

El noveno de los *Ensayos* de Bacon,¹ uno de los más extensos, está dedicado a la envidia (*Of Envy*). También en algunos otros ensayos subraya el papel de la envidia en las relaciones humanas y advierte y aconseja cómo prevenirse contra ella (así, por ejemplo, en los ensayos sobre la ambición, los defectos físicos y la revuelta política).

Según los biógrafos de Bacon y los comentaristas de los *Ensayos*, este autor sufrió en su propia carne las consecuencias de la envidia de los demás y la pudo observar entre sus colegas de la Corte. Su exposición del problema de la envidia, que considera uno de los factores fundamentales de la convivencia humana, contiene los más importantes preceptos sobre la envidia y su evitación, presentados con una certera mirada sociológica de sus aspectos esenciales.

Para empezar, se refiere Bacon al mal de ojo (*evil eye*), que procede de la envidia o puede equipararse a ella, así como al parentesco entre la envidia y la brujería (*witchkraft*). Bacon no cree que en la brujería actúe como telón de fondo la envidia, como admiten casi todos los pueblos primitivos; se limita a mencionar de pasada este impulso primigenio para la hechicería. No tiene importancia que hable irónicamente o en serio cuando dice que si en el acto de la envidia se da algo de brujería, la envidia puede ser curada con una fórmula mágica, al igual que un sortilegio, o sea, desviando a otro el encantamiento. Por esta causa, según Bacon, «sabios personajes de la mayor importancia tienen siempre junto a sí en la escena (de

¹ Francis Bacon, *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, editado por S.H. Reynolds, Oxford 1890, pp. 56-60.

la vida) a alguien a quien ofrecer como víctima a la envidia que, de otro modo, les alcanzaría a ellos. Pueden ser ministros o servidores, a veces colegas y personajes de igual situación. En todo caso, siempre se encuentran personas de naturaleza intrépida y emprendedora que, por el poder y los negocios, están dispuestas a exponerse a cualquier precio a la envidia.»

Esa táctica recomendada por Bacon frente a la envidia es válida para todos los tiempos, pero pocas veces se la expone con tanta crudeza como la que muestra nuestro autor. Es muy aleccionador su convencimiento de que no hay mejor modo de apaciguar la envidia que ofreciéndole una víctima. Pero Bacon indica aún otra manera de *evitación* de la envidia: un deliberado eclipsamiento parcial, un ocaso personal. «Los hombres inteligentes preferirán hacer una ofrenda a la envidia permitiendo deliberadamente ciertos descabros o fracasar en algo que no tiene demasiada importancia.»

Por otra parte, opina Bacon que quien exhibe su grandeza abierta y despreocupadamente se atrae menos envidia que aquel que lo hace de una manera artificiosa e hipócrita. Una hipócrita evitación de la envidia, cuyas intenciones se adivinan, es más peligrosa que la total despreocupación: Quien trata de ocultar o desvalorizar tan inhábilmente su grandeza (su felicidad, su suerte, su importancia, etc.) que sólo lo consigue a medias, da a entender, sin que él realmente lo crea, que ha de reprocharse al destino el que le haya tratado mejor de lo que se merece. Un hombre así evoca la imagen de alguien que tuviera conciencia de su indignidad y falta de merecimientos, con lo que no hace sino provocar la envidia de los demás. Bacon señala en otro lugar que la animosidad de los envidiosos se excita de manera particular cuando observan que el envidiado se siente inseguro ante su envidia y trata de salir al encuentro de esos sentimientos negativos con medios gestos. ¿Por qué?

Una respuesta indirecta se encuentra en el giro empleado por Bacon para referirse a la inhábil evitación de la envidia, es decir, ese repudiar a la fortuna (*disavow fortune*), que da a entender que se duda de la propia buena suerte. Se podría añadir que cuando aquellos que han obtenido el auténtico provecho de esta fortuna —es decir, precisamente los favorecidos por la suerte— acusan a la Fortuna de parcialidad, para congraciarse con los envidiosos, entonces es cuando

se quebranta el convenio secreto, implícito en el concepto de suerte, entre los mejor y peor situados en la sociedad, y se da rienda suelta a la envidia.

Bacon diferencia desde el comienzo dos clases de envidia: la pública y la privada o particular. *Public envy* no es sólo una envidia que se confiesa en público. Ciertamente, Bacon no sospechaba que doscientos años más tarde algunos filósofos sociales acertarían a embellecer (o reprimir) la envidia privada hasta tal extremo que la presentarían casi siempre como defensora y abogado del bien común. Lo que desde el siglo XIX se llama envidia democrática es muy a menudo (no necesariamente ni en modo alguno siempre) la suma de la envidia particular de los electores.

La envidia pública, la que se exhibe públicamente sin que nadie tenga que avergonzarse de ella, tiene, en oposición a la envidia particular y secreta, algo de bueno en sí, como Bacon supo ver con gran exactitud: «Pues la envidia pública obra como un ostracismo, reduce a una medida soportable a las personalidades cuando se han hecho demasiado grandes. Y así desempeña esta envidia (la preocupación ante ella) el papel de freno en los grandes, que les obliga a mantenerse dentro de ciertos límites. Esta envidia (cuya palabra latina es *invidia*) es designada en los idiomas modernos como insatisfacción o descontento, de lo que trataremos más de cerca en el examen de la rebelión del pueblo.»

Bacon yerra al creer que *invidia* (literalmente: la mirada hostil) corresponde sólo a la envidia de la opinión pública y no a la taimada del hombre particular. En todo caso, los vocablos actuales de los idiomas románicos derivados de *invidia* tienen el significado de la envidia privada o particular. Bacon restringe el papel de la envidia pública cuando lo equipara al descontento. Tal como vemos en las modernas democracias, esta envidia, que mantiene bajo control a los políticos demasiado encumbrados, aparece también en los buenos tiempos y entre gentes a las cuales les va magníficamente.

Pero el espacio mayor lo destina Bacon a la envidia privada, particular o personal, que es el ingrediente de la pública y que representa el principal papel en todas las sociedades. De entrada, nos ofrece una tipología de los envidiados y de los envidiosos. El hombre amoral, sin escrúpulos, sin esperanza alguna de llegar a ser personal-

mente virtuoso o aplicado, derriba por envidia a sus mejores con ciudadanos.

Pero es más interesante, desde el punto de vista sociológico, la observación siguiente: «Los aristócratas de cuna envidian a los nuevos hombres en ascenso, porque se modifican las distancias. Se produce una especie de ilusión óptica, en virtud de la cual esos nobles creen hundirse cuando los hombres nuevos alcanzan su mismo nivel.»

Bacon describe lo que podría llamarse la envidia de los reyes: la envidia de arriba a abajo. Quizá debiera llamarse envidia de la distancia. Con ella toparemos reiteradamente. Es acaso la envidia absoluta, porque quien se halla en la cúspide no pierde nada cuando otro comienza a acercarse a su lujo y a su riqueza, partiendo desde abajo y con su propio esfuerzo.

¿Hipoteca en el Banco Mundial del Destino?

Como seres especialmente colmados de envidia, Bacon cita a los físicamente disminuidos, tullidos y eunucos, o sea, a individuos que, como él dice, sólo pueden «mejorar» su propia situación mediante el menoscabo de la situación del prójimo. Desde luego, conoce también casos de naturalezas heroicas que supieron ennoblecer sus defectos mediante actos altruistas. Como naturalezas especialmente sensibles al achaque de la envidia juzga no obstante Bacon a personas que han pasado por malas situaciones, catástrofes, privaciones, etc.: «Pues esos seres consideran los padecimientos de otros como una expiación (cancelación, rescate) de los propios.»

¡Singular razonamiento! Se puede imaginar, sin más, que un hombre caído en un valle de lágrimas alce la vista con envidia a los más afortunados. Pero, ¿por qué pone Bacon tal énfasis en el elemento dinámico y temporal? ¿En hombres que tras una calamidad *ascienden* de nuevo? Hubo quienes, por ejemplo, salieron sanos y salvos de la Primera Guerra Mundial, y luego, en duradera evocación de las privaciones y penalidades que ellos (y también otros) padecieron, se convirtieron en moralistas, en un presente que no era ya en absoluto pródigo en privaciones, sino más bien todo lo contrario. Cabría pensar que quien ha salido con bien de una difícil fase de la vida

habría de estar agradecido a la alegría que todos los hombres favorecidos por la suerte experimentan en tan señalado día liberador. ¿Ha visto Bacon aquí algún motivo decisivamente importante? ¿Puede ser que el que ha escapado a la desgracia, inseguro del motivo por el que el Destino ha sido indulgente con él, y colmado de un sentimiento de culpabilidad hacia sus compañeros de destino muertos, desease pagar retroactivamente una hipoteca en el Banco Mundial del Destino, para no hacer él solo penitencia, sino instando a los demás a hacer lo mismo? Nos sentimos tentados a interpretar en este sentido el pseudoespartanismo descontentadizo que desde la Segunda Guerra Mundial, parece haber acometido a ciertos escritores de Europa Central, Inglaterra y los Estados Unidos.

En su catálogo de los hombres especialmente predisuestos a la envidia, Bacon cita a los que mantienen entre sí relaciones más estrechas: «Parientes cercanos y colegas profesionales, así como aquellos que han sido educados juntos, tienen una inclinación particular a envidiar a sus iguales cuando éstos se elevan por encima de ellos. La razón es que su propia circunstancia se les presenta como un reproche, invade cada vez más su memoria e incita también con más frecuencia a compararse con los demás.»

Bacon se ha ocupado también de quienes por regla general están menos sujetos a la envidia ajena. Entran en este grupo las relevantes personalidades cuando son promovidas: parecen haber ganado su suerte y nadie —opina Bacon— envidia a un hombre al que se le satisface una deuda. Tiene importancia para la psicología de la envidia el hecho de que «La envidia se halla siempre enlazada a la propia comparación; donde no exista ésta, no hay envidia. Por ello los reyes son sólo envidiados por los reyes.»

Bacon conoce también el componente subjetivo del tiempo en la envidia. Envidiar es una función del sentido del tiempo en el observador de la suerte de otro. Dice: «Personas sin mérito son la mayoría de las veces envidiadas cuando llegan por vez primera (a posiciones elevadas); con el tiempo pueden afrontar mejor esa envidia. A la inversa, sucede que personalidades de valía y de merecimiento son en la mayoría de los casos envidiadas cuando su fortuna se mantiene durante mucho tiempo, porque entonces, si bien sus altas prendas son las mismas, no están rodeadas del mismo brillo, pues

resulta menoscabado por otros hombres que han entrado en escena.»

Tanto aquí como en los siguientes casos, Bacon piensa preferentemente en la vida de la Corte, donde las personas pueden conseguir y perder el favor del monarca por los más diversos motivos. Así, opina que los nobles de abolengo son menos envidiados, cuando ascienden, que aquellos de origen más modesto, entre otras cosas porque su prestigio no puede ser aumentado tanto: «La envidia es como los rayos del sol, que arden con más calor en una ladera o terreno ascendente, que en un llano.» Y aquellos que suben poco a poco experimentan menos envidia que los que llegan arriba en vertiginosa ascensión.

Como único contraveneno para el espíritu de la envidia, Bacon cita la compasión. Así, hombres que han alcanzado la gloria a través de grandes esfuerzos, peligros y cuidados, están menos expuestos a la envidia. Muchas veces son compadecidos. «La compasión cura la envidia.» Por tal causa las sabias y precabidas personalidades políticas se quejan invariablemente, cuando se hallan en la cumbre de su poder, de la dura y trabajosa vida que llevan. No es que lo sientan así, pero de ese modo embotan el agudo filo de la envidia. Pero se debe andar con cuidado en ello: la fatiga y el cuidado deben estar relacionados con las tareas que se le imponen desde fuera. Otros afanes que uno se imponga, innecesarios o ambiciosos, podrían más bien aguzar la envidia.

El cándido y el envidioso

Sólo una novela francesa y otra rusa, y un relato corto alemán, llevan por título *Envidia*. Pero la última obra de Herman Melville, *Billy Budd*, merecería muy justamente titularse así. Se trata, en efecto, del más profundo estudio efectuado a través de un argumento imaginario, para esclarecer el problema de la envidia en el ser humano. Melville² ofrece al par una fenomenología del envidioso que todavía hoy día puede servir para escapar a los enemigos ocultos. Vayamos con el argumento:

² H. Melville, *Billy Budd*, en «The Portable Melville», editado por J. Leyda, Nueva York 1952, pp. 643, 672-679.

Billy Budd, un marinero rubio, de elevada estatura y magnífico aspecto, enrolado en un buque mercante, es reclutado por la Armada británica. El capitán del mercante se lamenta al oficial de la Marina de guerra sobre lo que considera una gran pérdida, pues Budd era uno de sus mejores hombres, que por la nobleza de su carácter y afable trato había convertido a la partida de salvajes que componían su tripulación en un grupo pacífico. Cuando Budd se enroló, cuenta el capitán, sólo hubo uno que no le pudo soportar al instante, un mal camarada, cuyo motivo califica exactamente: envidia del nuevo, porque los demás le consideraban tan excelente muchacho. Tras una camorra con Billy Budd, el camarada envidioso queda tan impresionado que en adelante también se convierte en amigo. El capitán teme que cuando aquel ángel de la paz abandone el barco, vuelva a asomar la discordia entre la tripulación.

Melville describe a Billy Budd no sólo como un joven marino de buena estampa física, capaz y laborioso. Nos hace saber también que probablemente es un expósito de origen aristocrático. Pero Budd tiene un pequeño defecto en el habla. Cuando se excita, se le traban las palabras, al punto de no entendersele. Las desgracias de Billy Budd comienzan con la persona del maestro de armas, John Claggart, una especie de oficial encargado de mantener la disciplina a bordo del buque de la Armada. Melville insinúa, por rumores sobre la anterior vida civil y el origen de Claggart, que puede tratarse de un hombre que tendría más de un motivo para albergar resentimientos contra la sociedad y la vida. En efecto, Claggart tiene hasta una tez de singular tonalidad pardoamarilla, y acaso Melville quisiera hacer referencia a la locución inglesa «amarillo de envidia».

Billy Budd se lleva bien con sus nuevos compañeros, y se esmera en el minucioso y estricto cumplimiento del deber. Al principio de su servicio vio el castigo de latigazos impuesto a un marinero como correctivo a una pequeña negligencia y Billy no quisiera faltar en nada ante sus superiores. Mas no tarda en observar que le suceden pequeños contratiempos. Encuentra revuelto su petate, que con tanto esmero había ordenado. La sucesión de contratiempos parece dificultarle cada vez más en su intención de ser un marino sin tacha. Habla sobre el particular con un antiguo, quien le explica: «¡El maestro de armas te tiene atravesado!» Billy no puede creerlo: «¿Y por

qué? Todos me dicen que me llama un tipo simpático y atractivo.» Claggart tenía siempre para Billy una palabra amable, un semblante sonriente.

Repetidamente describe Melville la mirada envidiosa y colmada de odio del suboficial cuando no se siente observado por su víctima o por otros. Melville subraya también que la víctima escogida por el envidioso no puede generalmente deducir del rostro o de la conducta de éste nada sobre sus propósitos y sentimientos. El resentimiento, la envidia, son sentimientos hostiles, cuyo enmascaramiento es a menudo necesario para la ejecución del golpe.

Billy Budd, la encarnación de lo puro, lo bueno y lo inofensivo, no puede comprender que Claggart, a quien debiera ser grato por su demostrado excelente cumplimiento del deber, le persiga con la más acerba envidia, sólo porque él —Billy— es el hombre que es. Melville intercala luego, antes de que se produzcan los trágicos acontecimientos, un análisis de la envidia.

Después de que Melville ha establecido para el lector, a partir de la opinión de algunos componentes de la tripulación, el hecho de que Billy «se le ha atravesado al maestro de armas» —lo que Billy y algunos marineros no quieren acabar de creer—, se pregunta sobre los posibles motivos. El autor examina y rechaza varios, antes de llevarnos lenta y paulatinamente a la envidia. Al principio, se dice sólo:

«Pero la causa (de la persecución de que es objeto Billy por el maestro de armas), que necesariamente hemos de aceptar como la única atribuible, se encuentra colmada en su intrínseca realidad con aquel elemento primario contenido en *lo misterioso*, del romance de Radcliffe, y que el autor de los *Misterios de Udolfo* pudo como nadie imaginar. ¿Pues qué podría pertenecer más al dominio de lo misterioso que la espontánea y profunda antipatía que en muchos singulares mortales puede desencadenarse por la simple vista de otro, por muy inofensivo que éste pueda ser? Y hasta acaso desencadenada precisamente por ese carácter inofensivo.»

El poeta muestra, pues, aquí una penetración que no logran alcanzar casi nunca hoy los investigadores sociales, porque buscan siempre fuera del portador la causa primaria de lo maligno. La envidia, el odio, la hostilidad pueden desencadenarse en el agresor sin

que el causante del impulso pueda remediarlo en lo más mínimo. Sólo el propio rebajamiento o la autodepravación podría anticiparse a la envidia en otro, y, a veces, ni aun esto bastaría a reducirla. Con una comprensión de los problemas que se presentan en un buque de guerra que los sociólogos de grupos pequeños de nuestro siglo han conseguido alcanzar, con no pequeño orgullo, sólo tras dilata-dos y costosos experimentos, describe Melville el clima social en el que se desarrolla su drama:

«No puede darse ninguna confrontación más irritante de caracteres desiguales que la ofrecida en alta mar en un buque de guerra lleno hasta los topes de tripulación. Diariamente, todos los hombres de un mismo rango entran en contacto más o menos directo con los demás. Y para evitar la vista de un objeto enojoso, habría que tirarlo al mar o arrojarlo uno por la borda. Puede imaginarse hasta dónde pueden repercutir tales circunstancias en hombres que son precisamente lo contrario de santos...»

Algunos novelistas, y la mayoría de los sociólogos de nuestro tiempo, interrumpirían en este punto, satisfechos, el análisis de Claggart. Pero Melville prosigue: «Un hombre normal no puede comprender a Claggart suficientemente sobre la base de esa referencia. Para que un hombre de sensibilidad normal encuentre el camino a él, se debe pasar *the deadly space between* (el mortal espacio intermedio). Y el mejor modo de hacerlo es por caminos indirectos.»

Hasta aquí no ha introducido aún Melville el concepto de envidia o resentimiento. Relata primero una anterior conversación con un docto amigo, que versaba sobre la filosofía y la comprensión de la naturaleza humana. Este personaje trata de convencer a Melville de que con la experiencia del mundo no se adquiere sin más un extenso conocimiento de los más profundos abismos de la naturaleza humana. Y concluye con la observación siguiente: «Coke y Blackstone (eminentes jurisconsultos de su época) apenas si han dicho tanto sobre los oscuros estados interiores como los profetas hebreos. ¿Y qué eran éstos? Las más de las veces, anacoretas.»

Melville no comprende esto de buenas a primeras. Ahora, con el empeño de interpretar la antipatía de Claggart por Billy Budd, cree haber entendido lo que el amigo dijera, y opina: «En efecto, si fuese hoy todavía popular aquella enciclopedia basada en la Sagrada Es-

critura, se podría definir y clasificar con menos dificultad y más seguridad a ciertos hombres singulares. Pero tal como están hoy las cosas, se ha de recurrir a una autoridad que no esté tachada de hallarse influida por el elemento bíblico.»

Melville alude aquí a la mucha frecuencia con que aparece el problema de la envidia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Pero necesita casi tres páginas más antes de que estampe la palabra decisiva. Antes le interesa demostrar que la maldad de Claggart es algo que no puede explicar la teoría del medio, que más tarde habría de estar tan en boga. La maldad que está encajada en la médula de Claggart, y cuyo nombre aún no da Melville, es independiente de su entorno.

Melville cita una definición de la *Natural Depravity* (depravación natural, perversidad congénita) atribuida a Platón, pero se apresura a prevenirnos del error de que se trate de una corrupción de toda Humanidad en el sentido de Calvino. Se la encuentra sólo en determinados individuos. Ni siquiera entre los verdugos y carceleros se presentan muchos ejemplos de ella. La perversidad de Claggart, para la que busca Melville el nombre apropiado, estaría invariablemente gobernada por el intelecto. En un breve párrafo magistral, que podrían suscribir Nietzsche o Scheler, el autor de *Billy Budd* nos conduce al ámbito fenomenológico del envidioso, sin nombrar siquiera una vez la palabra *envy* (envidia).

«La civilización [Melville está pensando, evidentemente, en los hombres cultos, educados, de elegantes maneras y mucho mundo], sobre todo la que está vinculada a una estricta simplicidad, es proclive a ello [a esta corrupción natural]. Es una corrupción que se cubre con el manto de la respetabilidad. Se sirve de ciertas virtudes negativas como de silenciosas tropas auxiliares. Nunca está ebria. Puede afirmarse sin exageración que es una corrupción sin vicios y sin pecados menores. En esta corrupción se esconde un inmenso orgullo, que excluye la avaricia o la venalidad. En resumen: la corrupción de que aquí se habla no encierra en sí nada sucio o sensual. Es seria, pero sin asperezas. Nunca lisonjea a la humanidad, pero tampoco se burla nunca de ella.»

Un hombre así dotado por la naturaleza debería estar —opina Melville— totalmente sometido al intelecto. Mas, en realidad, tales

seres son capaces de las mayores irracionalidades. Un hombre así pondrá fríamente a contribución su intelecto de manera metódica y comedida «para el logro de su objetivo, cuya desmedida maldad presenta ya un aspecto demencial». Estos seres están, según Melville, obcecados por la manía, pero para el habitual observador sus actividades no se diferencian de las normales. Nunca dan a conocer el verdadero objetivo, pero el método y el modo de proceder son siempre totalmente racionales. Un hombre así era, pues, Claggart, poseído por una maldad interior, que no puede explicarse por su entorno, sino que era congénita, como escribe Melville; en suma: *a depravity according to nature*.

El miedo al motivo de la envidia

El autor no ha empleado hasta ahora ni una sola vez la palabra envidia. Pero en la descripción de Claggart afloran ya algunas de las características del hombre envidioso repetidas veces citadas en la literatura: se sirve de la máscara de las virtudes negativas, por ejemplo de una espartana austeridad, no deja que su maldad sea rescatada a ningún precio, es incorruptible, no habla mal de toda la Humanidad, se muestra muy razonable y al mismo tiempo es capaz de la locura de acarrearle perjuicios, si con ello puede alcanzar al envidiado.

Melville intercala luego una página con una digresión sobre abogados, peritos y clérigos, y pregunta: ¿No podría el ya descrito fenómeno de Claggart (la aún innominada envidia), invariablemente negado, o cuando menos ocultado, ser el que tan infructuosamente tratan de solucionar los jurados en muchos casos criminales, cuando buscan el móvil de un crimen? ¿No se debiera por ello consultar a hombres conocedores de la rabia del corazón, y no sólo a la medicina habitual?

Melville muestra aquí una notable penetración. Hasta la fecha, existe aún en la literatura criminalista, y en la práctica, un extraño miedo a ocuparse explícitamente del motivo de la envidia, a pesar de ser varias las fuentes que aportan pruebas bastantes de su importancia para la criminalidad.

Y sólo ahora, cuarenta páginas después del comienzo de su novela, introduce Melville el concepto de la envidia en un capítulo titu-

lado *Pale ire, envy, and despair* («pálida ira, envidia y desesperación», palabras que aplica Milton a Satán): desde ahora en adelante la envidia aparecerá reiteradas veces como motivo de la persecución del maestro de armas a Billy Budd. También Claggart tiene una apuesta figura, pero sus frecuentes observaciones irónicas sobre la prestancia del marinero las explica el autor por la envidia:

«La envidia y la antipatía son en efecto pasiones que, en un análisis racional, no son la misma cosa, pero a las que se podría considerar como desiguales hermanas siamesas. ¿Es realmente la envidia tan monstruosa? De tantos acusados que se han reconocido culpables de los peores delitos, ¿ha declarado alguna vez alguno haberlo cometido por envidia, con la esperanza de obtener menor castigo? Debe haber algo en ella que se considera más vergonzoso que el peor delito. Y no sólo todos niegan la motivación de la envidia, sino que la gente honrada se inclina a la incredulidad cuando se imputa en serio a un hombre inteligente la envidia como motivo. Mas, puesto que la envidia está implantada en el corazón y no en el cerebro, ningún grado de inteligencia ofrece una garantía contra ella.»

La pasión de la envidia es temerosa y vergonzosamente mantenida en secreto, cual si fuera una pasión erótica, por todos los hombres y en la mayoría de las culturas e idiomas, y necesitó de un Sigmund Freud y su escuela para trascender a la literatura y a la sociedad. Y no es ninguna casualidad que Melville escribiera esta novela, en la que pone al desnudo la envidia con toda su espantosa fealdad y peligrosidad, al final de una vida muy dilatada y llena de privaciones y desengaños, en una época en la que se había resignado plenamente a su destino personal y había renunciado a todo éxito contemporáneo.

En Claggart no retrataba el novelista una envidia vulgar, ni tampoco los desasosegados celos «con que Saúl contemplaba al bello joven David». La envidia de Claggart cala más hondo: «Sentía que la belleza exterior de Billy se unía a una naturaleza que no conocía la maldad ni la envidia. Era este raro fenómeno moral lo que llevaba al extremo la envidia de Claggart.»

Melville ve incluso el lado paranoico de una envidia así: dado que para Claggart era insoportable e inimaginable que Billy no replicase en lo más mínimo a su odio, interpretaba él sucesos casuales,

como una sopa derramada, como calculadas ofensas, de manera que a la envidia por Billy se añadía también un autojustificado y exasperado desprecio de sí mismo.

La psicoterapia de un joven envidioso

El autor francés del siglo XIX Eugenio Sue,³ «redescubierto» hace poco, escribió una novela poco conocida sobre la envidia. Se diferencia de los demás tratamientos literarios del problema por su planteamiento psicoterapéutico. Mucho antes de que aparecieran el psicoanálisis y la psicología profunda, Sue nos muestra cómo un hombre maduro y experimentado en la vida espiritual acude en ayuda de un médico de cabecera, y mediante una ímproba y minuciosa labor, trata de conocer la causa de la dolencia anímica, a través de las observaciones del paciente, de sus apuntes fragmentarios (aquellos que él trataba de destruir), y sus presumibles sensaciones y vivencias en la edad crítica). En la novela se lleva a buen fin la liberación de la corrosiva envidia destructora de la personalidad, y su sublimación en la noble conducta de una leal competencia con el envidiado sobre valores objetivos (la común salvación de las familias amenazadas por una inundación). Al joven atormentado por la envidia se le abre el conocimiento en su mundo de motivaciones. Esta descripción de una psicoterapia del individuo envidioso que alcanza su meta podría servir aún de ejemplo a los actuales psicoterapeutas.

Digna de atención es sobre todo la fe de Sue en la posibilidad de liberar a un hombre de su envidia. La mayoría de los escritores dejan naufragar al envidioso, convertirse en delincuente o vaciar su alma hablando al final de su desgraciada y malograda vida de una gran culpa causada por la envidia. Sue asegura ya de entrada el éxito de la psicoterapia, al presentarnos a un joven que no tiene celos de sus hermanos y que se ha criado en la más estrecha unión con una madre de inmensa experiencia psíquica y sumamente bondadosa.

Sue ofrece una de las más exactas descripciones clínicas del síndrome de la envidia que puedan encontrarse en la novelística. En

³ E. Sue, *Envie*, citado en nuestro texto según la traducción inglesa de Frederick Bastien, *Envy*, Boston, sin fecha, pp. 49ss, 56, 91, 157.

oposición a diversos autores, que mezclan y confunden la envidia y los celos, Sue pone de relieve la diferencia fundamental. Comienza por un joven que, visto psicológicamente, fue educado en circunstancias ideales y que no conoce la envidia, pero a quien por otra parte su madre le ha dado una gran sensibilidad para los valores materiales y estéticos de la vida. Inmediatamente coloca a su héroe en una situación en la que puede establecer comparaciones sobre estilos de vida, y muestra la gradual germinación de la envidia. Al lector se le expone de inmediato el diagnóstico, pero quienes rodean al joven envidioso tienen la mayor dificultad para reconocer el verdadero motivo del odio progresivo que manifiesta a otra persona. Necesitan meses para ello.

La causa es el doble ocultamiento del motivo de la envidia: el envidioso confesará casi cualquier otro pecado o arrebato psíquico (en la novela de Sue, por ejemplo, el propósito del crimen alevoso), antes que reconocer la propia envidia. Y quienes rodean al hombre impulsado por la envidia no piensan hasta el fin, y no sin desazón, en la posibilidad de la envidia como motivo. Esta circunstancia es convincentemente expuesta por Sue, y le sirve, así como a otros novelistas, para la construcción de una acción dramática.

El joven de dieciséis años, que en el lapso de unos pocos meses se transforma, por una atormentadora envidia, de un ser alegre y aplicado en sus estudios, en otro lleno de sañudo odio que lleva hasta el asesinato, creció junto a su joven y linda madre en una casa de campo. La mujer, casada contra su voluntad, se separó de su marido, recibiendo sólo el mínimo para la existencia. La desgracia comenzó cuando la madre y el hijo, por mediación de su médico de cabecera, pudieron visitar el castillo vecino y sus pertenencias antes de que el joven marqués fuese a residir de nuevo a él, en compañía de su abuela. Al hijo no sólo le irritó el altanero tratamiento de que fueron objeto su madre y el médico por algunos servidores del castillo durante su breve visita, sino que se le presentó súbitamente y de manera dolorosa la estrechez y penuria de su propio ambiente hogareño.

Sue describe así su estado: «Tuvo conciencia de una extraña y progresiva sensación de enojo. Aunque todavía no podía precisar la naturaleza de tal sentimiento, le produjo un bochorno tan espon-

táneo, que, por primera vez en su vida, no pudo confiárselo a su madre.»

Poco después, mientras veía sentada a su madre ante su pobre tocador, recordó de súbito las estancias del castillo. Sintió la punzada de la envidia y se dijo: «¿No sería más propio el elegante y lujoso tocador que vi en el castillo, para una mujer tan guapa como mi madre, que no para una vieja carcamal [como la abuela del marqués]?»

Nadie, en su entorno, advierte la creciente envidia de Federico. Sólo se la puede deducir por ciertos cambios en su actitud. Así, un mendigo al que siempre daba antes algo, oye ahora que le dice: «Lo que yo podría darte, no haría más que provocar tu desprecio. Ve, pues, a pedir al señor marqués. El debe actuar de bienhechor de todo este lugar. ¡Es tan rico!»

Antes aún de haber visto al marqués, envidia al hombre que puede vivir con tanto lujo. Sue describe con pinceladas muy acertadas la constante exacerbación de esa auténtica envidia. Mas, para llevar al joven al propósito de asesinato, se sirve de ulteriores motivos. La madre y el hijo son alcanzados durante un paseo por el marqués que, jinete en su caballo, se dirigía a devolver a la madre un mantón que ella había perdido inadvertidamente. La madre hace una observación de agradecimiento sobre la buena educación del marqués, sin sospechar que con ello desata en su hijo los celos, que se añaden a la envidia. Un poco más tarde ve el joven cómo el viejo caballo de tiro de su madre, parado ante una casa de la aldea, trata de unirse a la partida de caza del marqués, y es apartado por éste a golpes de fusta. El odio y la envidia del joven se hacen ya desmedidos.

Sue explica la súbita irrupción y la intensidad de la envidia por la sensibilidad estética que el joven había recibido de su madre, al haber ella sabido crear un refinado ambiente hogareño con escasos medios. Un joven que hubiese crecido en un ambiente tosco e indiferente no habría, opina el autor, sentido tan dolorosamente el contraste en el castillo.

La envidia como causa de enfermedades

Los siguientes capítulos muestran un juego del gato y el ratón entre Federico y su madre, el médico de cabecera de ésta y un amigo del médico. Todos han observado una seria transformación anímica en el joven, cuya naturaleza ignoran, porque Federico se hace cada vez más enigmático y retraído, por la vergüenza de su envidia.

«El primer periodo de la envidia sufrida por Federico fue de naturaleza pasiva; el segundo, de activa... Ese sentimiento oculto y concentrado en el fondo más profundo de su corazón no tenía ninguna ventilación, pero era constantemente atizado por la vista del castillo, con el que sus ojos parecían tropezar siempre, dondequiera se dirigiese. Y cuanto más conciencia tenía del progreso de su sufrimiento, tanto mayores esfuerzos hacía para ocultarlo a su madre, pues se decía que una debilidad así sólo merecía el desprecio y no podía ser disculpada ni siquiera por ella.»

Sue, para producir en sus lectores una sensación mayor, hace que, estando en una gruta, Federico oiga decir (si bien era falso) que la abuela del marques considera a su madre como una apropiada amante para su nieto. La envidia y los celos se emparejan ahora, y el autor describe el progresivo empeoramiento del estado físico de Federico: rostro amarillento, mejillas hundidas, sonrisa amarga, movimientos bruscos y una habla nerviosa e impaciente.

El joven se decide al asesinato: «Cuando mate al marqués, dejaré de disfrutar el placer y el lujo que excitan mi envidia. Su lujo no aparecerá más en contraste con mi pobreza, ni tampoco (así justifica Federico su intención «social») afrentará a otros que son todavía más pobres que yo.»

El asesinato fracasa; pero David, el amigo del médico, que había sido contratado como profesor particular de Federico por su madre, sabe del propósito. Y como un detective, busca el motivo. Algunos temas que le propuso al joven, con tachaduras parciales, y que el joven intentó destruir, le ofrece la clave. Así lee David:

«...para las personas condenadas a una humillante oscuridad de su existencia, a la incapacidad, el medio para alzarse es...» En otra parte: «¿Por qué? ¿Con qué derecho...?» Y aún una frase casi tachada: «Por tu mediación, grande y santa Revolución, fueron los débiles

fuertes. La hora de la represalia llegó por fin, espantosa pero sublime y transcendente en sus...» En este instante comprendió el profesor particular las motivaciones de su alumno.

Sue nos presenta seguidamente una completa psicoterapia de un envidioso. Federico es confrontado por David con su dolencia. «¡La causa de tu enfermedad es tu envidia!» Dominado por la vergüenza, trata Federico de escabullirse, pero David le hace saber que una envidia destructora puede ser transformada en una cualidad positiva, bajo el signo de una franca y leal rivalidad.

El diálogo en el cual David induce a su alumno a transformar su envidia en un sentimiento de estímulo, a rivalizar con el marqués igualándole en aquellas cosas que están a su alcance, ofrece una concepción ideológica que horrorizaría a todo revolucionario social. Es en el fondo el muy calumniado mito americano de Horacio Alger, o sea, el convencimiento de que todo está en orden en el *statu quo* establecido, porque el brillo de los privilegiados y los ya coronados por el éxito tiene la función positiva de ofrecer a los jóvenes que aún se encuentran en los primeros peldaños un incentivo a la movilidad social. Todos pueden alcanzar lo mismo, con sólo quererlo. Y no ha de secundarse a nadie que intente expropiar y destruir la capa social superior. No tiene, pues, nada de sorprendente que Georg Lukács⁴ aluda a la durísima crítica de Karl Marx contra Sue: «Sue se ha parado cobardemente en la superficie de la sociedad capitalista... deformando y falseando la realidad.»

Para el socialismo de mediados del último siglo debió ser un escándalo una novela que (de una manera un tanto ingenua y llana) indica el camino para la curación de la envidia social. Pero en el ínterin se ha mostrado de sobra que el envenenamiento, la tara en las relaciones entre los hombres —tanto más cuanto más se acercan— también subsiste en los países socialistas o comunistas. Así lo reconoció y describió muy pronto, para su propio mal, un escritor ruso en la historia de la Unión Soviética.

⁴ G. Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, 2.^a ed., Neuwied 1963, p. 224ss.

Juri Olescha: «Envidia». *El problema de la envidia en la sociedad soviética*

En la muy breve novela titulada *Envidia* («Zavist») del ruso Juri Karlowich Olescha (1899-1960),⁵ tenemos ante nosotros uno de los pocos trabajos literarios en los que todo aparece bajo la óptica de la envidia del «héroe» (retratado, por lo demás, bastante despiadadamente por el autor como lamentable fracasado).

El blanco de la envidia es un hombre colmado por el éxito, el poderoso, tecnócrata, especulador de negocijos y especialista en abastecimientos comisario Andrei Petrowich Babichev. Cuando se sabe que el sentimiento de envidia se forma originalmente a partir de la envidia por los alimentos y se tiene presente todo el hambre que debió acompañar a Olescha desde la Revolución de Octubre, ya no nos parece una casualidad que a lo largo de toda la novela emplee el ojo crítico y mofador de la envidia sobre los medios de subsistencia y el proceso nutritivo y digestivo. De hecho, la novela se inicia literalmente con la descripción del intestino grueso del comisario.

La envidia la representa el héroe, quien en la primera parte de la novela habla en primera persona, el ya alcoholizado *angry young man* (colérico Joven) Kavalero, y el hermano del comisario, un fracasado romántico que no sólo odia e intenta destruir al coronado por el éxito, sino también a la nueva era de las máquinas, la gran organización. La novela termina con la completa derrota de los dos envidiosos. Pero el comisario y su mundo son tan caricaturizados y puestos al desnudo por el envidioso, que esta obra primeriza de Olescha, que de la noche a la mañana se hizo famosa, no pudo disfrutar de su popularidad sino por poco tiempo, pues no tardaron en producirse ataques personales, debidos también en parte a que los círculos oficiales comunistas consideraron aquel escrito como un peligro para el régimen.

Olescha ha confesado en repetidas ocasiones que el personaje de Kavalero es autobiográfico. Se identifica con él, y se sintió personal y profundamente afectado por los ataques a la gris y vulgar naturaleza de su héroe. Es manifiesta la semejanza entre el autor y el personaje de la novela. Olescha pasó su juventud en el asegurado seno

⁵ Juri Olescha, *Neid* (traducción alemana), Frankfurt del M. 1964, pp. 9, 18, 116, 121, 123, 60.

familiar de funcionarios de la clase media, en la Rusia de anteguerra. Apreciaba el mundo de la propiedad privada, como él decía, y como puede deducirse del recuerdo de algunas de las queridas imágenes impresas en su memoria. Los primeros diez años de la Rusia comunista correspondieron al lapso de su vida entre los 19 y los 28 años. En aquella época se abrió paso como periodista. No es difícil imaginar cómo debió ver el mundo de los bonzos de la Nueva Era de Rusia, hacia 1925. Traslada el odio y la envidia al papel, y tiene el valor de escoger el simple título de *Envidia*. La novela, acaso por su propia sorpresa, causó inmediatamente una gran sensación.

El envidioso y el comisario

El argumento es sencillo. Kavalero, que se halla en una taberna, es echado de mala manera a la calle, y atendido por el comisario, quien le invita a su confortable vivienda. Kavalero observa todo el movimiento particular y profesional de su favorecedor y lo interpreta y entiende de tal modo que van en aumento su aborrecimiento y su envidia. Poco a poco va comprendiendo que su papel se reduce a llenar un vacío transitorio en la vivienda y en el favor del comisario, vacío causado por otro joven, Makarov, que el comisario ha adoptado o recogido como una especie de hijo, y que se encuentra ahora pasando algún tiempo en el campo. Durante su breve estancia en casa del comisario, Kavalero conoce a su hermano Iván, y luego a la hija de éste, Valia, prometida de Makarov.

Herman Melville dirige en *Billy Budd* al lector con vacilaciones, plenamente consciente de la problemática y el recelo de los hombres a reflexionar sobre este sentimiento, sobre la metafísica y la psicología profunda de la envidia. Ese recelo puede estar unido también al *ethos* cultural anglosajón. Por contra, Olescha presupone que la envidia es un hecho conocido y nada problemático. Aparte del título, el concepto no aparece hasta la página 73 (el libro tiene 183), mencionado por el propio envidioso cuando comprende que la carta de despedida llena de odio a su protector será interpretada por éste como envidia. Pero en parte alguna nos permite percibir Olescha algo del papel abisal y tenebroso que desempeña la envidia en la existencia humana, y que tanto fascinaba a Melville.

No tiene nada de extraño que diez años después de la Revolución de Octubre la crítica literaria soviética no haya tenido inconveniente en enfrentarse con el tema de la envidia. Olescha motiva el despliegue de la envidia en el conflicto generacional. Son los antiguos representantes decadentes y estancados de la Rusia pre-revolucionaria quienes envidian en los nuevos dirigentes soviéticos al tipo de «manager» representado por el dinámico comisario. ¿Por qué preocuparse de este hecho? Con la muerte de la vieja generación desaparecería también el problema de la envidia en la realidad comunista. Olescha no lo indica en parte alguna, si bien tiene conciencia de que la envidia, cuyos estados de ánimo y crispaciones tan penetrantemente expone, es un elemento constitutivo de la naturaleza humana y que sus efectos han de ser singularmente perturbadores en las sociedades que dependen de la utopía de un estado final igualitario.

Olescha describe un choque entre el envidioso y el envidiado que no alcanza una dimensión trágica porque el «héroe», corroído por la envidia, tenía plena conciencia de su impotencia frente a la nueva sociedad ya antes de conocer al comisario. Aunque la envidia analizada en la novela se ciñe al modo y la existencia de este hombre concreto, sus características tienen validez general. El principio y el fin del relato se desarrollan en el mismo sitio: en el arroyo.

Vale la pena insistir en un aspecto: incluso a este Kavalero saturado de odio, apartado de la realidad, ambicioso y bribón, le resulta insoportable la idea de que el comisario pudiera considerar su carta como expresión de la envidia. Se avergüenza de ser tachado de envidioso. Conoce muy bien la perfecta inutilidad de una carta furibunda (por ello se alegra de haber, al parecer, recuperado su carta, aunque de la narración se desprende que de hecho lleva en el bolsillo la falsa carta).

Un escritor que confiesa estar lleno de resentimiento contra los que han sido coronados por el éxito admite, pues, como un hecho evidente, diez años después de la Revolución, que el envidioso se avergüenza de que se conozca su evidencia y sabe además que esta envidia es inútil. En el fondo, esto corresponde al sentir humano de todos los tiempos y todos los lugares.

Pero, sorprendentemente, desde el final de la Segunda Guerra Mundial se viene perfilando una nueva «ética», en la que el envi-

dioso es un individuo perfectamente presentable en sociedad. Son cada vez menos los individuos y grupos que se avergüenzan de su envidia; al contrario, afirman que la existencia de tal envidia entre sus sentimientos constituye la prueba axiomática de la existencia de una «injusticia social» que debe ser eliminada en beneficio de la sociedad. Puede decirse: «Te envidio. Dame lo que tienes.» Hay algo nuevo en esta autojustificación de la envidia. En este sentido puede hablarse de la Edad de la envidia.

¡Las cosas no me quieren!

Algunos pasajes de la novela de Olescha son muy instructivos para la fenomenología de la envidia. Kavalero se siente muy poco amado por las cosas del mundo. Se atrae siempre la perfidia de las cosas, y envidia a quienes se ganan en cambio su complacencia. «Las cosas no me quieren. Los muebles me acechan para echarme la zancadilla... Mi sopa no se enfría nunca... etc.» Por contra, al comisario «le quieren las cosas».

Indicaciones de que el hombre aquejado de envidia se siente perseguido por el entorno material aparecen también en otros caracteres de la literatura narrativa y clínica. Puede comprobarse que la envidia de los primitivos, por ejemplo de los insulares de Dobu o de los indios navajos, se acrecienta ante este supuesto favoritismo hacia los demás del mundo inanimado, que sólo puede explicarse como un robo de que hacen víctimas al interesado los poderes ambientales.

Sólo lentamente va descubriendo Kavalero la naturaleza de sus sentimientos con respecto al comisario, al que llama a menudo salchichero o pastelero: «¿Qué es lo que me pasa? ¿Le respeto? ¿Le temo? No, yo creo que no soy peor que él. No soy ningún patán. Lo demostraré.» Sólo mucho después, en la segunda parte de la novela, cuando ya el mismo Olescha ha asumido la descripción, dice Iván ante un juez instructor acerca de los genios de los sentimientos: «¿Le interesa a usted saber el sentimiento que le embarga, o su nombre?... Nicolás Kavalero, la envidia.»

Poco después tiene lugar una conversación entre Iván y Kavalero, cuyo destino, tal como ambos lo ven, es semejante. Iván dice a Kavalero:

«...Amigo mío, nos consume la envidia. Envidiamos la época por venir. Si usted quiere, es la envidia del viejo... Hablemos de la envidia...»

Iván cuenta entonces una anécdota de sus 13 años, cuando era estudiante de bachillerato, con una muchacha que en el baile y los juegos de sociedad le había superado punzantemente. «No pude soportarlo. La atrapé en el pasillo y la asalté... arañé su encantadora figurilla...» Iván explicó su ira —y esto es, una vez más, significativo cuando recordamos que la envidia más virulenta estalla entre los casi iguales— de esta manera: «Pues yo estaba también acostumbrado al triunfo, estaba igualmente malcriado. Yo era el jefe de mi clase, un triunfador.»

Fue expulsado del baile: «Así conocí por primera vez la envidia. Es terrible el ardiente rescoldo de la envidia. ¡Qué penoso es envidiar a otro! La envidia se le atraviesa a uno en la garganta, revuelve los ojos en sus cuencas...»

Olescha describe otra manifestación, asimismo bien conocida, en el origen de la envidia. Kavaleroev escribe al comisario: «Me dio usted un lecho. Desde la altura de su prosperidad me envió usted una cama, como una nube... Me ha cubierto usted de favores... Se pensaría que un hombre ilustre ganó mi afecto... Me gustaría decirle los sentimientos que con respecto a usted albergo. Verdaderamente sólo uno: odio.»

¿Por qué? Kavaleroev da la respuesta un par de líneas después: «¿Por qué debo reconocer su superioridad?»

A la aparición de *Envidia* de Olescha (1927), la crítica soviética se mostró unánimemente entusiasmada. Según *Pravda*, el autor se había puesto a la cabeza de aquellos escritores que más cerca estaban del círculo de los proletarios. También entre algunos rusos exiliados fue acogida la novela con entusiasta beneplácito.⁶ Por inverosímil que pueda parecer al lector actual, los críticos soviéticos no vieron la ironía y la sátira en el retrato del comisario. Sólo poco a poco se fue advirtiendo la íntima conexión de Olescha con los temas individualistas, y comenzó su condena.

⁶ G. Struve, *Soviet Russian Literature 1917-50*, Norman 1951, pp. 98, 219.

NUESTRA ÉPOCA DE LA NIVELACIÓN,
DEL RESENTIMIENTO Y EL NIHILISMO

Acaso Kierkegaard¹ haya sido uno de los primeros en advertir la capacidad de estructuración —o, por mejor decir, de desestructuración— que desde mediados del siglo XIX ha adquirido la envidia en la sociedad europea. Denunció ya entonces la suprema habilidad con que los envidiosos acertaban a camuflar sus sentimientos bajo expresiones lingüísticas que los presentaban como «modernos», «adaptados a los tiempos» y «democráticos». Los biógrafos de Kierkegaard creen que deben buscarse los fundamentos de esta actitud no sólo en el destino personal de este autor, sino también en su medio ambiente danés, especialmente proclive a la envidia.

Kierkegaard escribe una vez: «Si alguien quiere saber algo sobre disgustos y sinsabores, que estudie la envidia humana, un estudio que yo recomiendo y en el que me figuro haber penetrado a fondo.»

Las ideas de Kierkegaard sobre la envidia se hallan esparcidas un poco por doquier en toda su obra. Contrariamente a lo que acontece con muchos autores de mediados del siglo XX, Kierkegaard recurre en numerosos pasajes al mencionado motivo de la envidia como la explicación evidente de determinados comportamientos humanos y, en concreto, como explicación del disfraz de los sentimientos. Habla muchas veces de la envidia de los dioses o de la divinidad, de la envidia del ostracismo y de las instituciones que buscan siempre extirpar y excluir al que es mejor. La envidia y la estupidez son, según él, los dos grandes poderes de la sociedad, que ejercen

¹ Sören Kierkegaard, *Obras completas*, secciones 24 y 25: *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, p. 84ss (XI/197ss.). (En los paréntesis se indica la edición danesa.)

su predominio sobre todo en las pequeñas ciudades, en las que «el antipático placer de la envidia» es el pasatiempo preferido de la mayoría. Al igual que algunos decenios más tarde Nietzsche, también Kierkegaard alude una y otra vez al motivo de la envidia, que se oculta tras las comunes y al parecer inocuas expresiones del lenguaje: «...los grandes hombres no pueden permitirse hacer ni lo más mínimo de lo que pueden las personas normales... El hecho no es muy extraño, pero sí lo suficiente para hacer reflexionar a los psicólogos sobre esa (digámoslo así) envidia de la vida frente al hombre singular o distinguido, esa envidia que hace saber burlonamente a este hombre que a fin de cuentas es como todos los demás, igual que el más insignificante, y que, en definitiva, lo humano reclama sus derechos.»² En otro lugar dice: «La envidia es oculta admiración. Un admirador que advierte que la entrega no puede hacerle feliz, prefiere envidiar lo que admira. Y entonces habla otra lengua. Y en esta lengua se dice que lo que propiamente admira es una nada, es, bien considerado, una cosa tonta y fea y desafortunada y exagerada. La admiración es un feliz perderse a sí mismo, la envidia un infeliz afirmarse a sí mismo.»

También la desconfianza forma parte, según Kierkegaard, de la familia de sentimientos de la envidia, entre cuyos miembros se cuentan asimismo el gozo del mal ajeno y la bajeza. Escribe: «Esto es la envidia. Está pronta a abandonar a un hombre, pero no a abandonarle en el sentido de permitir que caiga; está pronta a contribuir a su caída. Y cuando ya esta caída es segura, entonces la envidia se apresura a esconderse en su tétrico rincón e invita a su aún más odiosa prima hermana, la alegría del mal ajeno, a regocijarse con ella, para su propio mal.»

Kierkegaard ha visto también la dimensión sociológica clasista de la envidia.

¡Quien no envidia con nosotros, está contra nosotros! Naturalmente, al rechazar la envidia como palanca legítima de la reforma social, atrae sobre sí la acusación de conservador. Ha advertido también la difícil situación del hombre que no puede o no quiere

² Idem, *Obras completas*, secciones 13 y 14: *Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, Düsseldorf 1952, p. 77 (V/141).

envidiar, una situación que puede llegar a ser penosa en cualquier sociedad. «Y si hay alguna vez uno del pueblo bajo, en cuyo corazón no tiene cabida esta secreta envidia por el poder, la gloria y la distinción de los poderosos, los gloriosos o los distinguidos, ni quiere dejarse dominar por la corrupción exterior; si este tal está dispuesto, sin cobarde sumisión y sin temor humano, con modestia pero también con sincera alegría, a dar la honra debida a quien está por encima de él; si al hacerlo así tiene a veces más felicidad y alegría que aquel mismo a quien se la tributa: entonces descubrirá el doble peligro. Será, tal vez, acusado de traidor por sus iguales y despreciado como alma esclava; y será acaso mal comprendido por aquellos a quienes honra y se verá tal vez mofado como persona impertinente.»³

En los escritos de Kierkegaard no hallamos tan sólo constantes comentarios a la presencia de la envidia en la existencia humana. Algunos de sus pasajes constituyen ya cabeza de puente para una filosofía de la envidia y merecen enumerarse en el capítulo de los más profundos tratados que registra la bibliografía dedicada a este tema.⁴ Kierkegaard sintetiza su época: es una época revolucionaria, pero racionalizadora y desapasionada, que ha conseguido llevar a término el juego de manos de «hacer que todo siga en pie, pero vaciándolo astutamente de todo su contenido; en lugar de culminar en una rebelión, ha conseguido desfondar la realidad interna de las relaciones en una tensa reflexión que permite que todo se mantenga pero al mismo tiempo transforma la totalidad de la existencia en ambigüedad».⁵ Así, por ejemplo, no se desea eliminar el poder real ni derribar al distinguido, se conserva la terminología cristiana, pero «entendiéndola de tal modo que no tenga ya que atribuírsele un significado decisivo. No habría, pues, que sentir remordimientos, porque nada se arrebatara. Pero del mismo modo que no se quiere un rey poderoso, tampoco se desea un poderoso campeón de la libertad o un portador de autoridad religiosa; no, lo que se quiere en verdad y realidad es dejar, sin contraer culpa alguna, que perma-

³ Idem, *Leben und Walten der Liebe*, Jena 1924, p. 264 (IX/245).

⁴ *Loc. cit.*, p. 86ss (IX/245).

⁵ Idem, *Obras completas*, sección 17: *Eine literarische Anzeige*, p. 82 (VIII/73).

nezca lo existente pero sabiendo al mismo tiempo, con un saber reflexivo y profundizado, que en realidad no existe.»⁶

La época de la nivelación

Y ahora, pasa Kierkegaard al principio de la envidia. Del mismo modo que en una época apasionada el principio unificador es el entusiasmo, «así en una época desapasionada y acusadamente reflexiva el principio unificador (negativo) lo constituye la envidia. Pero esto no debe entenderse como una acusación, en un sentido en cierto modo ético; no, la idea de la reflexión —si así puede decirse— es la envidia y la envidia es bifronte, es la envidia egoísta en el individuo y luego, a su vez, la del entorno contra él (el individuo)».⁷

Aquí la envidia es, pues, en primer término, para Kierkegaard, un factor sociológico (si es lícita esta expresión) que condena al individuo a una falsa conciencia. «La envidia egoísta pide, bajo la forma de deseo, demasiado al individuo y se convierte por tanto en obstáculo para él mismo; mima en exceso al individuo, como la madre débil al hijo predilecto, porque la envidia de sí mismo impide al individuo entregarse. La envidia del entorno, en la que participa el individuo mismo frente a los demás, es envidiosa en un sentido crítico negativo».⁸ La envidia de la reflexión se transforma en envidia ética, del mismo modo que en un ambiente cerrado el aire acaba por envenenarse. Y ésta es la envidia que merece condenación.

A continuación, acomete Kierkegaard la tarea de analizar a fondo la era de la nivelación que entonces se estaba iniciando. Un buen conocedor de Kierkegaard⁹ opina que le proporcionaron la ocasión de este análisis las groseras injurias de la revista humorística *Der Corsar*, de muy desagradables consecuencias personales para nuestro autor. En primer lugar, también Kierkegaard considera que la llamada época entusiasta ofrece un ámbito humorístico para la envidia; en ella se daría, por así decirlo, una envidia con carácter. Así,

por ejemplo, el ostracismo podía considerarse al mismo tiempo como una distinción para el desterrado. El hombre que decía a Arístides, por citar un caso, que votaba a favor de que fuera desterrado del país porque no podía tolerar que se dijera de él que era el único justo, no disminuía un ápice, propiamente hablando, las sobresalientes cualidades de Arístides. Pero el caso es muy distinto cuando la envidia se convierte en algo encubierto y falto de carácter, que procura ocultarse y aun incluso producir la impresión de que ni siquiera hay envidia, mientras intenta por mil caminos diferentes construir una sociedad basada en sentimientos envidiosos. «La envidia que se instala sólidamente es la nivelación, y mientras que una época apasionada estimula, eleva y derriba, ensalza y humilla, una época desapasionada y reflexiva hace lo contrario, ahoga y paraliza, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta tarea matemática, que evita todo cuanto sobresale.»¹⁰

Kierkegaard destaca a continuación los aspectos sociológicos cuando dice que a la cabeza de una rebelión puede ponerse un solo hombre, pero nunca a la cabeza de una nivelación, porque en tal caso este hombre «sería el dominador y se opondría a la nivelación.»¹¹ El individuo concreto puede contribuir desde su pequeño círculo a la nivelación; ahora bien, se trata de un poder abstracto y la nivelación es efectivamente la victoria de la abstracción sobre los individuos. En la época moderna la nivelación es para la reflexión lo que en la antigüedad era el destino.

Algunas páginas más adelante se encuentra una acertada observación sociológica: «Para que pueda implantarse propiamente la nivelación, hay que resucitar primero un fantasma, su espíritu, una enorme abstracción, un Algo que todo lo abarca, pero que no es nada, un espejismo —este fantasma se llama el público.»¹² Cuando afirma que el público, esta gigantesca nada, es el auténtico maestro de la nivelación, se anticipa Kierkegaard al concepto heideggeriano del «man», del «se». Efectivamente, en la mayoría de los casos tras la muletilla represora «esto no se hace» se oculta la advertencia de

⁶ *Loc. cit.*, p. 86 (VIII/76).

⁷ *Loc. cit.*, «Contra él» se refiere al individuo.

⁸ *Loc. cit.*, p. 87 (VIII/77).

⁹ *Loc. cit.*, p. 158. Se trata de una nota del traductor, Emanuel Hirsch.

¹⁰ *Loc. cit.*, p. 89 (VIII/79).

¹¹ *Loc. cit.*, p. 90 (VIII/79).

¹² *Loc. cit.*, p. 96 (VIII/84).

que quien lo hace testifica su individualidad, lo que le acarreará la envidia de los que son menos independientes.¹³

En *El ejercicio del cristiano*, publicado el año 1848, es decir, sólo un año o dos después de haber descubierto Kierkegaard la amenazante época de la nivelación que, ya antes de Nietzsche, vio como una nueva edad del género humano, hallamos una curiosa utilización del concepto de la envidia, que parece desplazar al envidiado o envidiable la culpa de este sentimiento. Se lee en este escrito: «Todo bien terreno o mundano es en sí y de por sí egoísta y envidioso. Su envidiosa posesión debe hacer a los otros, de una u otra forma, más pobres: lo que yo tengo no puede tenerlo otro; cuanto más tengo yo, menos puede tener otro».¹⁴ Ni siquiera una posesión o una adquisición totalmente lícita y justificada, y ni aun la disposición de un hombre a ayudar a los otros con sus bienes terrenos y a compartirlos con ellos, puede impedir que la posesión sea envidiosa. De otra forma ocurre con los bienes del espíritu. Como, en virtud de su propio concepto, son participación, son bienes compartidos, su posesión es buena y no envidiosa. Hay, con todo, cierto género de bienes espirituales imperfectos, como la penetración, el conocimiento, la capacidad, la aptitud, que todavía no son, en sí mismos, participación. Su posesión puede hacer a otros envidiosos y convertir, por tanto, al poseedor en hombre egoísta: «El prudente será cada vez más prudente, pero en un sentido envidioso, de tal suerte que querrá sacar ventaja precisamente del hecho de que los demás son cada vez más simples, comparados con su creciente prudencia....»

A primera vista no deja de ser curioso que en este pasaje califique Kierkegaard de envidioso al poseedor de un bien o de una cualidad que hace caer a los demás en la cuenta de que ellos poseen menos. Pero si recordamos el punto de vista defendido por nosotros, de que la envidia aparece en el mundo inevitablemente cuando alguien tiene algo, fuera lo que fuere, que despierta en el otro la sensación de que algo le falta, este empleo del vocablo de Kierkegaard es perfectamente comprensible.

¹³ *Obras completas*, sección 20. *Christliche Reden 1848*. Düsseldorf 1959, p. 122 (X/120ss).

¹⁴ *Loc. cit.*, p. 126 (X/124).

Friedrich Nietzsche

Al igual que Kierkegaard, también Nietzsche acertó a ver la función de la envidia en la sociedad humana.¹⁵ La gran intensidad que se advierte en sus observaciones debe atribuirse al hecho de que sufrió muchas veces en su propia carne la experiencia de ser envidiado. Sus afirmaciones sobre el problema de la envidia se encuentran repartidas a lo largo de toda su obra, desde los primeros escritos hasta los últimos, pero son particularmente abundantes en su etapa central, es decir, la que gira en torno al *Humano, demasiado humano*. Como hombre versado en la filosofía antigua, estaba perfectamente al tanto de la idea de los griegos sobre la envidia de los dioses. Pero tendía a idealizar esta envidia y aun incluso a pasar por alto, al igual que Kierkegaard, toda la gravedad que encierra el fenómeno de la envidia de la democracia ateniense. Esto no lo consiguió, hasta mucho más tarde, el danés Svend Ranulf.

En Nietzsche aparecen con mucha frecuencia y sin circunloquios los conceptos de envidia y resentimiento, empleados siempre en el mismo sentido que le dan los autores que hemos mencionado hasta ahora. Nietzsche no confunde los conceptos de celos y envidia, como desgraciadamente se hace muchas veces, antes y después de él. Su antropología parte de una envidia profundamente enraizada y siempre latente en el ser humano, que despierta apenas un hombre se inserta en la sociedad. En cambio, apenas ha advertido la inevitabilidad (comprobada por nosotros) de la envidia, con independencia de la insignificancia de diferencias que puede haber entre los individuos que se comparan. Nietzsche estaba demasiado preocupado por las grandes y marcadas diferencias, por los hombres grandes y pequeños, encumbrados y abatidos, de modo que no comprendió que la intensidad de la envidia depende muy poco de la tensión objetiva entre el envidiado y el envidioso.

Como filósofo, alaba Nietzsche al hombre que al fin ha vencido a la envidia en sí mismo. La Revolución Francesa y todas las revoluciones que la siguieron, la idea de la igualdad, ciertas ideas de justicia social: todo esto llenaba de asco a Nietzsche lo mismo que a

¹⁵ Las citas de Nietzsche se toman de la nueva edición en tres volúmenes de Karl Schelechta. Munich, sin fecha; este pasaje, en III, 294.

Goethe, en quien Nietzsche se apoya en este punto. Y, sin embargo, acá y acullá asoman en Nietzsche algunos conceptos en los que se expresa el pensamiento de que sin la dinámica social de estos motivos y estas ideas no se podría avanzar, de que en el deseo de igualdad y de justicia, es decir, en el impulso a envidiar, se hallan las raíces de un control social sin el que no podría concebirse la sociedad humana tal cual es. Es también digno de nota el hecho de que Nietzsche advirtió con claridad la necesidad que tiene todo grupo («rebaño») de hallar en su seno una válvula de escape para la envidia de sus miembros que impida la destrucción del grupo. En uno de sus aforismos declara que esta función la han asumido los sacerdotes. Con innegable exactitud previó ya que en el decurso del siglo XX los envidiosos y resentidos llegarían a conseguir que los hombres consideraran la felicidad como una vergüenza. Se anticipaba así literalmente el problema con el que más tarde se enfrentaría Paul Tournier.

La envidia de los griegos

En diciembre de 1872, en el apunte *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, se ocupa Nietzsche de lo que llama la lucha por la competencia en Homero. Encuentra que nada hay que distinga tanto al mundo griego antiguo del nuestro como el reconocimiento del elemento agonial, de la lucha y del placer de la victoria. Desde aquí se explicaría la distinta matización de los conceptos éticos concretos, como el de Eris o el de la envidia. Toda la antigüedad griega tenía del rencor y de la envidia un concepto distinto del nuestro (y por eso el rencor y la envidia no pertenecen tan sólo a la esencia de la Eris mala, sino también de otra diosa, de la Eris buena). Nietzsche escribe: «El griego es *envidioso* y no cree que esta cualidad sea una mancilla, sino efecto de una divinidad *bienhechora*: ¡qué abismo de valoración ética entre ellos y nosotros! Como es envidioso, siente que todo exceso de gloria, riqueza, resplandor y felicidad atrae sobre sí el ojo envidioso de un dios y teme esta envidia; y entonces recuerda al dios que la suerte del hombre es precedera, tiene miedo de su felicidad, y sacrificando lo mejor de ella, escapa a la envidia divina.»

Opina Nietzsche que estas ideas no han alejado a los griegos de sus dioses, sino que lo único que hacen es impedirles que entablen

competencia con ellos, dirigiendo esta celosa competencia a otros seres vivientes e incluso a los muertos, cuya gloria puede despertar en los vivos celos devoradores. Desde esta perspectiva interpreta la institución del ostracismo casi con los mismos conceptos con que en el siglo XX se justifica en Norteamérica la promulgación de leyes anti-trust, es decir, como una institución que mediante el destierro o amordazamiento del mayor, restituye y asegura la lucha por la competencia entre los que no son tan grandes. «El sentido originario de esta singular institución no es el de válvula de escape, sino el de medio estimulante: se elimina al individuo concreto que destaca demasiado, para que despierten otras fuerzas en la lucha por la competencia...»

Podrían señalarse como pensamientos básicos de los distintos aforismos dedicados a la envidia en *Humano, demasiado humano* los siguientes: la envidia y los celos, «los aspectos vergonzosos del alma humana» llevarían las más curiosas máscaras. Mientras que la envidia normal cacarea, apenas la gallina envidiada ha puesto un huevo, y así se mitiga su ardor, hay otra envidia más profunda: «En este caso (esta envidia) permanece silenciosa y desearía que toda boca quedara sellada, llena de cólera porque no sucede así. La silenciosa envidia crece en el silencio.»¹⁶

Gozo del mal ajeno

Es brillante el análisis que hace del gozo del mal ajeno y que, según Nietzsche, se produce cuando el hombre ha aprendido a ver en los demás hombres a sus iguales. Es decir, se produce sólo después de fundada la sociedad.

«El gozo del mal ajeno surge, en consecuencia, del hecho de que uno se encuentra peor en algún aspecto del que es plenamente consciente, de que tiene preocupación, envidia o dolor: y el mal que le acontece a otro le hace *igual* a él, con lo que se aquietan su envidia. Si se encuentra bien, entonces acumula en su conciencia la desgracia del prójimo como un capital, para emplearlo como remedio cuando

¹⁶ III, 295ss, I, 696, I, 672, I, 890.

a él le acontezca la misma desgracia. Y también en este caso tiene 'gozo del mal ajeno'. El sentimiento y tendencia a la igualdad impone, pues, su norma tanto en el campo de la dicha como de los contratiempos: el gozo del mal ajeno es la común expresión por la victoria y el restablecimiento de la igualdad, también dentro del orden superior del mundo.»¹⁷

Nietzsche creía que «donde se ha impuesto realmente y de forma permanente la igualdad surge aquella tendencia, en conjunto considerada como inmoral, que apenas sería concebible en el estadio primitivo: la envidia».¹⁸ Esta afirmación es cierta y falsa a la vez. Nietzsche tiene razón cuando cree —lo mismo que medio siglo antes Tocqueville— que una sociedad cada vez más penetrada de la idea de igualdad, se hará tanto más envidiosa cuando más se vaya institucionalizando este principio básico igualitario. En contra de lo que afirman los defensores de la Revolución Francesa, desde el triunfo de esta Revolución la igualdad se ha convertido en expresión de la envidia y en modo alguno es el único remedio posible contra ella. Pero Nietzsche se equivoca cuando admite un estado natural primitivo en el que los hombres no se habrían envidiado. Explica, en cambio, con sumo acierto la interconexión entre envidia, idea de igualdad y concepción de una justicia social.

«El envidioso percibe cualquier preeminencia de otro sobre el nivel medio y lo quiere reprimir, o elevarse hasta aquella altura: de donde dimanan dos distintos comportamientos, que Hesíodo califica de mala y buena Eris. Del mismo modo, en el estado de igualdad surge la indignación cuando uno sale mal librado, y *por debajo* de la igualdad y dignidad que le compete, mientras que otro sale bien librado y por encima de su *igualdad*: en los dos casos se trata de afectos propios de naturalezas nobles. Echan a faltar, en las cosas que no dependen del capricho del hombre, la justicia y la equidad, es decir, piden que aquella igualdad que el hombre reconoce sea también ahora reconocida por la naturaleza y el azar; y se indignan porque a los iguales no les vaya igual.»¹⁹

En un brevísimo aforismo de *Morgenrote* (Aurora), alude Nietzsche a la conexión entre envidia y nihilismo. Bajo el título «El aniquilador del mundo», escribe: «No consigue algo; finalmente grita y se encoleriza: ¡Ojalá se hundiera el mundo entero! Este repudiable sentimiento es la culminación de la envidia, que continúa: como no puedo tener *algo*, el mundo entero no debe poseer *nada*. El mundo entero debe *ser nada*.»²⁰ Esta observación de Nietzsche presenta con profunda exactitud uno de los motivos de los jóvenes anarquistas y terroristas en los últimos años de la década de los sesenta de nuestro siglo.

Como con un comportamiento generoso se irrita a los enemigos más aún que con una patente envidia, porque ésta es una «especie de gimiente modestia», opina Nietzsche que a veces toman la envidia como una especie de máscara aquellos que, por sí mismos, no serían nada envidiosos.

Resentimiento

En la *Genealogía de lo moral* describe Nietzsche el resentimiento. Los hombres resentidos son, como él dice, «esos hombres fisiológicamente desgraciados y vermiculosos, esa temblorosa tierra de subterránea venganza, inagotable, insaciable en sus ataques contra los felices y también en las mascaradas de la venganza, en los pretextos para la venganza: ¿cuándo conseguirán finalmente el último, el más sutil y sublime triunfo de su venganza? Indudablemente, cuando consigan *llevar hasta la conciencia* de los dichosos la miseria que ellos padecen, la miseria por antonomasia, de modo que estos dichosos lleguen un día a sentirse avergonzados de su propia felicidad y empiecen acaso a decirse unos a otros: «Es una vergüenza ser feliz. ¡Hay tanta miseria!»

Es indudable que en este pasaje Nietzsche se ha anticipado con clarividente mirada a la más triunfante evolución del siglo XX, la que ha hecho posibles las efusiones y manifestaciones de falsos y auténticos sentimientos de culpabilidad, tal como Paul Tournier los ofrece. Piénsese, por ejemplo, en los innumerables panfletos masoquistas

¹⁷ I, 891, I, 1.190, I, 865.

¹⁸ II, 865, II, 869.

¹⁹ II, 782ss, 11, 814ss.

²⁰ 11, 424.

en los que hace ya veinte años los países occidentales se vienen avergonzando y acusando de su desigualdad, comparada con los llamados países subdesarrollados. Para Nietzsche, esta evolución es una de las más funestas equivocaciones que pueden producirse. Sólo puede ser un mundo invertido, pervertido, aquel en que los felices, los afortunados empiezan a dudar de su derecho a la felicidad. En conexión con esta idea, habla Nietzsche de la enorme misión histórica —como él dice— del sacerdote ascético en la sociedad, ya que actúa como modificador de la orientación del resentimiento, pues al hombre que sufre y que busca una causa de su sufrimiento, un causante o, por mejor decir, un causante sobre el que descargar las culpas, el sacerdote le dice que ciertamente hay un culpable, pero ese alguien eres tú mismo, eres tú el único responsable de lo que te acontece. Opina Nietzsche que, aunque fuera objetivamente falso, se evitaría de este modo que el resentimiento se orientara hacia una acción peligrosa para la sociedad. Desde luego, un marxista objetaría aquí a Nietzsche que acepta la religión como opio del pueblo, para que no estalle la lucha de clases. Pero, contemplado desde el telón de fondo de lo que venimos diciendo en este libro, es muy posible que, prescindiendo de toda predilección por el sacerdocio, es decir, desde una perspectiva meramente pragmática —o acaso deberíamos decir sociológicamente funcional—, Nietzsche ha sabido ver muy bien que ninguna sociedad es capaz de grandes resultados y ni aun siquiera de alcanzar un clima social interno soportable, si no se da en ella una serie de ideas, fueran cuales fueren, en virtud de las cuales pueda orientarse a un creyente perjudicado a considerarse a sí mismo como causa, a sí mismo o bien al efecto de un ciego azar. Hemos visto ya el callejón sin salida en que se encuentran los pueblos primitivos que creen que cualquier tipo de desgracia, cualquier disminución de valor de los individuos tiene siempre por causa la deliberada intención de algún compañero de tribu.

Con numerosas variantes analiza Nietzsche el resentimiento como un comportamiento reactivo a través de largos periodos de tiempo, acompañado incluso de fenómenos fisiológicos. El resentimiento infecta a los hombres que no saben responder con la reacción adecuada, con la acción, y que sólo pueden mantenerse en pie en virtud de una venganza imaginaria. Este resentimiento es la moral

de los esclavos, y la rebelión de los esclavos en el campo moral comienza cuando el resentimiento mismo se hace creador y produce valores.

Pero, significativamente, Nietzsche también se pronuncia en contra de las tentativas de buscar la causa o el origen de la justicia —tal como él la entiende— en el suelo del resentimiento. Entre sus contemporáneos hubo algunos, a los que él califica de «anarquistas y antisemitas» llenos de resentimiento, que intentaron santificar su propia sed de venganza bajo el nombre de justicia, como si la justicia no fuera en el fondo más que la evolución del sentimiento de ser perjudicado. Escribe: «Sobre lo que únicamente llamo la atención es sobre la circunstancia de que este nuevo matiz de la equidad científica (en favor del odio, la envidia, la rivalidad, la ira, el rencor, la venganza) nace del espíritu mismo del resentimiento.» Frente a ello, afirma Nietzsche que la verdadera justicia sólo llena a aquel hombre que ni siquiera bajo la presión de las injurias, mofas y sospechas que llueven sobre su persona tiene la vista enturbiada para ver la alta, clara y a la vez profunda y suave objetividad de lo que es justo, del ojo enjuiciador. E incluso el hombre atacante se halla cien pasos más cerca de la justicia que el reactivo.

Zaratustra se mofa del hombre inclinado a la envidia y al sufrimiento, cuya envidia no soporta su propia felicidad: «¡Cómo podrían soportar mi felicidad si no la rodeo de contratiempos y privaciones invernales y gorros de piel de oso y capas de nieve de cielo!» Aparece aquí la idea que ya encontramos en Francis Bacon de que, en atención a los envidiosos, había que rodearse muchas veces de aparente infelicidad.

Max Scheler

En su estudio *Das Ressentiment im aufbau der Moralen* (El resentimiento en la construcción de las morales),²¹ publicado en 1912-14, presentaba Scheler un exhaustivo análisis de nuestro problema. En algo más de 150 páginas da una fenomenología del hombre envidioso, que, en conexión con Nietzsche, entiende como hombre del resen-

²¹ Max Scheler, *Obras completas*, tomo 3, 1955, pp. 36-41, 45, 65.

timiento, hombre resentido. Como ya Nietzsche, también Scheler destaca el factor temporal subjetivo, que es necesario para que surja este sentimiento de impotencia —se habla también de cólera impotente—. Aparece el resentimiento cuando un hombre se halla rechazado o retenido por otros, o por las circunstancias, en una situación que no le agrada, que no corresponde a la idea que tiene de sí mismo. Scheler anticipa aquí la teoría de la agresión como frustración, tan en boga algunos decenios más tarde, sobre todo en la sociopsicología americana.

El punto de partida de Scheler es limitado, porque trabaja exclusivamente con la hipótesis de los llamados tipos resentidos, entre los que se encuentra siempre básicamente la mujer sometida al varón. Scheler no acierta a ver la función universal de la envidia en la existencia humana. Sobre todo, ignora por completo el decisivo cúmulo de datos que a propósito de la envidia aportan los pueblos primitivos. Scheler toca el punto del crimen por envidia, a propósito por ejemplo de un asesino que el año 1912, llevado de su odio a los conductores de automóviles, una noche colocó en una carretera de los alrededores de Berlín un tenso alambre sujeto a dos árboles, de modo que los automovilistas que pasaran por aquí quedaran decapitados. De entrada, analiza Scheler la función de la envidia, del resentimiento, en los partidos políticos y en las exigencias de igualdad. Como Scheler publicó su obra antes de la Primera Guerra Mundial, no es nada extraño que en sus escritos se digan, sin empacho, cosas muy duras a propósito de la envidia constitucional de la democracia.

Scheler comienza por afirmar que la palabra resentimiento (*Ressentiment*) es una expresión francesa de imposible traducción en alemán y que, además, en la pluma de Nietzsche se ha convertido en un término técnico. Se le debe conservar. Considera importantes los elementos que se contienen en la significación originaria francesa, a saber, «que en el resentimiento se da un repetido sentir y revivir una determinada reacción de respuesta emocional contra otro, en virtud de la cual dicha emoción alcanza una profundización y hondura intensificadas en el centro de la personalidad, acompañadas de un distanciamiento respecto de la zona de expresión y acción de la persona». Además, la palabra entrañaría también la significación de que la calidad de esta emoción sería un movimiento de hosti-

lidad. La voz alemana que mejor traduciría la idea incluida en la palabra francesa de «resentimiento» sería la de *Groll* (rencor). Luego Scheler cita con detalle la *Genealogie der Moral* (Genealogía de la Moral) de Nietzsche y, al igual que este autor, destaca que en el resentimiento se produce un autoenvenenamiento psíquico, cuyo punto de origen es el impulso de la venganza. Se trataría de un rosario de movimientos y afectos anímicos, que abarcan el odio, la maldad, la envidia, la torva envidia y la malignidad. Luego distingue Scheler entre un contragolpe, una defensa, por ejemplo una bofetada repentina en respuesta a una ofensa, y la realidad de la venganza, que presupone que se ha producido un obstáculo y una actitud de reserva (que consume algún tiempo) respecto del impulso de ira repentinamente surgido. Se trata, pues, de un desplazamiento de la reacción a un tiempo posterior, algo así como: «Espera la próxima vez.» Si, ante este obstáculo, se prevé que también la próxima vez se tendrá la peor parte, surge el resentimiento.

El análisis del factor temporal es importante. Escribe Scheler: «Del sentimiento de venganza al rencor, la envidia y la torva envidia, hasta llegar a la malignidad, corre, por así decirlo, un progreso del sentimiento y del impulso, que se sitúa en las proximidades del resentimiento propiamente dicho. En la venganza y la envidia, estos modos de negación hostil se fijan en objetos determinados. Necesitan determinados motivos y ocasiones para manifestarse, y en su dirección están ligados a objetos determinados, de suerte que al desaparecer estos motivos, desaparecen también ellas.» Scheler menciona, por ejemplo, que la envidia desaparece cuando hago mío el bien que envidio en otro. Pero acaso la idea sea demasiado optimista. Para él, la torva envidia es un sentimiento más peligroso que la envidia a secas, porque busca en los hombres y las cosas aquellos valores en los que se puede satisfacer. Para los envidiosos torvos, la destrucción sistemática sería, por así decirlo, la estructura de cada una de sus vivencias concretas. No ve, no vive sino lo que responde a sus sentimientos. En la malignidad, el impulso detractor sería más profundo y más interno, estaría, por así decirlo, siempre dispuesto a saltar y a traicionarse con un gesto irreprimido, por el modo de reír, etc. Pero sigue diciendo Scheler: «Sin embargo, todo esto no es resentimiento. Son sólo estadios en la formación de sus puntos de

partida. Sentimiento de venganza, envidia, torva envidia, malignidad, gozo del mal ajeno y maldad entran en la configuración del resentimiento allí donde no se produce una superación moral (por ejemplo, en la venganza un *auténtico* perdón) ni una acción, por ejemplo agitar el puño, etc.; y donde, además, no se produce porque una conciencia aún más acusada de la propia *impotencia* impide esta acción o una expresión similar.»

Tipos de resentimiento

Scheler conoce varios tipos de resentimiento. A unos hay que comprenderlos desde la situación histórica, a otros en razón de las diferencias sociobiológicas; y pone como ejemplo la situación que se produce entre la vieja y la nueva generación, que, en términos generales, está cargada con el peligro de resentimiento. Está también el caso de la suegra que se sigue sintiendo ante todo madre del hijo y que en las canciones, leyendas y narraciones de todos los pueblos aparece como un ser maligno y pérfido. El criminal activo no constituye para Scheler un tipo propio de resentimiento; en este caso sólo podría hablarse de determinados subtipos de criminales, que deberían definirse como criminales por maldad. Así el caso del asesino de automovilistas ya mencionado. En los obreros industriales de su tiempo veía Scheler menos motivos para el resentimiento (mientras no fueran inficionados por el resentimiento de ciertos tipos de dirigentes) que entre los obreros artesanos en situación cada vez más precaria, entre la pequeña burguesía y el cuerpo de funcionarios y oficinistas. De todas formas, en el ámbito de su estudio Scheler no analiza más de cerca las causas de estos tipos de resentimiento desde la perspectiva de las capas sociológicas.

En la construcción de las morales desempeñaría, según Scheler, el resentimiento un papel en cuanto que sería la fuente de la subversión de las jerarquías eternas de valores. Scheler cree que los juicios de valor auténticos, los verdaderamente morales, nunca se apoyan en el resentimiento, sino sólo los falsos, los que pervierten los valores. El relativista y escéptico de la ética que fue Nietzsche no podía advertirlo bien, aunque también él habló de una falsificación de las tablas de valores por el resentimiento. Todo el aparato receptivo de

los hombres resentidos estaría orientado a extraer y percibir únicamente aquellos aspectos de la realidad que puedan alimentar su malignidad y su torva envidia. «Por eso el hombre resentido se siente como mágicamente atraído por manifestaciones tales como alegría de la vida, brillo, poder, felicidad, riqueza, fuerza.» Una y otra vez insiste Scheler en la naturaleza del resentimiento, que influye ya en la estructura y los procesos del acto de percepción, es decir, en una naturaleza que ya al principio señalábamos como característica de la envidia.

Scheler dice en un pasaje: «La envidia impotente es al mismo tiempo la más terrible de las envidias. Por eso, la envidia que desencadena el más poderoso cuadro de resentimiento es aquella que se refiere a la *esencia* y el *ser* individual de una persona extraña: la *envidia existencial*. Esta envidia parece susurrar constantemente: «Todo te lo puedo perdonar, menos que existas y que seas la esencia que eres, menos que yo no sea lo que tú eres, menos que 'yo' no sea 'tú': esta 'envidia' despoja radicalmente a la persona extraña de su mera existencia, que es sentida, en cuanto tal, como 'presión', como 'reproche', como terrible límite de la propia persona.»

El «eudemonismo social» en la sociopolítica

En su *Ética* general Nicolai Hartmann²² habla algunas veces, influido por Max Scheler, de la envidia. Hartmann tiene claras ideas sobre el papel que ha desempeñado la envidia en las teorías y movimientos revolucionarios y en las tendencias al eudemonismo social desde finales del siglo XVIII. En oposición al eudemonismo individual de la Edad Antigua, la Edad Moderna ha puesto de relieve, en el contexto de los nuevos problemas de la vida social, este «eudemonismo social», al que Hartmann califica de notable ideal práctico de la vida, sobre base «altruista»: «Su contenido no es ya la felicidad de la propia persona, sino la felicidad de todos.» O, con fórmula más exacta de J. Bentham: la mayor felicidad posible para el mayor número posible.

²² Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2.ª ed., 1935, pp. 78-84.

Pero si se convierte la felicidad (en realidad, el confort) de la mayoría en norma, se produce, como muestra Hartmann, una curiosa perversión: se pueden considerar como útiles para la más amplia difusión posible de bienestar tantas cosas y tan distintas que, enredándose en las cuestiones de detalle, se pierde de vista el objetivo final y se cae en el utilitarismo. Por desgracia, este desplazamiento del concepto no nos induce a error tan sólo en el aspecto teórico, sino también en la misma esfera social, en la que, según Hartmann, se transforma en un desplazamiento a lo negativo, a lo vacío de contenido: «El eudemonismo social... es más bien el recortamiento y empobrecimiento del sentimiento de los valores y, en último extremo, puro nihilismo de valores.»

Unas pocas páginas más adelante destaca Hartmann el papel de la envidia en esta singular ética de la Edad Moderna. Habla de un peligro de confusión de valores, sobre todo en la vida social:

«El oprimido, el trabajador, el explotado —o el que se considera tal— vive inevitablemente en la creencia de que el adinerado es más feliz. Ve que éste tiene todo lo que él anhela. Ve en las otras formas de vida sólo el valor de felicidad. El hecho de que en realidad tras este valor se ocultan otros completamente distintos —formación, cultura, saber—, y que también estos valores tienen que pagarse al caro precio de insatisfacciones, es algo que no ve. No conoce la pesadumbre del trabajo espiritual y de la elevada responsabilidad.»

En su crítica al eudemonismo social alude Hartmann a la falta de responsabilidad de los «dirigentes miopes», que abusan de esta confusión de valores, es decir, de la envidia contra los al parecer más felices «para poner delante de los ojos de la muchedumbre el espejismo de una felicidad inmediata, y empujarlos así a la acción. Dondequiera se implanta este espejismo, se convierte en medio para poner en movimiento a la torpe masa.» Piensa en la envidia cuando prosigue: Este espejismo «se dirige a los instintos más bajos del hombre, a la más ínfima conciencia de valores y desencadena la pasión que ya en adelante no se puede refrenar. Lo trágico aquí es que también este desencadenamiento... se apoya en el engaño.»

La crítica final de Hartmann, inequívocamente limitada a los años en los que escribió su *Ética*, alude a la innegable corrupción de los

movimientos eudemonistas sociales, porque sólo podían servir como palanca del envidioso:

«Que el hombre común sucumba a este engaño, es muy comprensible. Que el demagogo utilice este engaño como medio para sus fines, es poner en sus manos una espada de dos filos; pero tiene su razón de ser, visto desde su perspectiva. Pero que el filósofo se deje arrastrar a poner 'fundamento' y conferir autoridad a este engaño, esto o es falta de conciencia o la más profunda ignorancia moral. Y, sin embargo, desde sus primeros pasos han seguido las teorías sociales de la Edad Moderna este funesto camino; debe calificarse como desdicha del movimiento social hasta nuestros mismos días el hecho de que haya recibido, heredado y continuado esta especie de acuñación de sus ideas... Aquí, como en otros muchos ámbitos de nuestra vida moral, está todavía por hacer el trabajo principal.»

Y con esto pone Hartmann punto final. Lo que tenía en mientes era una filosofía social capaz de enseñar el camino hacia determinadas tareas altruistas, sin tener que recurrir a la envidia. Acaso se trate de una tarea insoluble, porque el sentimiento de la envidia es mucho más constitutivo de nuestros valores interindividuales de lo que Hartmann había acertado a ver.

Eugene Raiga y la envidia en Francia

El único autor que, hasta el momento actual, ha escrito una monografía enteramente consagrada a la envidia ha sido Eugene Raiga.²³ Su libro *L'Envie* (La envidia) trata en 21 capítulos y cerca de 250 páginas el conjunto de fenómenos de la envidia en sentido estricto. El libro fue publicado en 1932. Desde 1900 Raiga venía escribiendo y publicando con regularidad, sobre todo libros de derecho político, de economía militar, de diplomacia y de administración pública. Hacia el final del libro que ahora nos ocupa, analiza la envidia en la democracia. No dice nada que no hubiesen dicho ya aisladamente algunos autores del siglo XIX, como por ejemplo Jacob Burckhardt o Nietzsche. Algunas de las observaciones de Raiga arrojan sobre la vida política de París una luz que permite comprender

²³ E. Raiga, *L'Envie*, París 1932.

muchas de las cosas ocurridas en Francia después de 1945. Según Raiga, el francés sería por naturaleza un apasionado nivelador, un anarquista. Menciona la institución del ostracismo en Atenas y reprocha a Montesquieu que la considerara como un pequeño mal. El miedo que atenazaba en Francia a las gentes humildes y a los nuevos ricos frente a los auténticamente poderosos había llevado al principio básico de que los principios lo son todo, y los individuos nada. Raiga se muestra sumamente crítico respecto de los procesos electorales del siglo XX, pero piensa que a pesar de todo existen todavía candidatos honrados y preocupados por el bien común. Ahora bien, las jerarquías de los distintos ministerios que un Primer Ministro tiene que repartir entre sus partidarios crearían envidiosos irreconciliables, sobre todo entre las mujeres de los políticos.

Raiga se muestra preocupado ante la sistemática incitación a la envidia y a la codicia de las masas, pero se dirige también con duros términos contra los ingenuos tontos contemporáneos que malgastan pródigamente las rentas heredadas, sin tener para nada en cuenta la envidia de las clases inferiores. Raiga ve que la envidia es una manifestación de la proximidad social: el tendero casi nunca se comparará con el millonario. Pero la época socialista igualitaria en la que Raiga se encuentra da a círculos cada vez más amplios la ilusión al menos de poder compararse todos con todos.

Raiga recurre también a la distinción entre la simple y vulgar envidia y la indignación envidiosa, es decir, la envidia legitimable. Admite la posibilidad de que las capas oprimidas y perjudicadas de una población a las que se ha privado de un derecho legítimo pueden ser inducidas a la acción mediante la provocación de la envidia. ¿Pero quién puede y debe decidir si una envidia es legitimable? ¿Qué político se pide cuentas a sí mismo, cuando atiza la envidia de las masas, sobre si tan sólo anhela el poder y sus privilegios o si lucha más bien por eliminar la injusticia inferida a otros?

Raiga espera poco de las promesas y las concepciones utópicas de los socialistas, que utilizan la envidia como una palanca para fundar una sociedad de hombres liberados de la envidia. Encuentra duras palabras para calificar el método del socialismo, cuya raíz sería la envidia y que utiliza el odio y el placer de la venganza de los envidiosos para destruir un sistema social, sin capacidad para susti-

tuirlo por otro mejor. Pero sería justamente esta segura presencia del envidioso, con la que siempre se puede contar, la que explicaría el gran éxito de los movimientos socialistas. Una revolución social no modifica en nada el destino general de los hombres. No hace sino crear nuevos favoritos, pone a otras gentes en los sillones, pero, en términos generales, crea más envidiosos que los que contenta. En contra de sus sueños, la revolución marxista no puede cambiar la naturaleza del hombre. La codicia, la soberbia, la altanería, los celos y la envidia siguen actuando invariablemente en la conducta humana. Una generación después de la publicación de este pequeño libro de Raiga sabemos ya, con mucho mayor detalle y en virtud de numerosas experiencias, cuán acertado fue su diagnóstico.

ESTRATEGIAS DE LA ENVIDIA
EN LA POLÍTICA SOCIAL, ECONÓMICA
Y FINANCIERA DE LA ÉPOCA ACTUAL

Diversos autores han aludido expresamente al hecho de que determinados sentimientos y actitudes, de importancia básica para un orden político, como son por ejemplo el sentido de la equidad, de la justicia y la injusticia, se hallan universalmente insertos en todos los hombres en virtud de nuestra capacidad de envidia. Surge la envidia cuando el poder político concede más privilegios a los comerciantes de un lugar que a los de otro, cuando se decide «a dedo» quién ha de pagar impuestos y quién no. El juego político entre legisladores y súbditos genera una cierta igualdad ante la ley. En principio, a las autoridades mismas les interesa asegurarse un espacio de actuación libre para las distintas opciones que se le presentan, es decir, para dispensar diferente trato a unos y otros, porque de este modo pueden extraer ganancias financieras y porque la posibilidad de disponer a capricho y de repartir desigualmente los favores acrecienta el poder.

Pero poco a poco los legisladores se van identificando con los ciudadanos legislados y, en consecuencia, tienen también un interés inmediato en la igualdad ante la ley. No obstante, hasta en las más celosas democracias se dan, por diversas razones, excepciones a esta regla. Los granjeros, los sindicatos y otros grupos profesionales gozan a veces de un estatuto especial respecto de determinadas leyes. De todas formas, en términos generales, los ciudadanos de una democracia moderna cuentan con la igualdad ante la ley. Sus exigencias en este sentido quedan aseguradas y garantizadas por la envidia de todos los conciudadanos contra aquellos otros que pudieran obtener ventajas en virtud de un trato desigual, aunque no fuera más

que el placer del poderoso que controla los puntos clave de poder ser injusto.

Hasta cierto punto, esta legítima esperanza de igualdad ante la mayoría de las leyes y de las decisiones de la administración pública crea un inabarcable campo de acción para los individuos que se sienten seguros en él. La envidia como órgano de vigilancia tiene aquí un efecto positivo, una capacidad de estructuración en la comunidad.

Pero la situación cambia cuando estos mismos ciudadanos que son tan celosos y vigilantes de la igualdad ante la ley y obtienen provecho diario de ella se presentan ante el Estado y exigen que se quebrante este principio de igualdad en aquellos casos en que ésta permite que algunos ciudadanos se hagan económicamente (o incluso sólo culturalmente) desiguales. En nuestros días se está viendo claro que algunos de los que juran por la igualdad tienen en realidad muy escaso interés por una auténtica y permanente igualdad de oportunidades. El creciente distanciamiento que se está produciendo en Inglaterra entre los apasionados igualitarios respecto de la ley de educación general promulgada en 1944 y entonces saludada como progresista y que prometía una igualdad literal de oportunidades en la educación demuestra bien la gran facilidad con que los apóstoles de la igualdad están dispuestos a pasar por alto las consecuencias de sus peticiones originarias.

Igualdad de oportunidades

La absoluta igualdad de oportunidades en una competición, en la que todos los participantes saben de antemano que sólo un número muy reducido puede alzarse con la victoria, no tiene nada que ver con el principio de la mayor felicidad posible para el mayor número posible. Ciertamente que a veces pueden surgir sentimientos de envidia ante el hecho de que a uno le ha tocado el premio gordo; pero justamente la circunstancia de que en Europa (¡no en los Estados Unidos!) estos ingresos estén libres de impuestos testimonia que estos favorecidos por la suerte no están muy expuestos a convertirse en blanco principal de las envidias. No surge la envidia porque hay aquí una auténtica igualdad de oportunidades y porque el hecho de que le toque a uno la lotería se debe a un proceso absolutamente

casual. Ningún hombre será menospreciado por su mujer porque no ha comprado el número premiado. Acaso le eche en cara no haber acertado las quinielas, pero también aquí el número de combinaciones y de factores incontrolables es tan enorme que nadie tiene complejo de inferioridad porque nunca acierte todos los resultados. La situación sufre un cambio radical apenas los políticos reformistas comienzan a discutir sobre igualdad de oportunidades, sobre todo en campos en los que juegan un papel las prendas personales, como aptitud, carácter, presencia física, dominio del lenguaje y otras muchas. Y también incluso cuando, a partir de un cierto momento de la vida, el Estado ofrece a todos y cada uno «iguales oportunidades» técnicas y financieras. Si hubiera, en efecto, no sólo igualdad de oportunidades a lo largo de toda la vida, sino hombres tan iguales entre sí como los igualitaristas admiten, en esta sociedad ocurriría algo así como en una competición de corredores de idéntica velocidad, que llegan a un mismo tiempo a una estrecha meta, por la que sólo pueden pasar de uno en uno.

En un sistema basado en el rendimiento no puede haber igualdad de oportunidades, sino, como mucho, equivalencia de oportunidades para las diferentes personas: igualdad y persona son términos complementarios; el resultado de este sistema es una sociedad dividida en diversas capas socioeconómicas, en la que se dan clases, estamentos, profesiones y situaciones de prestigio que se distinguen claramente entre sí. Por supuesto, esto da ocasión a envidias, pero es más honrado admitirlo así, y a la larga más beneficioso para la sociedad, que actuar como si efectivamente pudiera darse una igualdad de oportunidades en el sentido literal de la palabra.

El zuriqués Werner Kägi,¹ especialista en derecho público, describió con claridad, hace algunos años, apoyándose en el *Derecho de la Confederación* de Fritz Fleiner, el peligroso paso de la igualdad jurídica a la envidia. Según él, la palabra «igualdad» ha sido durante demasiado tiempo tabú, y la crítica del igualitarismo no debería limitarse tan sólo a la legislación fiscal. La «unificación» ha sido equiparada con demasiada frecuencia al «progreso». Pero «yendo mucho

¹ W. Kägi, «Falsche und wahre Gleichheit im Staat der Gegenwart», en *Universitas*, año VIII, 1953, p. 735ss.

más allá de la igualdad de trato para iguales, tal como pide la justicia, en la legislación democrática se unifica en muchos aspectos también lo que es desigual. Lo que se idealiza como exigencia de igualdad es en realidad muy a menudo mera expresión de aquel impulso igualitarista, de su desconfianza frente a toda autonomía, de su resentimiento contra toda posición especial...» Y ahora la cita del *Derecho de la Confederación* de Fleiner:

«Si la igualdad jurídica es el elemento vital de la democracia, es también su escollo. Fomenta, en efecto, aquel fanatismo y envidia que quiere que los hombres sean tratados por igual en todas las esferas de la vida y rechaza como antidemocráticas las diferencias que se apoyan en una más elevada formación, educación, cultura, inteligencia, tradición, etc.»

El sociólogo americano George Caspar Homans² estaba al mando, durante la II Guerra Mundial, de un pequeño barco de guerra en el Pacífico. Más tarde intentó valorar sus experiencias como capitán desde el punto de vista de la sociología.

Uno de los errores en el trato con la tripulación que tenía bajo sus órdenes muestra cuán estéril resulta sacrificar el bienestar de unos con la intención de aplacar la presumible envidia de otros, en aras de la armonía social. Entre el personal de servicio de mantenimiento del barco se produjo, en las jornadas normales, el siguiente contraste: la tripulación de cubierta sudaba rayando la herrumbre y dando capas de pintura bajo el sol, mientras que los técnicos de la sala de máquinas, que tenían entonces su turno libre, tomaban baños de sol y leían recostados en sus tumbonas. Un oficial insinuó a Homans la posibilidad de que se produjera un resentimiento entre los marinos y el capitán ordenó a los maquinistas que descansaran durante sus horas libres en otra parte. Pero, desde que dio semejante orden, los maquinistas se las ingeniaron para dar a entender al capitán que se consideraban discriminados. Homans escribe: «Como en otras muchas situaciones, hubiera sido mucho mejor que yo no hubiera hecho nada.»

Hasta cierto punto, puede generalizarse esta observación. Las decisiones caprichosas, sobre todo cuando son impuestas como una

² G.C. Homans, *Sentiments and Activities*, Nueva York 1962, p. 54.

orden, son tan ingratas y están amenazadas por tan nocivas consecuencias como la tentativa de querer desempeñar, para aplacar a un envidioso, algo así como la tarea de destino nivelador.

Lo único que el sistema democrático pide es que los diferentes partidos puedan dar el poder o quitárselo a sus dirigentes o portavoces. En consecuencia, también aquí habrá por fuerza unos competidores que ataquen, critiquen y acusen con más éxito que otros. Incluso aunque se diera el caso (muy improbable) de que el proceso electoral discurriera por los cauces de la más pura espiritualidad y que sólo se adujeran argumentos científicos y lógicos, las luchas y celos, con frecuencia demasiado hirientes e irracionales, que se producen entre las diversas escuelas y tendencias científicas, permiten abrigar escasas esperanzas de que pudiera mejorarse el tono y el nivel de la democracia. Siempre se tratará de la aniquilación caprichosa de un punto de vista opuesto. Y aunque este punto de vista sea perfectamente atacable con argumentos racionales, no se perderá la oportunidad de hostigarle también desde un frente sentimental.

Sería un milagro que el proceso democrático político se abstuviera de recurrir al motivo de la envidia. Este motivo ofrece la decisiva ventaja de que en principio basta con prometer al envidioso que se eliminará o destruirá un valor en otros, aunque no se pueda, ni tan siquiera haga falta, darle además alguna otra cosa. El negativismo de la envidia permite incluso a los candidatos más impotentes presentar programas hasta cierto punto creíbles, porque todo el que llega a instalarse en el poder puede quitar y destruir. Crear valores adicionales, puestos de trabajo, capital y cosas semejantes es algo que exige un programa muy cuidadoso. Por supuesto, la mayoría de los candidatos procuran ofrecer también aspectos positivos, pero a menudo se advierte con demasiada claridad que bajo la superficie no hay más que la especulación de la envidia.

Tipología de la envidia en la política

Puede reconocerse la función de la envidia, por ejemplo, cuando tanto en el sector privado como en el público —en el del legislador— dejan de tomarse medidas políticas y económicas razonables y claramente útiles a largo plazo para el bien común, porque se teme el

oscuro sentimiento de la envidia, la irritación de quienes al principio se verían perjudicados por estas medidas o no ganarían de momento nada, mientras que otros saldrían beneficiados desde el primer momento. La política de la vivienda de diferentes países suministra suficientes ejemplos.

Es curioso observar que no se habla de buen grado del papel de la envidia en las medidas y los impuestos que los anglosajones llaman *punitive taxes*, es decir, impuestos y disposiciones punitivas, vengativas, confiscatorias: impuestos progresivos, impuestos sobre las herencias y otros similares.

Al establecer estos impuestos, intenta el legislador, en nombre de una igualdad todavía inalcanzable, gravar de una forma incomparablemente más dura a los pocos que, por los motivos que fueren—incluso legítimos y reconocidos como tales—, han tenido mucho más éxito económico que la mayoría. La investigación social empírica ha demostrado en este punto que lo que está actuando aquí es el igualitarismo de pequeños círculos intelectuales, porque el elector medio apenas siente ninguna envidia concreta ante los que tienen grandes ingresos.

En general, solemos ser muy poco conscientes respecto de las especulaciones que en la política se hacen sobre la mala conciencia latente, sobre el sentimiento de culpabilidad que pesa sobre las personas o los grupos económicos que por los motivos que fueren superan el término medio. Es decir, el legislador toma decisiones político-económicas o político-financieras no bajo la presión de peligrosas manifestaciones de envidia en las capas más pobres de la población, sino para explotar sentimientos de culpabilidad irracionales. Hay que hacer algo, porque a alguien le va demasiado bien. Queda sin resolver el problema de si es ni siquiera realizable el efecto beneficioso que cabe esperar para los presumibles beneficiarios de la medida. Desde esta perspectiva habría que analizar la historia de las promesas electorales de los parlamentarios, que no son tan sólo, en mi opinión, fríos cálculos para captar el mayor número posible de votos, sino que, en algunos casos, también intentan servir de descargo de conciencia.

Más complicadas son las cosas en las medidas legislativas en favor de grupos que gozan, desde tiempos pasados, de un plus de

simpatía, aunque hace ya mucho tiempo que no disfrutaban de condiciones de vida suscitadoras de envidia. Puede tratarse de grupos que, en otro tiempo, supieron jugar muy bien su envidia y que en virtud de los sentimientos de culpabilidad y desconcierto que acertaron a crear, consiguieron una posición política clave. Este aspecto aparece con nitidez en los agricultores y sindicatos de los Estados Unidos y entre los marinos mercantes de Noruega, cuyos miembros fueron excluidos en los años posteriores a 1945 de ciertas leyes suntuarias. Es muy posible que en tiempos pasados se produjera entre los campesinos y obreros un movimiento de irritada envidia perfectamente justificada. Pero, ¿cómo pudo institucionalizarse y llegar a convertirse en tabú político? Creemos que el análisis de las relaciones del poder político debe complementarse, en este punto, con los análisis de los motivos. La misma intranquilidad que nos acomete cuando tiramos un pedazo de pan del día anterior, nos acometería también acaso si diéramos nuestro voto negativo a una propuesta que intenta mejorar la situación de los campesinos.

La utilización de la envidia es, de suyo, neutral

Desde una perspectiva científica no hay, de entrada, nada que objetar a que un movimiento social, un partido político, una secta, etc., recurra al motivo de la envidia como punto de arranque, como palanca para conseguir sus objetivos entre sus seguidores y entre los posibles conversos. Considerado de forma empírica y desde el exterior, esta función asignada a la envidia que puede despertarse en el hombre no es menos legítima que el amor, el impulso a la libertad, el orgullo nacional, la nostalgia o cualquier otra actitud o postura sentimental de las que se utilizan para moldear y estimular a una colectividad. Ni siquiera el hecho de que en casi todos los sistemas normativos de las diferentes culturas se dé una casi unánime condena de la envidia puede permitirnos rechazar con argumentos científicos una corriente política sólo porque ha inscrito en sus banderas la envidia. Puede haber situaciones en las que se haga indispensable recurrir a la envidia presumible en la mayoría de las personas envueltas en una situación, para llevarles a una acción política, porque ningún otro motivo ofrece tan rico denominador común para el

movimiento. También basándose en la envidia resulta posible organizar un movimiento subterráneo contra un tirano (tal como lo ha expuesto L.P. Hartley en su novela utópica *Facial Justice*).

La simple alusión al papel que han desempeñado los despertados sentimientos de envidia en la integración y animación de un grupo en la oposición no quiere decir todavía que las autoridades atacadas fueran partidarias de un orden más justo. Pero —y también esto es importante— la mera posibilidad de organizar una oposición sobre la plataforma de la envidia tampoco quiere decir que dicha oposición sea partidaria de una mayor justicia. Está bien comprobado que la envidia puede ser atraída e intensificada con tan minúsculos estímulos, y aun a veces con desigualdades sólo imaginadas, que su capacidad de organización para empujar a acciones comunitarias no dice básicamente nada sobre la calidad de la posición que, con su ayuda, se pretende elevar a la categoría de doctrina dominante.

Una crítica científica a la manipulación e incitación de la envidia sólo es posible una vez que y en la medida en que actúen en ellas las concepciones utópicas de una sociedad liberada de la envidia. Si se incita a los envidiosos a la acción directa con la promesa de que tras la destrucción del orden existente se instalará una sociedad justa de iguales, acaban por imponerse casi siempre unos determinados sectores de la población y unas emociones que no pueden ayudar ni lo más mínimo a poner en práctica ni siquiera una minúscula parte del saneamiento y de la nueva distribución económica prometidos. En virtud de un proceso inevitable, las medidas puestas en marcha en nombre de la envidia siguen conquistando nuevas esferas de la vida y afectando a círculos de personas sólo relativamente mejor situadas, de suerte que se produce una creciente paralización y destrucción económica y política. Siguiendo este método, han sido varios los países socialistas desarrollados que han arruinado su economía en el espacio que media entre su accesión a la independencia y el año 1970. La declaración de bancarrota económica de Fidel Castro en Cuba en el verano de 1970, a pesar de las constantes y masivas subvenciones soviéticas durante casi diez años, fue en el fondo el resultado de una política que estaba desde 1959 sistemáticamente orientada de acuerdo con una presión de envidia, atizada por agitadores, contra todos los habitantes de la isla que, por los

motivos que fueren, parecían tener algo más que la mayoría. A esto se añadió en el caso de Cuba la permanente fuga de todos los talentos que se veían expuestos a esta presión de la envidia de la revolución permanente.

La pregunta fundamental en torno a la justificación de la envidia como medio elegido para la acción política sólo puede plantearse una vez hayamos analizado las promesas que los dirigentes hacen al envidioso. En algunos casos el sociólogo puede distinguir sin dificultad entre promesas perfectamente cumplibles, poco cumplibles y prácticamente incumplibles. Hay poco que oponer cuando un dirigente de la oposición toma como punto de cristalización del descontento el lujo personal de que todos saben que se rodea un dictador, un jefe de Estado semilegítimo o un primer ministro ininterrumpidamente reelegido desde hace varios decenios para este puesto, con la intención de construir y mantener cohesionado en torno a este descontento un grupo de resistencia o una oposición parlamentaria, pero sin prometer ya por ello a sus seguidores que el derrocamiento del tirano vaya a suponerles una automática mejoría de la situación económica. En definitiva, ni la más grande acumulación de riquezas en una sola mano basta, casi nunca, una vez redistribuidas, para sanear el estado de la economía de una sociedad.

Se dan, pues, algunos casos en los que la envidia desempeña tan sólo un papel preliminar y no se la eleva necesariamente a la categoría de institución.

El auténtico error del socialismo

Se comprende muy bien la aversión de los publicistas de la izquierda radical a enfrentarse con el problema de la envidia. Se ven precisados a crear una esfera tabuizada para expulsar de todos sus contemporáneos, hasta donde sea posible y para toda una época, la idea de la envidia. Hay, en efecto, entre sus auxiliares espontáneos, muchos espíritus serios que comparten, desde luego, sentimentalmente sus objetivos y que incluso les siguen cuando piden una política y una ética política que depende de la absolutización de la envidia usual; pero hay también muchos entre ellos, asimismo socialistas convencidos, que advierten que la envidia sigue siendo hoy poco recono-

cida y legítimable en la mayoría de las sociedades. Mientras se trate de utilizar los sentimientos de envidia latentes e inflamables en los grupos de electores, en los partidarios y en toda la población contra los de fuera (los cálculos de Hitler sobre una envidia pangermana contra los «países colonialistas»), con la mira puesta en ganarse el apoyo de los envidiosos para conquistar el poder político, la especulación sobre la omnipresencia de la envidia entre los hombres es políticamente racional y adecuada. Los movimientos socialistas han recurrido a un medio que puso en sus manos una determinada fase de la evolución durante la industrialización.

De todas formas, la envidia es de por sí apartidista. Se la puede movilizar tanto contra un régimen socialista que se halla en el poder desde tiempo inmemorial como contra uno conservador o liberal. La diferencia decisiva es la siguiente: el político no socialista dirigirá casi siempre la envidia y la irritación de los electores contra determinados excesos, contra unos concretos gastos suntuosos, contra el género de vida de determinados políticos, contra su nepotismo, etc., pero no hará creer a sus partidarios ni creerá él mismo que, apenas se instale en el poder, podrá dirigir de tal modo la sociedad que al final se llegue casi a la igualdad y que, por tanto, ya no habrá más envidias.

Y ésta es la parte poco honrada, utópica del programa socialista. La explotación pragmática de los sentimientos de envidia con la mera intención de derrocar a un gobierno no tiene, en principio, mucho más que ver con el socialismo que con cualquier otro partido o formación de grupo. Lo realmente trágico en el ideario socialista es la tentativa de crear una doctrina de economía nacional, un programa de medidas forzosas, bajo la supuesta obligación de construir una sociedad de iguales, liberados de la envidia. El socialismo marxista ha echado sobre sus espaldas una tarea insoluble desde la perspectiva antropológica e imposible desde la perspectiva social. Mientras el socialismo parta de la idea de que todo hombre es perjudicado por otro que no tenga su misma suerte y reactive en este punto exactamente las mismas concepciones paralizadoras de la evolución propias de los pueblos primitivos, tendrá menos posibilidades de acercarse a una sociedad de hombres relativamente liberados de la envidia que aquellas otras sociedades cuya disolución se ha propuesto como meta.

El sentido de la injusticia

¿Por qué el sentido de la justicia o, para hablar con más exactitud, la sensibilidad frente a la injusticia, pide tan incondicionalmente la igualdad? Esta es la pregunta que se plantea el jurista Edmond N. Cahn³ en un libro sobre el sentido de la injusticia. Significativamente, el subtítulo de su obra reza «Sentido de la injusticia», no «Sentido de la justicia». Según Cahn, este sentido de la injusticia se halla tan universalmente extendido no sólo porque el trato igual de todos dentro de una clase reconocida de personas (los niños de una forma, los adultos de otra, etc.) es el presupuesto de todo ordenamiento jurídico. Por supuesto, el derecho necesita esta igualdad, pero ya con esto no se explica nuestra enorme sensibilidad respecto de las injusticias. (Habría que decir más bien: el hombre sólo puede construir sistemas jurídicos porque posee ya de antemano este elemental sentido de la injusticia.) Cahn opina que nadie se sentiría irritado y furioso porque ocasionalmente una decisión viole la exigencia teórica del derecho de un trato igual. Debe tratarse de algo más profundamente enraizado en nuestra naturaleza. ¿Cómo es que incluso las gentes más sencillas e incultas sienten un encendido odio contra toda injusticia? ¿Cuáles son las raíces de esta exigencia de igualdad? Cahn describe esta generalizada sensibilidad contra toda injusticia como sigue:

«Se trata de una reacción simpática de indignación, de espanto, de shock, de resentimiento y de cólera, es decir, de todos aquellos afectos de las vísceras y de secreciones anormales de las glándulas de adrenalina que preparan al hombre, en cuanto animal, para repeler un ataque. La naturaleza ha dotado al hombre de tal modo que considera como un ataque contra sí toda injusticia inferida a otro. En virtud de un misterioso y mágico don de intuición y penetración o de un intercambio hecho posible en virtud de la capacidad imaginativa del hombre, cada uno se proyecta a la situación del otro no sólo por compasión o simpatía, sino en virtud de un apasionado acto de autodefensa que transforma la injusticia en agresión.»

Un poco más adelante declara: «El sentido de la injusticia se nos presenta como indisoluble mezcla de comprensión y don de compe-

³ E.N. Cahn, *The Sense of Injustice*, Nueva York 1949, pp. 24, 26ss.

netración... ¿Es justo el sentido de la injusticia? Ciertamente no, si por justo se entiende la conformidad con una norma absoluta e inamovible... El sentido de la injusticia es justo cuando sus exigencias son reconocidas mediante acciones. Su justificación lógica debe buscarse en su eficacia.»

Por lo demás, también la mayoría de los pueblos primitivos tienen un acusado sentido, un sentimiento de la equidad y de la reciprocidad que, de todas formas, no debe identificarse con la idea de igualdad. Entre los azande de Africa, el que ha ayudado a un pariente lleva en su cabeza una cuenta corriente en la que registra todos los servicios que ha prestado y espera que el ayudado lleve otra cuenta corriente similar y se comporte de acuerdo con ella.⁴ En contra de lo que siempre se han imaginado los románticos occidentales de la sociología, en las sociedades primitivas no hay nada parecido a una especie de puchero social del que cada uno saca lo que le parece. En último término, estos hombres eran demasiado realistas para confiar en la fórmula de Marx: *da uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad*.

Los grandes ingresos «socialmente justificados» en la sociedad socialista de la escasez e «injustificados» en la sociedad libre de la opulencia

En nuestros días se advierte, particularmente entre los jóvenes, una curiosa actitud de obstinación. No es preciso hablar mucho con ellos para advertir un sentimiento corroedor y lacerante. No les agrada la sociedad en que viven y, en general, la de Occidente. No les agrada porque no todos sus miembros tienen la misma suerte o, más aún, porque a algunos de sus miembros les va demasiado bien. A algunos les va demasiado mal, aunque ciertamente casi nunca a ellos mismos. Su padre puede incluso ser rico, pero esto no hace sino aumentar su pena. Es la pena universal del sentimiento igualitario, que se encuentra en una realidad que tiene en cuenta el problema, pero no lo suficiente. La mayoría de los que así sienten están demasiado bien situados para poder compararse con otros. Su exclamación más frecuente suele ser: *Vea Vd. toda esa gente y luego el lujo*

de este o de aquel hombre que tiene tan elevados ingresos. Por lo demás, no suelen incluir en sus comparaciones a los cantantes de moda, a los dirigentes de los sindicatos, a los autores renombrados y a las estrellas de cine. En general, lo que critican son los ingresos de los médicos, directores y empresarios. Cuando se les insta a que mencionen una sociedad en la haz de la tierra que pudiera satisfacerles, donde su conciencia se sintiera tranquila, responden con una honradez que desarma: «No existe una tal sociedad, pero de todas formas, sería mejor estar en la Unión Soviética, en China o en Cuba que no en Estados Unidos o en Alemania.»

Si se les cita entonces algunos hechos económicos de la Unión Soviética, por ejemplo que las diferencias de ingresos entre los dirigentes y los asalariados bajos de la URSS es de 40 a 1, mientras que esta relación es en los países occidentales, por ejemplo en los Estados Unidos, Alemania Occidental, Suiza o Inglaterra, de 10 a 1, y que los impuestos máximos de los que tienen grandes ingresos en la Unión Soviética no pasan del 13 por ciento, suelen aceptarlo sin protestas y dudas.

Pregunto entonces: «¿No le escandaliza a Vd. que un manager, un general, un realizador de cine, un director o un profesor cobre en la Unión Soviética, comparativamente hablando, un sueldo que es, respecto de los que tienen jornales bajos, mucho más elevado que un hombre de su categoría en el Occidente capitalista?» Pero la exposición de estos hechos no les aparta de su idea básica: que el caso es diferente, porque los soviéticos mencionados trabajan para el pueblo. Trabajan para que los rusos que no están aún suficientemente bien, puedan estarlo el día de mañana. Y esto justifica sus elevados ingresos. A estos jóvenes les parece muy bien que el comisario X de un Plan cobre cincuenta veces más que un obrero, porque el comisario trabaja en un Plan que dentro de cincuenta años (si todo va bien, y, probablemente, a pesar del plan y no gracias al plan) permitirá que el ruso medio tenga auto, una buena vivienda o una casa. Pero para los dirigentes y empresarios de Occidente, que han hecho posibles desde hace ya muchos años aquellas conquistas y otras muchas, nuestro joven crítico de la sociedad encuentra que una proporción de 5 a 1 es «socialmente insoportable» y exige, como «medida inmediata», al menos un drástico endurecimiento en los impuestos progresivos sobre estos ingresos.

⁴ E.E. Evans-Pritchard, «Zande Blood-Brotherhood», en *Africa*, t. 6, 1933, p. 387.

La política económica de la más pequeña envidia del mayor número

Recordemos ahora la ideología económica típica de los pueblos primitivos devorados por la envidia. Estos hombres declararán casi siempre, incluso cuando exista superabundancia de medios, que éstos son absolutamente limitados, para tener así un motivo para su envidia y para las acciones consiguientes. Una de estas sociedades primitivas corroídas por la envidia es la de los isleños dobu, de los que escribe Margaret Mead: «Crean situaciones en las que una provisión realmente ilimitada desde el punto de vista objetivo vuelve a definirse como escasa y limitada de una vez por siempre. Por consiguiente, ningún trabajo adicional puede aumentar la cosecha de ñame, pues se vería acusado de haber robado el excedente a otro, por medios mágicos.»⁵

Ideas similares sobre su propia economía se encuentran en otros muchos pueblos primitivos. Es fácil comprender el enorme obstáculo que estas fantasías suponen para el logro de un producto social que sea mayor para todos en términos absolutos, aunque no lo sea al mismo tiempo ni en la misma medida para todos. Existe, pues, un desdichado parecido entre las doctrinas económicas de los socialistas —y en general de la «izquierda progresista»— y los pueblos primitivos especialmente aquejados por la envidia. Lo que desde hace más de cien años se viene pregonando como «actitud de espíritu progresista» no es sino una recaída, un retroceso hacia un estadio infantil del pensamiento económico. Alexander Rüstov⁶ habló en 1957 —sin sospechar cuán cerca estaba de la regla vigente entre los pueblos primitivos— de la envidia que se agazapa en el fondo «cuando prestigiosos economistas políticos no se avergüenzan de defender en público y expresamente la tesis de que una renta per cápita más pequeña pero repartida con mayor igualdad es mejor que una renta mayor, pero en la que hay algunos más ricos: es mejor todos pobres por igual que no todos ricos, pero algunos más ricos. Y esto incluso aunque en el segundo caso los ingresos absolutos de

⁵ M. Mead, *Co-operation and Competition Among Primitive Peoples*, Nueva York 1937, p. 466.

⁶ A. Rüstov, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, t. 3: *Herrschaft oder Freiheit?*, Erlenbach-Zurich 1957, p. 90.

los relativamente menos favorecidos fueran mayores que en el primero. No se pretende afirmar que los doctos que defienden estas teorías sean personalmente víctimas de la envidia, pero sí toman la envidia de las capas inferiores como dato sociológico previo, con el que creen que se debe contar. Si este derrotismo sociopsicológico llega alguna vez a imponerse, el resultado sería catastrófico. Este simple hecho demuestra que la tarea de construir una psicología y fenomenología de la envidia es tan importante y actual como difícil.»

Economía del bienestar o de la opulencia

Más de un lector dudará tal vez que exista una corriente de economía política y de política económica que haya elegido como axioma sin ambages la más pequeña envidia del mayor número posible. De hecho es así y se la conoce bajo la expresión, muy difundida en los países de habla inglesa, de «economía del bienestar». La literatura dedicada a esta corriente alcanzó su punto máximo entre los años 1935 y 1955. Actualmente existen en el mercado europeo manuales de economía política de autores americanos en los que se defiende un dogma de economía del bienestar que merece un análisis crítico.

En el año 1960 se publicó un libro titulado *Compendio de la economía del bienestar 1939-1959* en que, cosa rara en este tipo de literatura, se habla expresamente de la envidia y que nos ahorra además la tarea de demostrar que este dogma no se preocupa tanto del bienestar de todos cuanto, por mor de la envidia, de poner obstáculos al bienestar mayor de unos pocos. Este breve resumen de la *welfare economics*, escrito por E.J. Mishan,⁷ se apoya básicamente en la obra de J.S. Duesenberry *Income, Saving, and the Theory of Consumer Behavior*, publicada en 1949 en los Estados Unidos. Según la concepción de este autor, el bienestar subjetivo de todo este grupo de ingresos queda siempre menoscabado por el grupo de ingresos superior. Para impedir este «menoscabo», se recurre a los impuestos progresivos sobre las rentas. Mishan escribe:

⁷ E.J. Mishan, «Ein Überblick über die Wohlfahrtsökonomik 1939-1959», en *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, editado por Gérard Gäfgen, Colonia-Berlín 1966, p. 146ss. Este trabajo se publicó primero como «A Survey of Welfare Economics, 1939-1959», en *The Economic Journal*, t. LXX, 1960, p. 197 a 265.

«Naturalmente, en el caso ideal los impuestos deberían bastar para cubrir todas las exigencias originarias y las subsiguientes, calculadas de tal modo que pudieran satisfacer a todos cuantos se encuentran en los grupos de menores ingresos y que cuanto mayor fuera la envidia frente a los otros, mayores deban ser los impuestos.»⁸ Según Duesenberry (que expresa una opinión muy compartida), puede darse una situación de ingresos «excesivos», en la que ya ningún aumento neto en el rendimiento —por ejemplo, más de «cualquier» bien sin esfuerzo adicional— favorece el bienestar de la sociedad, sea cual fuere el reparto que se haga. De hecho, todo aumento de rendimiento empeora la sociedad porque, con independencia de cómo se repartan los bienes adicionales producidos, no puede compensarse adecuadamente, con ayuda de estos nuevos bienes, la envidia adicional así creada.»

Mishan, que utiliza en la misma página otras tres veces más el concepto de envidia, se muestra, por lo demás, crítico frente a las transcritas afirmaciones de Duesenberry. Podría, según él, darse una distribución de bienes adicionales, puestos a disposición de los ciudadanos sin exigirles un esfuerzo adicional que mejorara la sociedad, a pesar de la envidia suscitada por la distribución. Pero si, como se ha explicado en nuestro libro, la naturaleza de la envidia es tal que resulta inabordable desde meras manipulaciones cuantitativas, se advertirá con mayor precisión la fragilidad de toda la economía del bienestar.

Ciertamente Mishan concede a las concepciones de la economía del bienestar algunas expectativas de éxito en lo que respecta a los envidiosos cuando escribe:

«De hecho, un impuesto sobre los ingresos no es tan sólo un correctivo de la envidia social; además, esta envidia queda reducida, porque lo que la excita no son tanto los ingresos brutos cuanto los disponibles. Cuanto más sensible (léase envidiosa) es una sociedad en este aspecto, más en flecha deben aumentar los impuestos necesarios para corregir las condiciones convencionales. En casos extremos, sólo la igualdad completa de los ingresos de que se puede disponer puede resolver el problema de la interdependencia del

bienestar. Está en la naturaleza misma de las cosas que esta institución extrema pueda lograrse mejor en una sociedad opulenta que en una sociedad deficitaria.»

En el análisis de Mishan se pasa totalmente por alto el hecho de que la envidia hace también acto de presencia en el hombre pequeño respecto de una persona tan importante para su firma que le paga, pongamos por ejemplo, 500.000 marcos de ingresos brutos, aunque luego un impuesto sobre los ingresos que llega al 99 por ciento no le permite disponer en realidad más que de un montante neto que rebasa sólo infinitesimalmente al de la persona que le envidia. En realidad, se envidia también cualquier símbolo que indique una importancia funcional en la sociedad. Por lo demás, Mishan rechaza la economía del bienestar como rama de la investigación que deba tomarse en serio, no por dificultades lógicas, sino porque «las cosas de las que dependen en definitiva la felicidad, la amistad, la fe, la sensibilidad para la belleza, etc.», caen fuera de su campo. Esto es cierto. Pero tampoco deberíamos olvidar que, incitada por la economía del bienestar, ha surgido ya una nueva generación de ingenieros sociales igualitaristas que pretende nivelar también estos valores subjetivos. Conozco intelectuales que no pueden soportar la idea de que en la sociedad ideal pueda haber gentes que sólo se relajan con la música de moda, mientras que hay otros que sólo comprenden y disfrutan la música clásica.

¿Significa «justicia social» menos para todos?

Cuando el producto social crece a una velocidad sustancialmente mayor que la de la población, no sería en realidad necesario que la envidia social desempeñara un importante papel. Incluso en el caso de que grupos de obreros o de productores (por ejemplo, campesinos), situados en posiciones clave, aciertan a conseguir mayores beneficios de los que alcanzarían si no recurrieran a una óptica envidiosa, esto todavía no significa que la política económica esté cortada a la medida de los envidiosos. Aunque acá y acullá el dinero de los impuestos y otras partidas de la renta nacional fluyen a grupos que tienen que agradecerlo menos a su rendimiento actual que a su habilidad para explotar el montaje de evitación de la envidia del legis-

⁸ *Loc. cit.*, p. 153.

lador, estos procesos no pasan de ser manifestaciones parciales del fenómeno de la envidia, sin gran influjo en la economía total. Mientras estos casos no alcancen una preponderancia en el reparto de la renta nacional, se trata más bien de un proceso que puede compararse, a título de ejemplo, con el del empleado de una empresa, que sabe lo que cobra su compañero y dice a su jefe: «Yo quiero ganar lo mismo. Y Vd. sabe que va contra los intereses del clima empresarial que me sienta envidioso.»

La espiral comienza a cobrar peligrosidad política cuando la política económica se dirige desde una perspectiva en la que se supone que a la mayoría le va simplemente bien, pero que no hay unos pocos a los que les va muy bien; o cuando la renta, la riqueza de una colectividad es entendida como una magnitud sólida, de suerte que sólo puede practicarse la «justicia social» cuando la minoría debe renunciar a algo, para que los demás «se sientan mejor».

Lo expuesto hasta ahora ha demostrado que la naturaleza o la magnitud de los objetos o de las cualidades tiene escasa importancia en el conjunto del proceso que despierta la envidia en un envidioso. Casi todos los que se han ocupado expresamente de la envidia están de acuerdo en reconocer la capacidad que distingue al envidioso de dirigir su mirada a todos los factores, incluso los más insignificantes y que sólo él es capaz de percibir, y hacer cristalizar en ellos su sentimiento de envidia, algo así como el amante en la teoría del amor de Stendhal.

Desde luego, la envidia es básicamente un fenómeno de proximidad social (*invidious proximity*) y por eso de ordinario sólo se tiene envidia de aquellos con los que uno puede compararse en un terreno realista. Pero justamente en las actuales democracias parlamentarias de las sociedades industrializadas los partidos y regímenes políticos tienden cada vez más a una envidia generalizada como factor de estandarización —la envidia del pueblo (o la «cólera del pueblo», como se dice a veces con expresión eufemística) queda institucionalizada—, y de aquí se derivan consecuencias disfuncionales funestas y notablemente perturbadoras que afectan también a las estructuras y los procesos económicos y sociales generales.

Una actuación totalmente racional, es decir, funcionalmente óptima (procesos de decisión en el campo económico, fiscal, etc.) sólo

sería posible si la instancia con capacidad decisoria X se atreviera al mismo tiempo a situar y recompensar a los funcionarios A, B, C y D de un modo acorde con el desempeño óptimo de las tareas encomendadas. Pero en el terreno de la realidad, la instancia decisoria X tiene que tener siempre en cuenta la capacidad destructora o perturbadora de la envidia de A, B y C contra D, si al distinguir a éste con unas tareas determinadas o con una recompensa, los *fringe benefits* de su actividad especial parecieran por cualquier concepto superiores. En el caso de que la autoridad de que está revestido X dependa de la buena voluntad o de la simpatía de A, B, C, etc. (por ejemplo, en la esfera política, si A, B, C, y D son electores), debe X ponderar con sumo cuidado si la mejora real (o acaso sólo supuesta) de la situación de D puede hacerle perder la buena voluntad de A, B y C, con lo que quedaría amenazado el propio porvenir (político) de X.

Un problema de gran importancia en las empresas de producción es, por ejemplo, el relativo a la dirección del trabajo a destajo, que debe hacerse de tal modo que ninguno de los obreros que trabajan bajo esta fórmula supere los límites de la estructura salarial. Puede ocurrir que un trabajador especialmente voluntarioso o fuerte o bien dotado produzca, en vez de las 50 piezas previstas, 100 o 150. Si se le pagara una recompensa salarial lineal, sus ingresos serían mucho más altos que los de los demás trabajadores en la misma empresa o en una industria similar. Para impedirlo, se nombran encargados de estudios de tiempos dentro de la empresa, cuya misión consiste en convertirse en «vigilantes de los salarios», tarea que desde luego estaba inicialmente muy lejos de su competencia. Estos encargados procuran dirigir el salario a destajo para un determinado trabajo de tal forma que la curva de crecimiento sea cada vez menos pronunciada hasta que, a partir de un determinado número de piezas, a los trabajadores a destajo ya no les recompense salarialmente un plus de producción. Esto se hace en parte con la mirada puesta en los sindicatos, para evitar que en las siguientes negociaciones sobre tarifas salariales concertadas por hora de trabajo se parta con desventaja. Pero en mi opinión la razón fundamental de esta intencionada y sistemática represión del impulso laboral de los trabajadores a destajo es la atención que se presta a la envidia de los colegas. Podría también citarse el cuidado que tiene que tener el empresario con la envidia de

aquellos miembros de la empresa que, cuando trabajan a destajo, no producen tanto, sea por incapacidad o por expresa voluntad, o que ocupan un puesto en el proceso de acabado que no es el más adecuado para un rendimiento óptimo del número de piezas, que el trabajador puede regular casi a su capricho.

Podría sintetizarse lo expuesto en una fórmula general: por lo regular, son mínimas las posibilidades de actuar de una forma razonable en el campo económico o sociopolítico, es decir, de obtener el máximo rendimiento con los menores gastos o con escasos medios, cuando tenemos que contar con personas que se sentirán envidiosas (o que creemos que se sentirán) según como sean las decisiones que tomemos, o cuando nuestra actuación se ve influida por grupos envidiosos. Esta limitación impuesta a los objetivos más racionales de una acción es particularmente acusada cuando llegamos a persuadirnos nosotros mismos que la envidia de otro, mal interpretada como consecuencia directa de nuestro propio bienestar, llegará a desaparecer en la medida en que intentemos satisfacer sus exigencias. Puede tratarse tanto de exigencias que el envidioso expresamente nos hace como de otras cuya existencia sólo sospechamos. Dicho de manera simplificada: el empleo de medios se halla tanto más por debajo de los óptimos teóricos, cuanto más influida está por la envidia de otras personas la decisión de su empleo.

Un sujeto económico, ya sea un individuo, una familia o una empresa, puede, por regla general, cumplir tanto mejor su cometido y aportar su contribución al conjunto cuanto mayor es la libertad de que dispone para emplear los medios a su alcance y para decidir por sí mismo, tras un análisis racional y estratégico de la situación, sin verse entorpecido por los elementos irracionales paralizadores que impone la necesidad de tener en cuenta la presencia de potenciales observadores envidiosos. Es significativo que esta libertad se vea constreñida sobre todo allí donde por motivos de ideología o de demagogia (promesas electorales), el Estado monopoliza en un sector determinado (por ejemplo, en la petición del Labour Party de eliminar los *pay beds*, las camas que pagan de su bolsillo los enfermos en los hospitales) la satisfacción de una serie de exigencias. (De manera análoga, en Alemania, la actual campaña en pro de hospitales «sin clases».)

Podría objetarse que la envidia no se manifiesta tan sólo en la petición de igualdad, sino a veces también en el apasionado deseo de conservar intactas ciertas desigualdades. Los privilegios celosamente deseados por los triunfadores de turno pueden también producir muy perjudiciales efectos en un sistema de dirección general o en el bienestar de la mayoría. No es sólo la envidia de los que se ven obligados a contemplar la sociedad desde los últimos peldaños la que produce efectos que obstaculizan o sabotean la producción, sino también la envidia de aquellas personas que se encuentran o sueñan encontrarse en la (o al menos en una) cumbre de la sociedad.

La envidia de los arribistas o nuevos triunfadores, que forman una sociedad cerrada, es claramente perceptible en algunos países y sus repercusiones son sumamente disfuncionales hasta el momento actual. Algo similar puede descubrirse en el comportamiento de ciertos sindicatos que monopolizan prácticamente determinadas profesiones (en primer término en beneficio de los hijos de los miembros antiguos) y que hacen casi imposible que un recién llegado obtenga la cualificación necesaria para entrar en dicha profesión. Es conocido el hecho de que en los Estados Unidos los negros y los miembros de otras minorías tienen prácticamente cerradas las puertas para determinadas profesiones manuales, porque el aprendizaje y ejercicio de estas profesiones están controlados por sindicatos que garantizan el monopolio profesional de los blancos o de una determinada minoría ya instalada en aquella profesión, y, al mismo tiempo, quieren mantener una constante escasez en la oferta de estos trabajos. De suyo, cualquier agrupación profesional, por ejemplo, una asociación de médicos, podría actuar de esta misma manera, con lo que se harían responsables, llevados por la «envidia profesional» (en consonancia con la «envidia de la comida») de una oferta de estos servicios a la comunidad por debajo del nivel óptimo.

Sería, con todo, inexacto equiparar la conducta descrita con el concepto de monopolio. Cabe perfectamente imaginar monopolios —sobre todo privados— cuyos propietarios estén interesados en mantener una oferta óptima, cualitativamente situada al más alto nivel del progreso. De forma aproximativa esto es lo que hacen la mayoría de las compañías telefónicas privadas norteamericanas, siempre dispuestas a invertir lo que sea preciso para atender a las

peticiones de una conexión (o de las que se quieran) en unas pocas horas, aunque su monopolio para un sistema telefónico sea sólo de alcance regional.

Hay otra manifestación de la envidia relacionada con la profesión y dirigida de arriba abajo, que no puede tampoco confundirse con los comportamientos antes mencionados. Conocemos los casos de especialistas bien pagados que protestan en voz alta y hasta van a la huelga cuando obreros menos cualificados del mismo sector económico general, si no ya de la misma empresa, obtienen aumentos salariales que disminuyen las distancias entre los dos grupos. Podría calificársela de «envidia de la distancia». Los especialistas se sienten disminuidos en su propio valor, incluso aunque sus ingresos conserven exactamente el mismo poder adquisitivo, cuando unos determinados asalariados reciben más. Podría también hablarse de envidia de *status*, que puede producirse no sólo de arriba a abajo, sino también de abajo arriba.

Los dogmáticos de la igualdad que han surgido en los dos últimos siglos de las filas de los filósofos sociales olvidan casi siempre que al individuo concreto le importa muy poco la igualdad con el otro. Su sentido de la justicia se irrita muchas veces precisamente porque no recibe o no se le concede algo desigual a lo que cree tener derecho. En esta efervescencia de sentimientos no se distingue lo más mínimo una diva de la ópera y el obrero de una fábrica.

Los sociólogos de empresa saben desde hace mucho tiempo que al trabajador no le interesa tan sólo el montante absoluto de su salario, sino también la diferencia salarial respecto de los demás trabajadores. La mayoría de las protestas se producen cuando la escala salarial no refleja la diferencia de rendimiento que el trabajador cree que se da en razón de la importancia, las dificultades, etc., de las tareas que él realiza. El año 1959 se negó a intervenir en la Opera de San Francisco una artista invitada de la diva Rise Stevens, porque aunque se le habían concedido los honorarios que pidió, no figuraba la cláusula según la cual ninguna otra estrella podría percibir al mismo tiempo unos honorarios iguales.

Lo que desagrada, lo que se le envidia al obrero que se encuentra muy por debajo, no es el aumento de salario; lo que irrita es, sobre todo, la pérdida, la desaparición de la escala de ingresos en la que

estaba acostumbrado a ver reflejado el propio valer, el rendimiento propio. A tenor de cuanto sabemos sobre el comportamiento humano, los niveladores de jornales tendrán que contar, también en el futuro, con enérgicas reacciones de los que se sienten afectados por el proceso nivelador. Se trata de algo muy parecido al comportamiento de nuestros antepasados del reino animal, cuando defendían sus cotos y cazaderos contra los intrusos. Creo que este comportamiento de defensa del distanciamiento dentro de la estructura salarial debería llamarse celo, más que envidia, ya que esta conducta no se puede comparar con el deseo de un estrangulamiento o reducción del acceso a la propia profesión. El doctor en ciencias químicas que reacciona con irritación porque se reduce cada vez más la distancia salarial entre él y un técnico químico, no por ello se opone a una pluralidad de posibilidades de ascenso, que pueden llegar hasta su propia titulación. El poseedor de una elevada posición profesional, que protesta contra la nivelación, que al principio sólo le afecta como sentimiento de desaparición de distancias, protesta en un punto concreto, pero lo hace porque está de acuerdo con un sistema de rendimiento en el que se prevén importantes diferencias salariales para los distintos trabajos y las consiguientes titulaciones. Su comportamiento, cuando se opone por ejemplo a tendencias niveladoras de inspiración política, apoya y consolida el sistema social de rendimiento y fomenta también un clima favorable a las innovaciones.

Exactamente en la dirección contraria actúan los programas y la política, las disposiciones y leyes de los que trabajan a favor de esta nivelación, con la intención de acercarnos, al menos poco a poco, a una utópica igualdad de todos. Los políticos y publicistas que quieren implantar una sociedad en la que ya apenas se den diferencias sensibles en la recompensa por trabajos y grados de formación claramente diferentes están a todas luces dispuestos a aceptar que se produzcan grandes pérdidas y disminución del rendimiento en la economía, las ciencias y en la oferta de las profesiones libres, si lo único que persiguen es el ideal socialista de la igualdad. Piénsese, por poner un ejemplo, en la constante fuga de cerebros que sufre Gran Bretaña. En este caso, la envidia institucionalizada bajo la forma de política general de nivelación por imposición fiscal se

convierte en un ilimitado obstáculo al rendimiento y tiene una responsabilidad esencial en la insuficiente explotación del potencial de una población y de sus hombres mejor dotados.

Se me ha objetado que hoy día es la desigualdad la que tiene que justificarse, la que debe legitimarse, y no la exigencia de igualdad, en cualquier aspecto. Pero yo preguntaría: ¿Por qué, en realidad? ¿En virtud de qué se eleva ahora a la categoría de exigencia pública un impulso privado, el de la envidia, que todos los hombres de todas las épocas y culturas han acostumbrado siempre a condenar? ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿Cuál es lo nuevo en la situación actual, cuando ante cualquier desigualdad, ante cualquier persona concreta o grupo de personas que disfrutan al parecer de esta desigualdad, se pretende que rindan cuentas ante el tribunal de la envidia de la democracia? Sólo y exclusivamente una palpable mayor proclividad del hombre medio actual, una generalizada y más fuerte propensión a la envidia en nuestros contemporáneos, ha podido conducir a semejante tesis.

El hecho es, como han demostrado diversos estudios empíricos y encuestas de opinión de algunas democracias occidentales, que el elector no está tan inficionado por la envidia contra todos —en oposición a la envidia contra unas determinadas personas en su medio de ambiente concreto— como algunos políticos y algunos programas de partido parecen suponer.

Es perfectamente lícito presentar el progreso social, técnico y científico del hombre, la total evolución cultural, como una consecuencia de una disminución global de la inclinación a la envidia y del temor a los envidiosos. Comparada con la envidia de todos contra todos y del consiguiente temor ante la envidia de todos, predominante en las sociedades simples y también, todavía hoy, en numerosas poblaciones campesinas de toda la tierra, la tendencia agresiva envidiosa, difusa y general, de los ciudadanos de las sociedades industrializadas es mucho más restringida. Esta disminución de la disposición general a la envidia, justamente entre las capas de población de ingresos más bajos, parece hacer desdichados a ciertos sociólogos. Así, por ejemplo, el sociólogo y politólogo inglés W.C. Runciman, en su libro *Relative Deprivation and Social Justice*, publicado en 1966, se lamentaba expresamente de que los ingleses no parecen ser tan envi-

diosos respecto de otros ingleses como deberían ser para poder llegar a implantar la justicia social total. Esta es la situación, según Runciman, y cita en su apoyo algunas encuestas empíricas que demuestran que el ciudadano medio, incluso el afiliado a un partido socialista de modestas proporciones, cuando se le presentan algunas hipotéticas posibilidades de aumentar los impuestos sobre los ingresos más elevados, indicaba en la entrevista —y esto ocurría sin excepción— que no impondrían impuestos tan progresivos como los que de hecho ha impuesto hace ya tiempo la legislación. Si, pues, para la mayoría de nuestros conciudadanos, sea cual fuere la capa social a que pertenecen, no juega la envidia un destacado papel, sólo quedan en realidad aquellos que, a pesar de todo, hablan de la necesidad de reformar la sociedad de tal suerte que ya no existan motivos para la envidia. Se trata, pues, sólo de ciertos políticos y de sus auxiliares en el campo de la ciencia y de las publicaciones. Dicho de otra forma: la razón por la que algunos piensan que hoy, y precisamente hoy, toda desigualdad tiene que justificarse se debe al atractivo, a la capacidad de manipulación —ilimitada en el tiempo— que ciertos políticos ven en la petición de igualdad. Porque por muy bien que hoy les vaya a todos en términos generales, por mucho que se eleve el nivel de vida, nunca puede imaginarse para el futuro una sociedad del bienestar tan feliz y tan evolucionada, en la que no se puede prometer la reforma de algo en nombre de la igualdad.

No vamos a discutir el hecho de que hay entre nosotros ciudadanos que contemplan con gran placer y como apaciguamiento de su envidia los impuestos, extremadamente progresivos, sobre ingresos y herencias —siempre aplicados, por supuesto, a los otros—. En cierta ocasión recibí una carta de un lector, a propósito de un artículo que publiqué en un diario, en la que me decía: «El artículo 'Justicia de Lynch de la progresión' no me ha causado el más mínimo placer. Deja el fatal regusto de que un hombre, por muy dotado que esté, no puede afrontar con su capacidad de trabajo, su potencia de espíritu o cualquier otro impulso, una progresión de impuestos del 53 o incluso del 90 por ciento. Estas sumas provocan, a justo título, la envidia del ciudadano. Lo digo en cuanto académico, pequeño accionista, etc. Piénsese en Abs, Nordhoff o en el director general de la General Motors. Estos hombres han hecho cosas extraordina-

rias, también en favor de la humanidad. Pero pagarles tanto por esto que puedan acumular grandes bienes es sencillamente absurdo. Señores como el director Karajan y muchas estrellas de cine superan todo lo imaginable. O los Beatles. ¿Por qué semejantes cabezas huecas han de ser millonarios?»

Pues bien, los Beatles son un excelente ejemplo de cómo los impuestos progresivos de Inglaterra que yo atacaba pueden hacer muy poco para impedir que haya millonarios. Ni los Estados Unidos, donde se han establecido impuestos progresivos que llegan hasta el 91 por ciento (aunque su eficacia no pasa de ser teórica), ni el sistema impositivo de Gran Bretaña impiden que estas gentes se hagan millonarias. Si, por otro lado, los impuestos extremadamente progresivos no pueden impedir que dentro de pocos años surjan millonarios y si se añade además que la suma que se obtiene de ellos es insignificante dentro del montante fiscal global, hay que preguntarse si la progresión no es simple esgrima fantasmagórica de los políticos, que sólo sirve para aquietar una supuesta envidia que, por otra parte, lleva a los que no saben eludir con tanta elegancia los impuestos progresivos a una utilización, sea de su capacidad laboral o de sus ingresos brutos, por debajo del nivel óptimo.

Si se pregunta a los defensores de la progresión extrema cuáles son sus razones, los más clarividentes de entre ellos confiesan sin ambages que esta presión fiscal carece de importancia. La razón de la confiscación efectiva, dicen, es el ideal de igualdad. Hay que acercarse a él, aunque no sea más que de forma simbólica. Si se destruye este argumento (aludiendo por ejemplo a la poco elástica demanda y consumo de determinados bienes suntuarios que, al menos en los Estados Unidos, tiene claramente niveles muy similares entre la clase media y la clase superior), se replica siempre que con la progresión extrema lo que se pretende es evitar la desigual repartición del *poder*. No puede admitirse que un ciudadano disponga en exclusiva de todo el poder que va unido a una gran riqueza. Pero esta respuesta pasa por alto que el empleado, el funcionario, el director, etc., con sueldos adecuados a su categoría laboral, tienen mucho más poder que el que obtiene unas ganancias desacostumbradas o ha recibido una rica herencia. El *poder* de tres o cinco expertos que en una democracia actual pueden proponer a partir de qué

momento la presión de un impuesto adquiere proporciones auténticamente confiscatorias es incomparablemente mayor que el de una viuda a quien su marido ha dejado unos cuantos millones.

El denominador común de todos los socialistas

El socialismo se entiende a sí mismo como la plenitud última de la evolución de la moral y, además, como la respuesta necesaria al problema de las desigualdades que surgen principalmente en la moderna vida industrial capitalista. Sus representantes ignoran que este modo de ver se hallaba y se sigue hallando universalmente presente en los más primitivos peldaños de la vida social y que donde más agresivamente surge la envidia es allí donde los hombres son casi iguales. El hombre clama a gritos por una nueva distribución cuando apenas hay nada que distribuir.

Fue más bien la creciente superación de la envidia social, su neutralización, su proscripción en virtud de unas determinadas ideas, contenidos de fe y concepciones jurídicas, lo que abrió el camino a la expansión económica, debido, y no en último término, a que los que más éxito alcanzaban podían dormir con la conciencia tranquila. A medida que la economía dirigida a los consumidores ampliaba su base y apartaba a los individuos de la sentimental ocupación de estamentos y clases, para orientarlos a la conquista de determinados bienes —que otro compañero poseía ya antes que él, acaso porque podía hacer más horas extra, no porque disfrutara de ningún privilegio— tanto más iban disminuyendo los obstáculos que en principio pone la envidia a todo crecimiento económico.

Si hoy vuelven a ponerse de moda —bajo los nombres que sean— las teorías dimanantes del socialismo y se vuelve a declarar a la envidia social abstracta como principio legítimo de regulación de la vida económica, los hombres dejan de lado lo que podían conseguir cada uno de ellos con su propio y desigual esfuerzo, también por pura casualidad. De esta forma, se avivan en los espíritus aquellos sentimientos —envidia, odio, resentimiento y gozo del mal ajeno— que son los más inadecuados para permitir que cada individuo configure su vida del modo más eficaz, un modo de vida que es justamente el único que puede suavizar estos sentimientos depresivos.

No vamos a entrar aquí en la discusión de la definición de socialismo. Considero que es correcta la que lo califica como una parte de las corrientes que podríamos tal vez denominar espíritu de nuestro tiempo. Si Sartre, por ejemplo, rechaza el Premio Nobel porque de aceptarlo, como él mismo dice, perdería credibilidad su contribución a la sociedad socialista del futuro, se advierte fácilmente que los sentimientos que se expresan en este concepto son insuficientes para planificar cualquier tipo de orden social, no digamos ya un orden socialista.

Pero un político que se siente impresionado por las teorías de Sartre puede, tal vez, arrojar todo el peso de su influencia en una ley económicamente irracional con la vaga esperanza de haber dado un paso adelante hacia aquella sociedad que el filósofo parece preferir a la actual.

Exactamente lo mismo puede suceder si un teólogo cristiano actual declara que ha llegado a su fin la era del individualismo y que el hombre debe insertarse cada vez más en los cuadros colectivos. Puede predecirse que tanto el político que se atiene a la retórica de los existencialistas ateos como aquel otro que cree seguir a este teólogo cristiano tienden en la práctica a unas leyes y decretos con un denominador común, cuya mejor definición es la que lo presenta como una actuación que toma como punto de partida la envidia (que se supone hay que aplacar) de los círculos menos bien situados —aunque, absolutamente hablando, no es necesario que les vaya peor— y, en atención a estos grupos, se quiere imponer la manipulación legislativa de la realidad social (por ejemplo, en el campo de la enseñanza) y económica (por ejemplo, mediante impuestos progresivos). Pero si se toma en serio la antropología empírica que hemos defendido en este libro, se advierten las posibilidades y los límites del hombre en cuanto ser envidioso. Y, en consecuencia, deben saludarse con la más profunda desconfianza las soluciones propuestas.

En este punto, el existencialista, el teólogo, el político o el publicista que les presta colaboración no necesitan hacerse culpables del reclutamiento de envidiosos. El compromiso consciente e intencionado de los que se sienten afectados por la envidia puede ocurrir caso por caso, pero es una táctica de rápido desgaste. Mucho más

peligroso es otro método: la sensibilidad respecto de la envidia de los otros está tan profundamente enraizada en el hombre que la mayoría de las personas interpretan erróneamente el sentimiento liberador y tranquilizador que les invade cuando se oponen a la envidia como una confirmación no sólo de su elevada moralidad, sino también de la racionalidad objetiva de su actuación en la realidad espacio-temporal.

El poder de convicción del mesianismo revolucionario de cualquier tipo, de la visión marxista de la sociedad, de la crítica económica del socialismo entre círculos de personas muy divergentes entre sí, por ejemplo tanto entre los ricos nobles británicos como entre los pintores más destacados de París, la capacidad de resucitar de nuevo y con otro ropaje las tesis dirigistas tras cada derrota infligida por los datos de las realidades económicas y de las leyes promulgadas, todo esto podría tal vez explicarse desde esta perspectiva.

Las distintas formas del colectivismo, las recetas socialistas globales y los programas comunistas tienen tan tenaz vitalidad, son tan penetrantes y tan seductores para tantos hombres de buena voluntad no porque constituyan auténticas innovaciones o signifiquen un progreso respecto de todo lo anterior. Su aparente visión de futuro procede en gran parte del sentimiento de liberación que es capaz de proporcionar a muchos espíritus. Todas las especies de socialismo extraen su capacidad de convicción de las reliquias del antiquísimo miedo del hombre ante el omnipresente envidioso. Las ideas socialistas sobre los procesos económicos son una recaída en la mentalidad causal colapsante de los pueblos primitivos: el bienestar de otro *debe ser* la causa de mi sufrimiento o de mi fracaso (todo aquel a quien le van bien las cosas me perjudica). Aquel a quien agujonea la envidia o el que se siente aquejado por la envidia de otro encuentran su consuelo en el socialismo. Pero lo que los dos ignoran es que se les está dando tanto un falso diagnóstico como un falso pronóstico para un problema básico de la existencia humana que aparece sin excepción en todas las sociedades, incluso en las que no tienen ni una sola de las características de aquellas sociedades de las que el socialismo quiere apartarnos. Al echar anclas en el ámbito prerracional de la estructura básica del hombre, el socialismo consigue inmunizarse frente a toda refutación lógica o empírica.

Lujo y consumo de influencia y prestigio

En la antigua escuela de equitación de invierno y hoy «cámara del Estado» del primitivo teatro para conciertos de Salzburgo, la pintura del techo, del año 1690, lleva la siguiente inscripción: «...Donde tú entras fue antes una montaña, hasta donde la loma se extiende. Queda como recuerdo en ambas paredes la empinada roca... Todo cede a la laboriosidad. Para que ningún miserable crítico considere que es un lujo la magnitud de la construcción, la hendida roca se ha empleado, en poderosos bloques, para construir templos en el año del Señor 1662, Guidobald, Arzobispo y Príncipe.»

El Príncipe se sentía, pues, preocupado ante el reproche de lujo. Es curioso notar que se ha recurrido a la expresión «miserable crítico» en lugar de envidioso; tal vez no quería el arzobispo echar en cara a sus críticos un pecado en sentido estricto o acaso es que no se puede envidiar a un príncipe, sino sólo sentir irritación por su lujo. Puede, en efecto, distinguirse entre legítima envidia indignada y destructora envidia vulgar, que sólo se tiene respecto de aquellos con los que uno se puede comparar en el terreno social.

La lucha contra el lujo es antiquísima. Se encuentran disposiciones legislativas antisuntuarias en las más diversas sociedades, en los pueblos primitivos, en la Edad Antigua, en las altas culturas del Lejano Oriente, en la Edad Media europea y en nuestros mismos tiempos. A veces, el que se hacía desigual podía pagar este privilegio (rescatarse de la envidia de la comunidad) mediante un impuesto especial por tener, digamos, un número de ventanas en la casa superior al mínimo, por tener estufas en la habitación o botones en el chaleco o, en nuestros días, por la cilindrada del coche. Pero, con mucha frecuencia, no hay perdón para los acusados de lujo. En los reinos negros de África Occidental de Dahomey, un hombre normal que ponía demasiadas hojas en el techo de su cabaña o que se comía la miel hallada en el bosque pagaba este *lujo* con la extirpación de algún miembro o incluso con la vida.

Quien estudie la literatura sobre la legislación antisuntuaria de los distintos tiempos y pueblos verá pronto que en el fondo se trata casi siempre de una presión de la envidia casi universal, que actúa de igual modo en cada sociedad. Esta presión elige como blanco, más

o menos al azar, una vez una cosa y otra vez otra como característica indicadora de desigualdad en un ciudadano o en un miembro de la tribu. Nunca ha habido lujo; lo que ha habido es *envidia* por unos consumos vituperados como lujo. La recaudación por impuestos sobre el lujo ha sido siempre muy exigua, tanto en las economías primitivas como en las desarrolladas y, con mucha frecuencia, absolutamente insignificante comparada con la contribución de impuestos que todos o casi todos pagan, sin tener en cuenta para nada al «lujo».

La legislación suntuaria

La *lex didia* (143 a. de J. C.), promulgada por Roma y con validez para toda Italia, prescribía que debía castigarse no sólo al que invitaba a banquetes lujosos, sino también a todos los invitados. Con mucha frecuencia las leyes suntuarias se refieren a ciertos manjares exquisitos de los que se venden en el mercado, como mariscos o bebidas alcohólicas. En la decisión de San Luis de Francia de no llevar vestidos lujosos durante todo el tiempo de sus cruzadas puede latir acaso el miedo (inconsciente) a la envidia de los dioses: cuanto con menos lujo me vista, antes volveré. Por lo demás, también Felipe Augusto y Ricardo Corazón de León intentaron limitar, en 1190, el uso de pieles lujosas entre los caballeros cruzados. El emperador Carlos V prohibió en todo el territorio de los Países Bajos llevar vestidos tejidos con oro o plata, así como zapatos puntiagudos, tras haber clamado la Iglesia contra este lujo.

Pero no sólo los emperadores y los reyes promulgaban leyes antisuntuarias. Los gobernantes de las ciudades de Italia y Europa central no se quedaron atrás en este deporte. En las ciudades libres, como Basilea, Berna y Zurich, se regulaban mediante leyes los entierros, bautismos, bodas, banquetes y vestidos. A veces, los magistrados de la ciudad prescribían la calidad del tejido de los vestidos o la anchura de las bandas.

Una vez más se muestra claramente la conexión entre estas leyes europeas contra el lujo y el temor a la envidia de los dioses (que, realmente, los cristianos no tenían por qué tener): los terremotos de principios del siglo XVI sirvieron durante cincuenta años como pretexto admonitorio para prohibir el lujo por decreto. Se advierte bien

que la legislación suntuaria es en gran medida, si se la analiza a fondo, un sustitutivo de las prácticas conjuradoras mágicas contra el medio ambiente y los demonios de los pueblos primitivos. Yo sospecho que los actuales menospreciadores de las sociedades occidentales del bienestar están al menos parcialmente guiados por estos mismos arcaicos complejos de sentimientos.

Esta misma conexión entre legislaciones suntuarias e igualitarismo de raíz fanático-religiosa aparece asimismo en algunos agitadores místicos; así, por ejemplo, Hans Böhm exigía en el Tabor en 1476 que nadie tuviera más que su prójimo; Eberlin von Günzburg impuso en 1521 rigidísimas leyes sobre el consumo: los médicos, por ejemplo, debían ejercer su oficio de balde y los impuestos debían ser progresivos.

En lo esencial, el afán legislador para imponer limitaciones al lujo y al consumo comenzó a remitir en Europa y América a finales del siglo XVIII, con lo que se marcaba al mismo tiempo el inicio de una economía de mercado libre, expansiva y dotada de mayor capacidad económica.

Este cambio viene ya insinuado en la conexión entre fe en el progreso de Voltaire y concepción del lujo.⁹ Voltaire señaló a Colbert como prueba a favor de su opinión de que gracias a una manipulación más afortunada un Estado puede enriquecerse mediante el lujo. La teoría del lujo de Voltaire se apoya, desde luego, en algunos autores ingleses (Petty, North y Mandeville), pero también en hombres como Pierre Bayle. La reflexión de que el lujo de unos pocos proporciona trabajo a muchos pudo servir cien años más tarde a un rey bávaro como justificación política de sus extravagancias. Para Voltaire, el lujo puede definirse simplemente como «los gastos del hombre rico». Por otro lado, este autor aludió ya expresamente y con razón a la absoluta relatividad del concepto de lujo. El año 1738 escribió: «¿Qué es el lujo? Se trata de una palabra que empleamos con tan poca reflexión como cuando hablamos del clima del Este o del Oeste. En realidad, no existe ningún lugar en la tierra en el que el sol salga o se ponga... Lo mismo cabe decir del lujo. No hay lujo o lo hay en todas partes.»

⁹ C. Rowe, *Voltaire*, p. 164, la cita se toma de la edición de Moland, XXII, p. 363.

El paradójico éxito de público, con su consiguiente resonancia política, que desde finales de la II Guerra Mundial han obtenido con sus tratados los enemigos del «lujo» neomercantilistas se puede explicar en buena parte por la reviviscencia en el hombre actual de los sentimientos arcaicos (*si estoy a favor de las limitaciones legislativas impuestas a la «sociedad de la abundancia», entonces he aportado mi contribución a imposibilitar una tercera guerra mundial nuclear, entonces no se estrella el avión que tenga que utilizar, entonces no hago quiebra, etc.*), por la presencia de sentimientos de culpabilidad social, muchas veces de tipo existencialista (hay algunos que se preguntan incluso por qué viven) y por la total esterilidad de la crítica socialista de la sociedad y la economía, cuyos puntos de apoyo, objetivamente considerados, han desaparecido hace ya largo tiempo.

Quien se entrega al lujo, provoca envidia

Siempre puede haber personas cuyas posibilidades provoquen la envidia de otros. Si estas posibilidades se concretan en cosas, se habla de lujo. Un antropólogo me hablaba de su intérprete, a quien, acabada la campaña, le dio unos elevados honorarios. Cuando le preguntó qué haría con el dinero, respondió: «Me compraré el tambor más grande que encuentre para tocarle en mi aldea. Y entonces todos me tendrán envidia.» La convicción de que determinadas cosas sólo sirven para dar envidia a los demás, porque así se les demuestra que se es mucho más grande, mejor o superior, se hunde en los siglos y aparece con múltiples variantes en la Antigüedad. Nada tiene que ver el objeto en sí, ni su precio o su utilidad, sino sólo el motivo del propietario. Así, por ejemplo, el crítico social italiano Tilgher (1887-1941) afirmaba, a finales de los años veinte, en un demoleedor ataque al lujo de la era capitalista:

«El lujo es corruptor ya por el simple hecho de asentarse en la conciencia de un hombre... que intenta comportarse así como un animal de raza superior. Tener una camisa limpia era, por ejemplo, en la Edad Media, y hasta hace poco, un gran lujo. Hoy un hombre no se siente superior a otro porque por la mañana lleve una camisa bien planchada. La persona que hoy día sabe extraer de una camisa

el venenoso sentimiento de la superioridad es el que se compra camisas de seda, con la esperanza de que los demás le tengan envidia.»¹⁰ Todavía en la actualidad se dan la mano esta concepción del lujo y la sospecha básica. Pero, ¿cómo sabe el crítico que los demás pueden sentirse envidiosos y si lo estarán de hecho? ¿No saca estas dos conclusiones de su propia introspección?

¿No debe una persona ser en verdad apasionadamente envidiosa, para tener esta idea del lujo? ¿Por qué, cuando veo que una persona se ha comprado un coche de primera clase, debo pensar que lo ha hecho para provocar envidia, y no, por ejemplo, porque considera que es la mejor inversión, pues en los ocho años siguientes se ahorrará los gastos de reparaciones? En diferentes entrevistas he descubierto, de hecho, que hay gentes, también en América, que no se compran un determinado tipo de auto, que sería el más razonable en sus circunstancias, porque temen que su posesión sería interpretada como un intento de dar envidia a los demás. Este mismo obstáculo se produce también en algunos padres americanos que no quieren enviar a su hijo a una escuela privada, cuya superioridad admiten y que incluso acaso les ha ofrecido una beca.

Vemos, pues, que resulta muy difícil establecer medidas o normas absolutas con las que determinar cuándo algo es un lujo o no lo es. Lo que para unos es un lujo, para otros es sabia elección de alta calidad, que garantiza mayor duración a un objeto. Uno desearía poseer el mejor piano, mientras que otro prefiere poder hacer una vez en su vida un viaje alrededor del mundo. Pero apenas los ciudadanos permiten a una autoridad promulgar leyes contra el lujo, queda abierta la puerta a todo género de triquiñuelas o de limitaciones dictadas por la envidia.

Consumo permitido de influencia y prestigio

Pero el problema de la postura adecuada frente al lujo es mucho más complejo. De ordinario, ni siquiera los más apasionados demócratas e igualitaristas de nuestros días se pronuncian contra todas las manifestaciones de lujo. En los Estados Unidos, por poner un ejemplo,

se pudo asistir entre 1961 y 1963 a la experiencia de ver cómo los periodistas y los críticos profesionales de la sociedad de la abundancia enfundaban por una vez sus aceradas plumas ante el hecho de que el presidente Kennedy y su esposa comenzaran a desplegar en la Casa Blanca un estilo de vida imperial que, como todo el mundo podía advertir, iba mucho más allá de lo que había sido usual hasta entonces en la República norteamericana. Por una vez, el dirigente supremo de un país, elegido por cuatro años, podía exhibir un esplendor que poco antes —y en menor escala— se habría tachado de provocación social en los vendedores y fabricantes de automóviles.

La envidia se desarrolla entre iguales o casi iguales. Donde sólo hay un rey, o un solo presidente de los Estados Unidos, es decir, donde sólo hay un poseedor del *status* correspondiente, pueden permitirse sin temor alguno muchas cosas que provocarían escándalo en aquella misma sociedad si se atrevieran a hacer otro tanto, aunque fuera en dosis mínimas, los miembros más conspicuos de un grupo profesional o de un estamento que cuenta con muchos representantes. Mientras un publicista inglés o norteamericano tenga la seguridad de que nunca llegará a ser personalmente rey o presidente, la pompa y hasta incluso el lujo cotidiano del rey o del presidente le molesta mucho menos que el lujo que puede permitirse el mejor cirujano de su ciudad. Porque, con algo de suerte, también él podría haber sido cirujano. No es el lujo en sí lo que causa irritación, sino la imposibilidad que existe en la moderna sociedad de mantener a los iguales alejados de un lujo relativo.

¿Por qué el lujo sigue siendo políticamente posible?

También en la esfera política, y con total independencia de las respectivas formas culturales y de los sistemas de valores, es decir, sólo en cuanto fenómeno concomitante de una cristalización del poder, se producen una y otra vez y de forma inevitable procesos de signo contrario, que ponen diques a la envidia y a los envidiosos. Ya sea que los envidiosos radicales hayan suscitado por sí mismos una acción política o un movimiento, para poner en práctica sus ideas de un mundo «justo», o sea, como probablemente ocurre con mayor frecuencia, que un grupo que intenta conquistar el poder se busca

¹⁰ A. Tilgher, *Homo Faber*, Chicago 1964, p. 218ss.

apoyos aclamatorios y electorales entre grupos envidiosos del pueblo, en ambos casos y a final de cuentas los envidiosos quedan siempre burlados. En realidad, las cosas no pueden suceder de otra manera: los ataques caprichosos a la esfera del derecho, de la economía, de la vida privada que pide la envidia para desahogar su cólera, exigen sencillamente, al menos tras una fase preliminar de saqueos y tumultos callejeros, la delegación del poder a una minoría de funcionarios que sólo puede administrar el mandato de la envidia a base de estructurarla en capas jerárquicas. Con mucha frecuencia, un partido político ya constituido se ofrece como órgano ejecutivo de la envidia.

El nacionalsocialismo se hizo con el poder en Alemania a base de promesas dirigidas a los envidiosos. Piénsese por ejemplo en la limitación de ingresos por encima de los 1.000 marcos, en la eliminación de «ingresos extralaborales», etc. Los movimientos revolucionarios de las repúblicas sudamericanas, los bolcheviques en Rusia, los populistas resentidos de Estados Unidos, todos ellos se apoyan en capas populares evidentemente interesadas en primera línea por la nivelación de la sociedad. Pero siempre sin excepción, y a veces al cabo de pocos decenios, vuelve a aburguesarse, o a «plutocratizarse» la nueva capa dominante. Se orienta según el estilo de vida de la antigua clase dirigente expulsada del poder o se acomodan al brillo y el confort que despliegan sus nuevos iguales, es decir, los dirigentes de los países con los que entablan relaciones. Y poco a poco vuelve a ser posible «socialmente», es decir, políticamente, un género de vida aún más «suntuoso». Todo partido o grupo que se alza con el poder crea forzosamente nuevos privilegiados que, a su vez, se sienten interesados por una ideología que hace de nuevo «soportables» las desigualdades económicas. Ahora bien, estas desigualdades no pueden quedar limitadas al círculo estrecho de los camaradas más encumbrados del partido o a los funcionarios de más alta categoría. Para protegerse frente a la envidia de los que se hallan fuera de este círculo, la autoridad central debe permitir el «lujo» y las desigualdades individualmente alcanzables a aquellos miembros de la población que no participan de forma directa en el gobierno. El progreso de la técnica hace el resto. En 1920 el presidente Woodrow Wilson pronosticaba una lucha de clases en América,

desencadenada por la envidia de la gente que contemplaba a los pocos que poseían automóvil. Hoy día no sólo es imposible hacer comprender a la nueva generación americana este hecho, sino que incluso en la Unión Soviética se considera en general que la posesión de un automóvil privado es cosa deseable (aunque en la práctica esto no es posible, ni lo será durante mucho tiempo, ni siquiera para los que tienen el dinero suficiente).

¿Existe en realidad un objetivo lujoso, un placer, un ámbito de posesiones, una forma de vivir que no pueda ser legitimado y asegurado a los ojos del envidioso por ningún cambio social, por ningún progreso técnico, por ninguna modificación o transformación política? Si lo hay, resulta muy difícil decir cuál es.

Lo que se llama cultura en sentido estricto, alta cultura, sólo surge allí donde se ha conseguido interceptar la envidia ante el distinto modo de ser de una minoría merced a una serie de ideas, cualesquiera que sean.

Codicia y renuncia al consumo

En la mayoría de los casos se llega a la envidia y a las acciones dimanantes de ella cuando alguien se encuentra frente a otro en una posición de relativa debilidad o de impotencia. De todas formas, también puede producirse la envidia en y desde una posición de fuerza y superioridad. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se han empleado a ciencia y conciencia los medios de que se dispone con la intención de imposibilitar a otras personas una posesión o un disfrute en virtud de los cuales podrían disminuir nuestro sentimiento de exclusividad.

En nuestra moderna sociedad industrializada, en la que la producción se rige por las normas del mercado libre, son muy pocas las cosas que la codicia de un individuo pueda impedir poseer a otros. El caso modélico de una conducta guiada por la envidiosa codicia sería que un hombre dotado de medios ilimitados intentara comprar todas las obras de un artista, no para disfrutar él solo del placer de su contemplación, sino para impedir que cualquier otro pudiera tener en su casa un cuadro del pintor X. Prescindiendo de estos casos extremos, hoy está cada vez más fuera de lugar hablar

de este impulso patológico de apropiación en la conducta de cualquier hombre en cuanto consumidor. Cuando un hombre trabaja mucho más de lo que es normal para conseguir para sí y para su familia una mejor posición que puede parecer incluso lujosa, comete a los ojos de nuestros actuales críticos sociales, como Vance Packard o John Galbraith, un pecado mortal social, pero no hay aquí una codicia reprochable. Con su plus de trabajo y su compra del objeto correspondiente no roba un bien a uno solo siquiera de los demás hombres. Su compra en el mercado no hace sino incrementar la producción de este objeto. Nuestros actuales críticos de la sociedad y de la economía movilizan contra el ciudadano consumidor de la sociedad del bienestar sentimientos anacrónicos de envidiosa desaprobarción —la mayoría de las veces con el recurso auxiliar de la envidia ficticia de los países subdesarrollados—, que en realidad sólo estaría justificada en el caso de un príncipe absolutista que en un país que tiene una provisión fija de monedas de oro, saca las últimas piezas de los bolsillos de sus súbditos. En la actual economía de mercado libre de los países industrializados, se puede producir casi siempre tal cantidad de cualesquiera objetos deseados cuantas sean las peticiones de compra. En esta situación de capacidad de satisfacer las necesidades, pierden todo su sentido los viejos conceptos de *codicia* o *afán de apropiación* (*acquisitiveness*).

No es tarea fácil interpretar el concepto de «comportamiento antieconómico» como una maniobra diversiva frente a observadores, sin definir antes el punto de partida de los valores. Por supuesto, concedo de entrada que se dan algunos casos en los que un individuo deja de hacer una compra o la cambia por otra debido al miedo o la atención que presta a sus conciudadanos envidiosos, una compra que por otra parte habría sido de hecho mucho más razonable considerada a largo plazo y dadas sus circunstancias. Hay personas, por ejemplo, que procuran por todos los medios a su alcance rechazar una promoción que les pondría por encima de sus compañeros de trabajo, porque no pueden soportar la envidia que esto causaría en los demás.

Pero si al permanecer en un puesto responsable, que exige menos entrega física o psíquica, ejercen una actividad que a largo plazo es más acomodada a su salud, no podría negarse que en estos casos

aislados la envidia tiene una eficacia represiva que en cierto modo es beneficiosa. Similar es el caso del consumidor a quien le encantaría comprarse un automóvil de lujo y que tiene además los medios económicos o el crédito necesario para la compra, pero que deja de hacerlo por miedo a la envidia de sus vecinos o de sus compañeros de trabajo y tal vez más en especial a la envidia de alguno de sus jefes, y se conforma con un coche mucho más modesto. También en esta reducción del consumo motivada por la envidia que se presupone en aquellos que pueden causarnos algún daño cabría pensar que en realidad el comprador que limita sus gastos actúa mucho más razonablemente, dada su situación financiera. A largo plazo la evitación de la envidia contribuye a su bienestar, pues aumenta su liquidez para casos de apuro, etc.

El hombre envidioso, cuya presencia real o supuesta nos obliga a renunciar a un consumo, constituye, de todas formas y a fin de cuentas, un elemento irracional y un factor paralizador asimismo irracional en la economía, porque en términos generales el hombre envidioso ni puede ni quiere saber si el acto de consumo de X es, desde las circunstancias en que se encuentra, responsable o irresponsable. Visto desde el consumidor, el aplazamiento o suspensión de una compra, motivada sobre todo por la preocupación ante las represalias de unos posibles observadores envidiosos, puede hacer, por ejemplo, que gane algún tiempo y que pueda considerar la incidencia de otros factores. Visto desde la perspectiva del comportamiento consumidor de la población en su conjunto, podría tal vez defenderse la tesis de que la represión generalizada, la disminución de la espontaneidad en los hábitos consumidores, sobre todo cuando exigen elevados gastos, podría llevar, en su conjunto, y en razón de la omnipresencia de ojos envidiosos, a una mayor racionalidad, es decir, a una utilización más responsable de los medios de que dispone cada uno de los sujetos económicos. Podría incluso aventurarse la hipótesis de que para unos determinados bienes o servicios sólo existe buen mercado porque ofrecen unos sucedáneos típicos en los que resulta difícil disimular lo que realmente se quiere comprar y cuya compra no se hace en atención a los conciudadanos envidiosos. Un ejemplo sería el caso del hombre que se compra un Mercedes 220 en vez del 300, pero, con la diferencia, se permite un crucero en

camarote de primera. Este viaje en barco es algo que sólo puede hacer saber dentro de círculos selectivos, mientras que todo el mundo verá el modelo de su coche.

La pregunta final es si una filosofía social normativa de una sociedad cualquiera puede orientar el comportamiento medio de los sujetos económicos en aquellos casos en que la renuncia o respectivamente la limitación del consumo evita en último extremo un infarto de miocardio o la bancarrota. Los apóstoles de la vida sencilla, como un John Galbraith, por ejemplo, nos explican (aunque no siempre sigan sus propios consejos) que lo que importa no es la cantidad de bienes, sino la calidad de la vida, y parecen inclinarse hacia la mencionada filosofía. Pero si nosotros —por los motivos personales que fueren— preferimos una sociedad y una economía en la que se intenta un máximo de innovaciones en todos los campos, así como un máximo en la oferta de bienes y servicios de todo tipo, artesanos, médicos, etc., entonces los mutuos controles dictados por la envidia y encaminados a la mutua limitación del consumo que no debe superar un nivel, presumiblemente bajo, pueden resultar perjudiciales en su conjunto para la dinámica y el placer de la innovación y el rendimiento del sistema económico.

Existe un proverbio en los círculos literarios, muchas veces citado y aprobado, según el cual sólo un mentiroso o un asno se atreverían a afirmar, dentro del concierto de los escritores más importantes y de mayor éxito, que su producción literaria ha sido debida a otro motivo que no sea ganar la mayor cantidad posible de dinero. (*Only a blockhead writes for anything but money.*) No se ve por qué los escritores, compositores y otros grupos de artistas deban tener aquí un privilegio que ciertos críticos de la sociedad de nuestros días (que ganan sus buenos dineros con su tarea) declaren totalmente prohibido a los hombres creadores de todas las demás parcelas de producción. Una amplísima mayoría de nuestros contemporáneos, y con seguridad también de nuestros antepasados —pues en caso contrario no estaríamos donde estamos— desempeñan la mayor cantidad de trabajo que les es posible, ya se trate de tareas rutinarias o innovadoras, para ganar la mayor cantidad posible de dinero, lo que a su vez les permite, al llegar a cierto punto, comprar lo que más les agrada dentro de una amplia escala de oferta de bienes y servicios,

puesta a su disposición por el estímulo productor de otras personas. Cuanto menor sea la cantidad de dinero neto que me queda por un trabajo, y cuanto más se vea reprimida por intervenciones envidiosas la oferta de mercancías y bienes de servicio puesta a disposición del dinero de los individuos, menor será, considerado en su conjunto y desde el punto de vista económico, el interés de cada individuo, sea cual fuere la escala en que se encuentra, dentro de este sistema concreto de rendimiento.

LA SOCIEDAD LIBERADA
DE LA ENVIDIA: UNA UTOPIA

¿Cómo hay que imaginarse una sociedad liberada de la envidia? El modelo de las primitivas culturas tribales o de las pequeñas comunidades insulares a que con tanta predilección recurren los utopistas, no nos sirve para la descripción de este ideal, porque, como hemos visto, la mayoría de estas sociedades están inficcionadas por la envidia. El pasado no ofrece casi ningún indicio a favor, con una excepción que nuestro actual mundo democrático no se siente muy inclinado a recordar: son muchos los observadores que se muestran de acuerdo en que en una sociedad dotada de estructuras jerárquicas, la envidia crea menos problemas que en las que son socialmente fluidas. Idénticos resultados puede conseguir una religiosidad auténtica, centrada en el más allá, unida a una moral opuesta a la envidia. Por lo demás, es muy dudoso que haya existido en el pasado una institución o una forma social de hombres liberados de la envidia.

¿Qué queremos decir, cuando hablamos de una sociedad liberada de la envidia? Dando una interpretación superficial al problema, se trataría de una realidad social en la que no habría nada que provocara envidia. En esta hipótesis, la envidia se entendería primaria y únicamente como una función de valores envidiables, de mayores bienes, formación, placeres de la vida y cosas similares que el otro posee. La solución, en este caso, sería la nivelación. Se procura que todos los hombres sean iguales. Pero aun prescindiendo por entero de las dificultades prácticas y psicológicas (muy minusvaloradas) que ofrece una nivelación entendida al pie de la letra, esta solución pasa por alto la importante misión de las desigualdades materiales. El envidioso sólo puede llegar a resignarse ante la mejor presencia

de otro, su juventud más largo tiempo conservada, sus hijos, la mayor felicidad matrimonial de su vecino, envidiando sus ingresos, su casa, su automóvil o sus vacaciones de verano. Los bienes se deslizan a modo de escudo protector —socialmente necesario— entre los hombres, para proteger a las personas frente a los ataques físicos.

Sentido de la justicia y ausencia de envidia

Si describimos como utopía una sociedad de individuos desprovistos de envidia, no estamos pensando en hombres que no puedan ver y sentir el hecho de la injusticia. Se pueden imaginar situaciones tan absurdamente injustas que provoquen la profunda indignación de cualquier persona.

Cuando hablamos de una sociedad desprovista de envidia no nos referimos en modo alguno a una sociedad en la que se admitan con total pasividad diferencias ridículamente pequeñas en la remuneración de trabajos muy diferentes, o diferencias ridículamente exageradas en los salarios por trabajos idénticos. Para que sea válido un experimento verdaderamente científico de una sociedad liberada de la envidia, debemos emplear procesos de largo alcance, estructura e instituciones de mucha duración. ¿Qué carácter, qué configuración de la persona y qué situación socio-económica debe darse para que no surjan la envidia y el resentimiento?

Para someter a prueba esta pregunta, se requiere una sociedad en la que se haya acometido en serio la tentativa de implantar una igualdad social, económica y política entendida al pie de la letra. En esta sociedad, todos y cada uno de sus miembros deben tener siempre presente, desde la primera infancia hasta la muerte, que el supremo mandamiento es no ser nunca desigual. Toda la educación tiende a inculcar y profundizar este principio básico. Casi con mayor rigor lógico que en la antigua Esparta o en la *República* de Platón, los niños de esta sociedad son educados, ya desde su nacimiento, en casas comunitarias, al cuidado de niñeras que, además, se cambian con frecuencia. En las escuelas de esta sociedad no hay alumnos buenos y alumnos malos. En ella está prohibido sentarse o tomar notas. A ninguno de los miembros de esta comunidad le falta el alimento,

los cuidados médicos, el vestido y la vivienda. Por amor a la igualdad, la comida se hace en comedores comunes y todos tienen el mismo servicio de cocina. Nadie posee trajes propios: a todos se les entrega cada viernes un juego completo de ropa interior y vestidos para la siguiente semana laboral. Los dos únicos objetos personales son el cepillo de dientes y un par de zapatos. Está prohibida la propiedad privada de cualquier tipo. Nadie puede conservar durante mucho tiempo un puesto especial dentro de la distribución del trabajo o un cargo cualquiera.

Incluso los más dotados deben preferir, cuando les toca el turno, los más rudos trabajos manuales a cualquier otra ocupación. La inserción en este tipo de comunidad debe ser total y absolutamente libre. A nadie se le retiene. No hay muros. Todos saben que hay otras formas de vida y que pueden pasarse a ellas con facilidad.

Para poder someter nuestra tesis a comprobaciones válidas, este experimento debe estar en marcha desde hace ya bastante tiempo, de suerte que durante el lapso transcurrido haya nacido y se haya educado en el seno de esta nueva sociedad toda una generación, que no tenga recuerdos personales de otras formas de vida social.

El kibbuz como laboratorio de la igualdad

Por increíble que pueda parecer, esta sociedad existe. Hay incluso más de doscientas comunidades locales, de diversa magnitud y con ciertas diferencias de una a otra aldea, que siguen los ideales y los usos aquí esquematizados. Necesitaríamos disponer de cuidadosos estudios de estas comunidades, llevados a cabo por diferentes observadores, entre los que deberían contarse antropólogos culturales ejercitados en su profesión, que hayan explorado otras culturas igualmente orientadas hacia la simplicidad. Pues bien, también de estos estudios disponemos.¹

Nos referimos a los kibbuzim, los grupos humanos comunitarios de Israel. Son varios los sociólogos que consideran, con razón, que el kibbuz es uno de los más importantes laboratorios para el estudio

¹ C.S. Belshaw, «In Search of Wealth», en *American Anthropologist Memoirs*, febrero 1955, p. 80.

del hombre en situaciones sociales especiales. Se trata de la primera fundación de una sociedad o comunidad «utópica» que se apoya consciente y literalmente en ideales y sentimientos socialistas y que ha conseguido funcionar durante medio siglo sin venirse abajo al cabo de poco tiempo.

Para la ciencia de la cultura y la antropología comparadas, los kibbutzim revisten mayor interés e importancia que las formas sociales de los pueblos primitivos, porque se trata de asentamientos humanos cuyos fundadores, así como los miembros posteriormente agregados, proceden en su máxima parte de la cultura occidental. Son hombres modernos que, a diferencia de los pueblos primitivos, saben muy bien cómo es el mundo fuera del kibbutz.

El kibbutz intenta traducir a la práctica, en su sentido puro y total, el tipo de sociedad que describió en 1887 Ferdinand Tönnies en su famosa e influyente obra. Por lo demás, ya antes hubo *auténticas* comunidades claramente organizadas en clases y jerarquías.

El kibbutz supera a la mayoría de estas auténticas comunidades precedentes, en cuanto que intenta ser, al pie de la letra, una comunidad de personas absolutamente iguales. En los primeros decenios de su existencia, aproximadamente entre 1910 y 1930, esta tendencia presentaba a veces rasgos incluso grotescos. Por ejemplo, ni siquiera la ropa interior y la de trabajo podían ser personales, sino que cada semana se lavaba en lavanderías comunitarias y se volvía a distribuir.

Desde los días de su planificación hasta el momento actual, tanto los fundadores y los miembros de los kibbutzim como sus amigos, propagandistas y defensores del mundo exterior, han considerado, sin la más mínima duda, que estos establecimientos son el primer gran experimento para someter a comprobación práctica el socialismo. Se puede ya citar medio siglo de literatura socialista, desde los tiempos de Karl Marx, que propugna una implantación del socialismo en condiciones mucho más favorables que las vigentes en la Unión Soviética, por ejemplo, aunque, al menos hasta hace poco, los kibbutzim profesaban una declarada simpatía, ilusión y admiración al experimento socialista de Rusia.

Los kibbutzim se sirven hoy en numerosos aspectos de los medios de la técnica moderna. Modernizan los procesos, importan maquinaria agrícola. Pero está fuera de toda duda que una forma social,

tal como la que se encarna en el kibbutz, jamás hubiera conseguido inventar y desarrollar estos medios. En otros términos: la pura comunidad socialista y sobre todo los kibbutzim, insertos en un medio ambiente especialmente difícil, sólo pueden existir y funcionar porque pueden utilizar los resultados logrados y conquistas de otras sociedades individualistas.

¿Forma social del futuro?

La pretensión que los kibbutzim comparten con los Estados comunistas, de ofrecer, aunque a pequeña escala, una forma de sociedad superior y, sobre todo, de constituir la forma social del futuro, despierta nuestro escepticismo ya en primera línea porque, en virtud de las investigaciones que hemos mencionado en este libro, resulta muy problemático que una comunidad de iguales hubiera podido alcanzar —sin las conquistas técnicas de las comunidades individualistas— el nivel a que ahora está acostumbrada. Es preciso insistir también en el hecho de que, contrariamente al kibbutz, la Unión Soviética está muy lejos de ser la estampa de una sociedad igualitaria. Es menos asombroso comprobar con qué facilidad los propagandistas del ideal de los kibbutzim pasan por alto el hecho de que en algunos campos —por ejemplo el de la enseñanza— el igualitarismo del kibbutz tiene mucho mayor parecido con el sistema de los Estados Unidos que con cualquier institución soviética, país donde la desigual recompensa del trabajo es uno de los medios preferidos del sistema.

Es decir, los idealistas del movimiento de los kibbutzim no pueden aducir los logros soviéticos como prueba adicional de la capacidad de rendimiento de su propio sistema, porque, prescindiendo del hecho de que los soviéticos importan muchos artículos del mundo libre, sus conquistas se han conseguido en un clima de acentuada desigualdad. Y a la inversa, el apologeta de la Unión Soviética tampoco puede aludir fácilmente a los kibbutzim —y desde luego, no lo hará— para presentar como reflejado en su superficial armonía aquel estadio final estable hacia el que se mueve la sociedad soviética. En la actual Unión Soviética no hay una sola tendencia, una meta, una actitud axiomática vinculante de la que pueda surgir algo parecido a los asentamientos comunitarios de Israel, que con tanto celo vigilan la igualdad.

El soñador utópico, el igualitarista, el socialista de escritorio occidental, no puede, pues, si quiere atenerse a los hechos, construir sobre la base de la realidad social de Rusia o de los kibbutzim, un modelo del que pueda deducirse con gozosa esperanza el futuro del socialismo.

Son muy escasas las comunidades humanas que cuenten con tan pocos miembros y vivan en condiciones tan simples que no se dé en ellas o apenas sea visible una estructura política, una autoridad normalmente reconocida o delegada. En general, las sociedades se enfrentan con tareas que exigen incondicionalmente una distribución del trabajo y por tanto una capacidad de decisión, un ejercicio del poder. Hay que entablar negociaciones y cerrar contratos con las aldeas o tribus vecinas, con los comerciantes extranjeros, etc., y la colectividad completa, por ejemplo la de todos los hombres aptos para el trabajo, no puede ejercer de modo constante, algo así como en asamblea plenaria permanente, estas funciones. De alguna manera alguien tiene que proyectar y planificar la próxima cacería, la expedición de pesca, la próxima guerra contra las tribus vecinas, y vigilar para que se cumplan las disposiciones tomadas.

En los peldaños más simples de la organización social resulta muchas veces difícil determinar si esta función dirigente recae sobre los que supieron evitar a tiempo la presión ejercida por el cargo o si se alzan con ella las personas dotadas de especial agresividad y ambición, o singularmente preocupadas por el bienestar del grupo. Muchos de los informes de los etnólogos permiten sospechar que ambos procesos siguen un curso simultáneo. No se excluyen entre sí. La reciente historia de los Estados democráticos presenta ejemplos de candidatos a la jefatura del Estado que han sabido dar la impresión de no estar interesados por el cargo, subrayando en público sus aspectos ingratos, pero al mismo tiempo han ido dando los pasos precisos para que sus amigos preparen y lancen su candidatura.

Cuanto más pequeña y más reducida es una comunidad, cuanto menos tiene o necesita una distribución del trabajo, tanto más igualitaria es la situación básica de sus miembros. Al parecer, se da en todas partes, y casi con total independencia de las peculiaridades de la cultura correspondiente, un resentimiento, profundamente enraizado, una desconfianza frente a los que alguna vez han teni-

do que ejercer la autoridad. Con bastante repugnancia, ya sólo por el hecho de que el poder o competencia que ejercen es sólo delegada, se reúnen los miembros de una aldea o de una tribu primitiva en torno a un jefe, pero haciéndole saber claramente ya en el momento mismo de la investidura, en virtud de unos ritos especialmente desagradables, cuán poco aprecio se siente hacia el detentador de la autoridad. Además, se le somete a una especie de constante vigilancia y marcada desconfianza, para comprobar si realmente sirve a los intereses de la comunidad o a los suyos particulares. Comparando las descripciones de los etnógrafos de los pueblos primitivos sobre la ingrata función del dirigente y sobre la tendencia, fácilmente comprensible, de muchos miembros por rehuir esta función, con los informes sobre los kibbutzim, se descubre una sorprendente similitud del problema.

El problema de autoridad en el kibbutz

A propósito del experimento de los kibbutzim, algunos sociólogos americanos de indiscutible talento han escrito que, en el decurso de aproximadamente treinta años, la evolución de los kibbutzim ha entrado en un callejón sin salida. Estos kibbutzim, fundados hace ya varios decenios siguiendo el espíritu de un igualitarismo abstracto entendido al pie de la letra, no han podido sustraerse, desde la fundación del Estado de Israel, al impacto de lo moderno, de la comercialización y la industrialización. Las tareas de los kibbutzim se han multiplicado y diversificado. Necesitan especialistas, representantes, jefes para los diferentes ámbitos de la vida y del trabajo. No se ha extinguido la envidia de todos contra todos, que era cabalmente lo que se pretendía desterrar mediante una igualdad obligatoria. Hace su aparición en la elección de personas investidas de autoridad, vigila ya de antemano con envidiosa desconfianza y se irrita ante cualquier visible ejercicio de la autoridad. Los elegidos lo saben y perciben demasiado bien. Y al cabo de unos pocos años, la comunidad se encuentra envuelta en una crisis, porque surge lo que un autor ha denominado como actitud de rechazo (*refusal pattern*): en las elecciones para los cargos necesarios, todos procuran rehuir la nominación y la aceptación de puestos responsables.

Si una comunidad recompensa bien, o de una manera privilegiada, a los elegidos para altas funciones, el elector no tiene que preguntarse mucho tiempo si el detentador del cargo ha aceptado su puesto porque quiere abusar de él en perjuicio de la comunidad. Pero si, en atención a la «sana» (envidiosa) sensibilidad del pueblo, los legisladores han preferido no ofrecer la adecuada recompensa a los altos funcionarios, la envidia democrática toma otra dirección. Se pregunta: «Si este hombre gana lo mismo en el comercio, en su vida normal, ¿por qué quiere gobernar? ¿En qué se distingue de nosotros, los comunes mortales? ¿Le anima acaso una peligrosa ambición? ¿Busca ese puesto dirigente para conseguir ganancias económicas ilegales?» A esta actitud se deben las limitaciones, realmente grotescas, que el Congreso pide e impone a los funcionarios dirigentes de los Estados Unidos (pero que no se aplican a los congresistas).

De todas formas, en una sociedad estructurada en diversas capas económicas y salariales, existen varios caminos para hallar un compromiso, es decir, para hacer que los cargos oficiales tengan un atractivo financiero que justifique, legitime y haga razonable la presentación de candidaturas sin excitar en demasía la envidia de los electores. Pero si una comunidad como la de los kibbuzim rechaza ya de entrada y de forma absoluta las recompensas salariales de sus miembros y, más aún, ni siquiera las conoce, es decir, si en el sentido de Karl Marx, pide que cada uno rinda según su capacidad y sólo da a cada uno lo que necesita para llevar una existencia de igual entre iguales, entonces se presenta en todo su rigor el dilema de los igualitarios. Si uno acepta una función dirigente en el kibbuz, dispone de menos tiempo para su familia, para sus actividades preferidas, y más aún, a veces se verá precisado a utilizar sus escasos medios para poder desempeñar sus tareas. Y por todo esto no sólo no recibe nada a cambio, sino que además tiene que vigilar con más cuidado que los demás miembros de la comunidad su propio género de vida, evitando con todo rigor servirse de los medios colectivos de una manera que los otros no puedan.² Con el correr del tiempo, disminuye drásticamente el número de personas de la

² I. Vallier, «Structural Differentiation, Production Imperatives and Communal Norms. The Kibbutz in Crisis», en *Social Forces*, t. 40, 1962, pp. 233-242.

comunidad dispuestas a aceptar una función dirigente, hasta que, al final, los miembros del kibbuz advierten con la mayor insatisfacción que los cargos recaen siempre sobre unas mismas personas. Y esto provoca, a justo título, resentimiento. La envidia se ha creado su propio círculo vicioso. Cuanto más se nota su presencia en el control de los dirigentes, tanto más ocasión da para que se produzcan conflictos entre dirigentes y dirigidos. Los analizadores de la sociedad de los kibbuzim no ven solución ninguna para esta crisis autogenerada.

Es evidente la aplicación a extraer para las sociedades mayores. En definitiva, el kibbuz es el modelo de una democracia pura. Si las democracias actuales evolucionan hacia estadios en los que los investidos de cargos oficiales, ya por principio, y no porque se les pueda acusar de abusos concretos, sino simplemente por el hecho de que ejercen la autoridad, puedan ser atacados sin descanso por una opinión pública maliciosa, lo que estos resentidos vigilantes de la democracia están consiguiendo es que se presente para estos cargos un círculo cada vez más reducido de gentes de piel endurecida, que serán cada vez menos sensibles al clamor de la opinión pública.

Los motivos de los fundadores

Existen numerosos ejemplos que confirman el dato social de que una comunidad que persigue apasionadamente un objetivo común puede consentir que se den notables diferencias entre sus miembros que no sólo no estorban, sino que actúan como acicate y fomentan las energías de esta sociedad. El peligroso y difícil ambiente que los kibbuzim tenían que afrontar y superar, y la situación de pioneros, no hubieran permitido ni exigir ni conservar una absoluta igualdad, tal como lo demuestra la experiencia de otras colonizaciones y asentamientos humanos. Por consiguiente, es indiscutible que en el caso de estas comunidades israelitas a los factores reales tuvieron que añadirse otros meramente ideales, dictados por una determinada ideología. Tal como los especialistas en el movimiento de los kibbuzim han destacado, en su planificación intervinieron directamente esquemas y modelos tan increíbles como por ejemplo el movimiento de la Juventud alemana.

La pregunta ahora es: ¿Supieron los fundadores, los primeros miembros, y saben los adultos actuales de los kibbuzim, que su empresa es un intento por fundar una sociedad *libre de envidia*? Eligieron a ciencia y conciencia el ideal de la igualdad. Al menos en la literatura actual sobre los kibbuzim, se habla con mucha mayor frecuencia de la igualdad que de la justicia social. Esta justicia social fluiría de forma espontánea de una comunidad de personas realmente iguales y con iguales ganancias. Pero ¿se ha llegado a comprender que en el kibbuz se quería realizar el antiquísimo sueño de una sociedad en la que no hubiera ni envidiosos ni envidiados?

Acaso la pregunta pueda plantearse de otra manera: ¿Puede existir algún otro motivo para poner tanta insistencia en la igualdad? Según el material que hemos venido exponiendo en este libro, apenas puede admitirse ningún otro motivo. En efecto, lo único que se opone a la sociedad ideal, armónica y altruista, es esa gavilla de sentimientos e impulsos cuyo núcleo es la envidia. La pregunta es, pues: ¿Se ha conseguido crear en los kibbuzim, en el decurso de estos últimos cincuenta años, una atmósfera libre de envidias? ¿Educar una nueva generación, totalmente liberada de corruptores influjos y vivencias individualistas, una generación que haya aprendido a vivir sin resentimiento, sin envidia y, sobre todo, sin temor a ser envidiado?

Cualquier lectura de los estudios científicos sobre los kibbuzim escritos por declarados admiradores de este experimento, no por escépticos o adversarios, da una inequívoca respuesta a nuestra pregunta: no se ha eliminado ni resuelto el problema de la envidia. Incluso en una forma social que ha eliminado con mayor rigor que los conventos (pues en éstos hay siempre rangos y autoridades) el problema de la desigualdad, que lleva la nivelación hasta los detalles más insignificantes, quedan suficientes motivos para sentir irritación contra otro por un trabajo, un hobby, un logro o una minúscula posesión. Se ha producido, en cambio, una intensificación de la conducta de evitación de la envidia y del sentimiento de culpa social sobre desigualdades reales o supuestas de las que uno pudiera haberse hecho responsable.

Los niños de los kibbuzim

Si se recuerda la función del celo entre hermanos en el origen y fijación de la envidia, llama particularmente la atención el hecho de que Spiro hallara entre los padres del kibbuz en que él vivía muy pocos indicios de que hubieran llegado a comprender esta situación.³ Se conceden mimos, halagos, preferencias y muestras de cariño ilimitadas al último niño nacido en la familia, mientras que queda bruscamente destronado el hermano anterior. Spiro presenta la descripción de algunos casos de conducta entre padres e hijos por él observados. Le llamó la atención la amargura, los atormentadores celos del niño anterior, al que los padres no prestaban ninguna atención.

Nosotros no podemos compulsar si la cultura kibbuz en cuanto tal favorece una conducta paterna que fomente los celos entre hermanos. Pero cabe imaginar muy bien que una institución, por ejemplo, en la que incluso los niños más pequeños son educados lejos de sus padres y por gentes extrañas, como en un orfanato, debe crear en los padres sentimientos de culpabilidad particularmente acentuados que llevan, a su vez, en las horas de visita, a especiales y unilaterales muestras de predilección por el hijo más pequeño, porque se siente una más acentuada culpabilidad respecto de éste. Acaso algunas de las peculiaridades de los kibbuzim ejerzan —y esto no dejaría de tener su ironía— un influjo en la evolución del carácter y del sentimiento de los jóvenes, que los haga especialmente proclives a la envidia, es decir, que los incapacite para la forma social en que tienen que vivir.

El antiintelectualismo y la hostilidad vinculada a él contra la ejercitación artística son —por definición— una secuencia de la envidia. En casi todos los grupos destacan los individuos que se concentran a solas en una actividad espiritual porque tienen capacidad y talento para ello, o simplemente los que parecen tener ideas más profundas. Estas actividades no pueden colectivizarse o socializarse. Hay que encomendarlas al individuo, que las ejercita según su capacidad, gusto, suerte o capricho del azar. Así, pues, en una sociedad que declara que el valor supremo es el trabajo en común,

³ M. Spiro, *Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.) 1958, pp. 65, 398, 367-371, 453.

y sobre todo el trabajo físico, todo el que se dedica a ocupaciones espirituales provocará siempre irritación.

Spiro da en sus libros sobre los kibbuzim —en los que, por otra parte, vivió hace ya bastante tiempo— numerosos ejemplos de anti-intelectualismo. Si estas comunidades no tuvieran como telón de fondo la cultura y la tradición judías, en las que se concede elevada estima a la sabiduría, la lectura y las ocupaciones espirituales, la sensación de los miembros del kibbuz particularmente inclinados a tareas mentales o espirituales sería aún más difícil. Pero incluso en las ocupaciones espirituales permitidas por la colectividad, por ejemplo durante el tiempo libre, late un oscuro sentimiento de culpabilidad. Un joven declaró a Spiro que no podría más tarde seguir su inclinación y componer poesías, porque tenía que pensar en su camarada, que sólo tenía capacidad para los duros trabajos manuales y que, de niño, se había sentado con él en el retrete (así, literalmente). Se sentía culpable (por lo demás, del mismo modo que Paul Tournier, el médico de Ginebra y algunos de sus conocidos, de los que ya hemos hablado en el capítulo VI). Este sentimiento de culpabilidad en los más dotados, en los capacitados para actividades mentales, en los que pueden desarrollar un trabajo comparativamente más agradable, no es otra cosa sino la idea de la envidia que se sospecha tiene el otro ante la situación particular de que uno disfruta.

Si hacemos desfilar ante nuestros ojos el omnipresente control social que ejercen los miembros de los kibbuzim a través de la envidia y vemos cuánta repulsa, burla, resentimiento y sospecha puede esperar todo aquel que parece ser, incluso en grado mínimo, algo más ocurrente, creador, dotado, interesado o ingenioso que los demás, una cosa aparece clara: en la cultura kibbuz, en este prototipo de la sociedad socialista, en este «indicador de la dirección del futuro de la humanidad», vuelven a repetirse algunos de los aspectos que ya hemos visto en las comunidades de los pueblos primitivos. Como en un laboratorio, se advierte la gran presión que el igualitarismo, el miedo a la envidia de todos, ejerce sobre los potenciales inventores, descubridores e innovadores. El ideal de la igualdad absoluta, la evitación de toda autoridad y superioridad y de toda ventaja económica, y la preocupación por mantener en pie este sistema de

igualdad ya instalado, no puede consentir que un individuo lleve a cabo innovaciones imprevistas, porque —de acuerdo con la definición— ya no sería un igual, incluso en el caso de que pusiera inmediatamente a disposición de la comunidad, sin medro propio, su invención.

El problema no consiste tanto en que la comunidad del kibbuz rechace de hecho una innovación, sino más bien en el miedo, enraizado en cada uno de los miembros desde su infancia, de que, por los motivos que fueren, deje de ser igual, pueda demostrar una superioridad cualquiera en cualquier campo, pueda destacar por cualquier causa. Spiro, que ha investigado los kibbuzim con la mayor simpatía, describe las inhibiciones que sufren los niños nacidos y educados en un kibbuz. Recientemente han surgido también dificultades en virtud del conflicto entre los kibbuzim que rechazan la propiedad personal y el derecho hereditario del Estado de Israel. Presenta asimismo algunos problemas la cuestión de los trabajadores asalariados de que se sirven muchos kibbuzim.

El pecado de estar solo

Es difícil traducir al alemán la palabra inglesa *privacy*. *I want my privacy* significa algo así como: por favor, déjenme solo. No molesten. O, con mayor exactitud: quiero disfrutar de mi esfera privada, de mi vida íntima sin el estorbo de intrusos indeseables.

Las diferentes culturas admiten y reconocen esta esfera privada de la vida en medidas muy desiguales. Pero, desde luego, la evolución no marcha en línea recta desde un primitivo estadio sin esfera privada hasta las civilizaciones altamente evolucionadas en las que quede garantizada esta *privacy*, esta intimidad.

Es muy significativo el hecho de que surja la indignada envidia, la desconfianza de los ciudadanos siempre que uno de ellos pretende hacer uso de su derecho a estar solo, y esto incluso en las culturas que permiten y garantizan jurídicamente desde hace mucho tiempo esta esfera privada. Quien se aparta, quien corre las cortinas, quien permanece largo tiempo lejos de ajenas observaciones, es siempre en potencia un hereje, un soberbio, un conjurado. No tiene nada de extraño que, por ejemplo en Nueva Inglaterra, los puritanos distin-

guieran con su más profunda desconfianza a las gentes que daban valor a su intimidad, a su *privacy*. Debe verse aquí no un prejuicio total o al menos parcialmente religioso, sino sólo un estadio paleodemocrático frente a las personas que viven «privadamente», sobre todo en las fronteras de Occidente, donde pudo tener graves consecuencias que alguien trazara un seto o un vallado en torno a su casa.

Aunque la cultura anglosajona manifiesta gran aprecio y respeto por la *privacy*, tal como el mismo concepto indica, no por eso han dejado de desarrollarse los resentimientos, a partir del igualitarismo de la comunidad americana. Si se convive durante cierto tiempo con los norteamericanos actuales podrá advertirse el gran temor que muchos de ellos sienten ante una excesiva *privacy* respecto de sus conciudadanos. En cualquier tipo de asuntos, se tiene empeño en demostrar que uno no tiene nada que esconder. Viajando en automóvil por la noche a través de un barrio típico de la clase media de una ciudad, pueden verse a través de las innumerables ventanas con cortinas descorridas a las familias en sus comedores o salas de estar, como en una pecera. Con pocas excepciones, los americanos actuales siguen, todavía hoy, sintiendo cierto temor a rodear sus casas de vallas o setos. Y, de construirlos, no ofrecen protección contra miradas ajenas. En algunas comunidades están incluso expresamente prohibidos.

Donde más claramente se muestra este temor, nacido de razones igualitarias, a reclamar para sí esta evidente y necesaria *privacy*, es entre los profesionales que más interés sienten hoy en América por el igualitarismo: entre los profesores de colegios superiores. Ninguno de ellos negará que el trabajo intelectual, y sobre todo la ininterrumpida producción escrita, hoy más que nunca exigida en los Estados Unidos, se desarrolla mucho mejor cuando uno puede sentarse tranquilamente, sin estorbos y sin ser observado por otros, ante su escritorio. Pero uno de los signos que con mayor seguridad permiten reconocer que uno se encuentra en un campus americano es el poder ver en cualquier edificio a los maestros y profesores sentados ante sus mesas y con las puertas de la habitación abiertas de par en par. Si ocurre, por ejemplo, que hay verdadera urgencia por poner fin a un trabajo y se decide uno, con dolor de corazón, a cerrar la puerta, surgen graves remordimientos de conciencia: y así se hace

saber a los colegas y estudiantes, pidiendo disculpas y aduciendo justificaciones, con un papel colgado a la puerta.

Muy raras veces puede ocurrir que el jefe de sección de un Instituto científico, preocupado por la explotación a que pueden verse sometidos sus colaboradores de parte de estudiantes o colegas ansiosos de charla, recomiende una política de puertas cerradas. Pero casi nadie se atreve a hacerlo. Más aún, a sus espaldas surge inmediatamente la pregunta de si en realidad no está acaso deseando lo contrario.

Para valorar en su justa medida toda la significación de esta costumbre, es preciso saber que en los Estados Unidos en casi todos los colegios superiores, en todas las facultades y especialidades, incluidas las de filosofía, se da por supuesto que los profesores están diariamente de las 9 de la mañana a las 5 de la tarde en su cuarto, incluso en el caso de que aquel día no tengan que dar ninguna lección. La presión de las puertas abiertas se extiende, por tanto, a una muy elevada proporción del tiempo dedicado al trabajo intelectual.

Si quiere ahora uno investigar, con todas las precauciones del caso, los motivos de esta fobia a la *privacy*, se advierte que se trata del temor, hondamente enraizado, a ser diferente, a pasar por orgulloso, cerrado, asocial o hasta incluso dotado de especial capacidad productiva. En una palabra, el temor a provocar la envidia de cualquiera que no tenga esa misma autodisciplina para el trabajo y se sienta feliz ante cualquier interrupción.

Esta observación de la vida cotidiana norteamericana arroja, por una parte, luz sobre otros complejos motivos de la democracia y de la sociedad de Norteamérica, pero de todas formas debe situársela en un más amplio marco de filosofía y culturas comparadas.

Martin Buber y el kibbuz

Para empezar, una aparente paradoja: la terrible descripción del colectivismo final, tal como la presenta George Orwell en *1984*, muestra que hasta la más mínima huella de *privacy*, del deseo de estar solo, queda prohibida por el Estado y castigada como grave delito. Por otro lado, se encuentran en la obra de un filósofo tan

idealista como Martin Buber⁴ afirmaciones que abogan por la supe-
ración, la eliminación de la esfera privada, aunque, desde luego, en
virtud de un acto de renuncia libre. Hace veinte años, cuando el
experimento de los kibbuzim de Palestina todavía no había alcan-
zado una generación y se le podía considerar como el núcleo diná-
mico de la configuración de la sociedad futura, escribió Buber una
frase a propósito de estas comunidades aldeanas comunitarias que
resulta mucho más comprensible a la luz de las antes mencionadas
observaciones sobre la vida diaria norteamericana. El auténtico pro-
blema para la existencia de los kibbuzim no es, según Martin Buber,
ni la relación de cada uno de sus miembros con la Idea, ni su rela-
ción con la comunidad o con el trabajo, sino las relaciones de los
miembros entre sí. Con esta frase Buber no se refiere a cosas tan
sencillas como podría ser la pérdida de intimidad al pasar de un
kibbuz pequeño a otro mayor:

«Pienso en algo que no tiene nada que ver con la magnitud de la
comunidad. Tampoco tiene nada que ver con la intimidad... El pro-
blema es más bien el de ser, el de mantenerse abierto. Una auténtica
comunidad no puede componerse de personas que simplemente
están siempre juntas, sino de personas que, precisamente porque son
camaradas, tienen libre acceso mutuo y están siempre los unos a
disposición de los otros. Una auténtica comunidad es aquella que
en cualquier punto de su existencia posee, al menos potencialmente,
el carácter total de comunidad.»

Si se comparan estas afirmaciones con la praxis de los kibbu-
zim, con sus iniciales esfuerzos por impedir toda existencia priva-
da, se advierte mejor la profunda y comprensible intención de
Buber: esta comunidad de iguales, en la que nadie debe envidiar a
nadie, no queda garantizada sólo por la ausencia de propiedad
privada, sino que necesita también la posesión interhumana (aun-
que *no* sexual, en contra de lo que Platón, por ejemplo, había imagi-
nado) del uno por el otro. Todos deben tener siempre tiempo para
todos. El que codicia su tiempo, sus horas libres, su privacidad, se
autoexcluye.

⁴ M. Buber, *Paths in Utopia*, citado según Beacon Press Paperback, Boston 1958,
p. 144ss.

Vemos, pues, que al final del estado ideal igualitario, cuando han
sido colectivizados desde tiempo atrás todos los posibles bienes
comunitarios, queda siempre todavía algo que puede suministrar
motivos de envidia y, por consiguiente, puede suponer una amena-
za para la comunidad: el simple estar *ahí*, la simple existencia es-
pacio-temporal del individuo en cuanto persona privada basta para
provocar irritación. Pero también se da el caso contrario: en estos
grupos puede haber un individuo concreto que goza de particulares
atractivos, de mayor prestigio, cuyos consejos, ayuda y compañía
se buscan de modo particular. Estos individuos pueden provocar
la envidia de aquellas otras personas a quienes nadie busca para
nada.

Factor decisivo para la utopía de una sociedad igualitaria y libre
de envidias es la petición de Buber de que cada uno debe estar siem-
pre a disposición de los demás. Esto presupone una sociedad en la
que no existe autoridad de ninguna clase. Una de las características
de las personas investidas de autoridad es que no pueden conceder
audiencia a todo el mundo, es decir, que tienen que seleccionar las
visitas. Toda jerarquía, e incluso cualquier sección de trabajo que
tenga un buen funcionamiento, presupone que cada individuo
pueda contar con su tiempo, más aún, que se sienta codicioso de su
tiempo. Justamente en este campo es donde han surgido las más
grandes dificultades de la vida de los kibbuzim.

En principio, uno de los rasgos más atrayentes de una persona
es saber recibir con gesto amable y amistoso a cualquiera que se
acerque a ella. Pero es fácil comprender que resulta literalmente
imposible que un párroco, un psicoterapeuta, un médico, un aboga-
do o un jefe pueda recibir en cualquier momento a cualquier perso-
na. La socialización del tiempo de cada individuo, que propugnan
algunas utopías, es un contrasentido. El hecho de que sea ésta una
de las exigencias constantes de las personas que buscan la «verdade-
ra» sociedad, es decir, la forma de convivencia al pie de la letra priva-
da de toda propiedad, muestra cuán vano es este deseo.

Los celos de grupo

Así, pues, el problema de la envidia aparece con singular relieve en el destino del hombre que quiere estar a solas consigo mismo, que busca la soledad porque desearía pensar y tal vez inventar algo nuevo. El individuo que siente el anhelo de estar solo y que mantiene y goza durante un momento su soledad, ofende ya por eso mismo a los otros, excita la envidia de la colectividad. Aquellos que no han conseguido la soledad personal se irritan ante la fuga del control social coronada por el éxito que lleva a cabo aquel que acierta a estar a solas consigo. El máximo poder del grupo sobre el individuo radica justamente en la circunstancia de que, hablando en general, el individuo no puede vivir sin la aprobación y el reconocimiento de un grupo. Esta sed de *status* en uno o varios grupos primarios es ya en sí misma la palanca básica del control social.

El solitario se convierte, pues, en blanco de la envidia de los que no pueden disfrutar de la libertad que aquel se toma frente a la sociedad. A esto se añade la acuciante curiosidad, la envidia por lo que este solitario pueda hacer con su soledad: ¿Estará inventando o imaginando algo que le ponga por encima de los demás? ¿Podrá dar forma acabada y perfecta a su poesía, a su libro, a su trabajo manual? Así pues, el que reclama para sí su tiempo personal o, para decirlo con más exactitud, un poquito del limitado tiempo de su vida, para realizar sus propios proyectos, excluyendo de él a los demás, ofende en un sentido literalmente existencial a los demás envidiosos, porque se crea la propiedad más primordial, la vivencia individual de su propio tiempo de vida, algo que hacía mucho tiempo no podía hacer en toda su plenitud, porque no se atrevía a apartarse de la presencia de los demás.

En el fondo, la persona que prefiere su propia compañía a la de los demás ha sido en todo tiempo un escándalo.

La liberación de la envidia, tarea de cada persona, no de la sociedad

De acuerdo con todo cuanto hemos venido exponiendo, no cabe pensar que una eliminación de todas las diferencias visibles —aunque fuera posible en la práctica— pueda solucionar el problema de

la envidia. Quedan numerosas diferencias imaginadas (que ya hoy día desempeñan un gran papel), muchas minúsculas diferencias, muchos distintos rendimientos y realizaciones (aunque no se quiera cobrar por ello) y otras cosas semejantes.

¿Es posible modificar a las personas concretas de tal modo que sean menos proclives a la envidia? Para lograr esto, habría que comenzar por conseguir que los niños crecieran sin la vivencia de los celos entre hermanos. Pero habría que eliminar además la confluencia padre-madre. La educación del niño debería correr a cargo de una persona adulta neutral. Aun así, es dudoso que al final del periodo educativo tuviéramos ya una persona libre de celos e incapaz de envidia, porque en algún momento se produciría la separación respecto de la persona que se ha encargado de alimentar y educar al niño, pues esta persona tendrá que dedicar su atención a un nuevo niño. Como quiera que se considere esta tarea, los datos biológicos fundamentales de nuestra existencia hacen muy improbable la posibilidad de conseguir una personalidad totalmente liberada de envidia.

En consecuencia, sólo es posible conseguir una solución parcial del problema de la envidia en el niño y el joven durante el periodo de madurez, es decir, cuando comienza a insertarse en el mundo de los mayores, en su cultura y su ética. En este punto, son numerosas las personas del medio ambiente del joven que —para bien y para mal— pueden ejercer una influencia casi tan importante como el sistema total de valores de la cultura correspondiente. De vez en cuando algunas autobiografías nos informan de cómo y cuándo una persona se vio liberada de la envidia. Helena Morley, pseudónimo de Senhora Augusto Mario Caldeira Brant, esposa de un importante hombre de Río de Janeiro, publicó en 1942, al principio para un círculo privado, su diario personal, que llamó la atención de George Bernanos, entonces residente en Brasil. A propósito de su infancia, dice esta autora:

«Cuando era pequeña, sufría mucho a causa de la envidia. En este punto, debo dar las gracias a mi abuela. Ella me ayudó a liberarme de la envidia... Soy la chica más pobre de mi grupo. Veo las diferencias entre mi vida y la de las demás, pero no las envidio.»⁵

⁵ *The Diary of Helena Morley*, trad. de E. Bishop, Nueva York 1957, p. 117.

El año 1957, cuando contaba 40 años de edad, describió Albert Camus detalladamente en el prólogo de una reedición de su anterior ensayo (*L'envers et l'endroit*) cómo se vio libre de los sentimientos de envidia y resentimiento, aunque las anteriores circunstancias de su vida, en un medio ambiente obrero, eran las menos adecuadas para lograr esta victoria: pero el hecho es que la pobreza no es la causa de la envidia. Camus condena las doctrinas y los movimientos que recurren a la envidia como instrumento.

No debe entenderse erróneamente la anterior interpretación de la literatura sobre los kibbutzim en el sentido de que nadie pueda sentirse feliz en estos establecimientos o no pueda desarrollar su personalidad. El mismo Spiro, cuando volvió a visitar el kibbutz al cabo de diez años, encontró, con gran sorpresa de su parte, a tres adultos que de jóvenes le habían manifestado su desengaño sobre la vida en los kibbutzim y que ahora, en cambio, se habían adaptado por completo a ella. No se puede saber, por supuesto, hasta qué punto estas modificaciones son debidas a lealtad por una forma social desusada o a resignada obstinación, que no está dispuesta a permitir que un forastero conozca las propias dudas. Pero sí hay que destacar la libertad de elección: todo el que quiera puede abandonar el kibbutz, aunque esto supone para algunos cierto sacrificio material, porque han invertido en él toda su fuerza laboral y, en caso necesario, la comunidad se cuidaría de él por el resto de sus días.

Dentro del campo de nuestra investigación hay otro factor interesante en los kibbutzim.⁶ No hemos encontrado indicios de que esta cultura de la máxima igualdad sea más natural, más espontánea y ni siquiera más reguladora que una sociedad más abierta. Cada uno de sus miembros ejerce una presión renovada sobre el sistema en orden a conseguir una sociedad «más normal» comparada con el mundo exterior. El igualitarismo externo de los fundadores ha cedido en todas partes y se han tenido que hacer concesiones a las exi-

⁶ H. Darin-Drabkin (*The Other Society*, Londres 1962) describe las formas de vida y los problemas actuales de los kibbutzim detalladamente y con gran simpatía hacia este modelo de sociedad socialista. Pero, aun así se ve obligado a mencionar varias veces los conflictos que surgen entre el individualismo natural del ser humano y las exigencias de igualdad de la colectividad basadas en motivaciones teóricas: pp 152-157, 215.

gencias de diferenciaciones, de propiedad privada y de configuración del tiempo libre. Una y otra vez se producen enfrentamientos y luchas entre los que quisieran alejarse todavía más del ideal original y los que quieren mantenerse fieles a la tradición, acentuando aún más el freno del igualitarismo.

Propiedad privada

Algunos críticos de la propiedad privada exponen la evolución del proceso histórico de tal modo que dan a entender que este concepto de propiedad ha surgido después del estadio tribal. Pero la psicología animal comparada y la fisiología del comportamiento les debería haber enseñado algo. De todas formas, tienen también a su disposición las observaciones hechas a propósito de los kibbutzim, que sugieren la conclusión de que el estadio de falta o ausencia de propiedad personal es en calidad muy artificial y que, en términos generales, sólo se consigue en la mayoría de los casos en virtud de una ideología abstracta de los individuos y de las familias concretas. Y no basta con imbuir al adulto de esta ideología.

En los kibbutzim predomina la propiedad común, en algunas de sus aldeas con tal rigor que se rozan ya los linderos de lo prácticamente admisible. El ya mencionado antropólogo norteamericano M. Spiro,⁷ que vivió durante un año en uno de estos kibbutzim con fines de investigación, hizo la observación de que los niños pequeños, crecidos en un ambiente social totalmente igualitario, que no permite a sus padres la más mínima propiedad privada, cuando juegan entre sí en las casas comunitarias (ya que los niños no son educados en el seno de su familia) declaran con la mayor naturalidad del mundo y de forma espontánea que son suyas cosas tales como juguetes, pañuelos, etc., aunque ni siquiera en este estadio infantil tienen la propiedad de estos objetos. Se pelean por el mío y el tuyo exactamente igual que los niños de las sociedades capitalistas orientadas hacia la propiedad privada. Estos niños demuestran también tener envidia. Y saben perfectamente lo que dicen cuando afirman: «Esto es mío.» Hasta la adolescencia, y de manera muy acusada entre los

⁷ M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, cit., pp. 367-376.

adultos que han nacido en el kibbuz, no llega a imponerse la ideología oficial, y es entonces cuando, si se les pregunta, niegan todo valor y toda justificación a la propiedad privada.

Los datos de que disponemos respecto del concepto de propiedad privada entre los niños de diversas tribus primitivas son muy similares. Muchas de ellas reconocen una propiedad privada a favor del niño pequeño, que en lo referente a la fidelidad a los principios desborda con mucho lo que los padres de Europa Occidental o de Estados Unidos consideran hoy como adecuado.

Si se retienen estas observaciones, junto con los resultados de la investigación del comportamiento obtenidos en diversas clases de animales, se impone por fuerza la conclusión de que en el concepto de propiedad privada, con toda su infraestructura de sentimientos, nos hallamos ante un fenómeno primario, natural y hondamente enraizado, que no ha sido creado por la sociedad ni se ha ganado poco a poco el apoyo de ella. Cabe, por consiguiente, pensar que la esperanza de que en el decurso de unas pocas generaciones, y en virtud de la abolición de la propiedad privada, llegue a configurarse un nuevo tipo de hombre que no muestre ya ninguna de las peculiaridades y los impulsos que tanto contrarían a los críticos de la sociedad del lucro, es engañosa.

Los rusos son hoy día tan ávidos de propiedad privada y tan ingeniosos para conseguirla como en cualquiera otra época de su historia anterior; por lo demás, debe concederse que la Unión Soviética nunca ha emprendido en serio la tarea de abolir la propiedad privada y que en algunos campos, por ejemplo en el relativo a los impuestos progresivos, hace incluso mucho menos que los Estados Unidos. Más importante aún es el ejemplo de los kibbuzim, en los que ni siquiera un medio ambiente que en realidad se aparta enormemente de cualquier característica de la propiedad privada, ha conseguido que los niños crezcan alejados de la idea de posesiones personales. Es preciso que la colectividad y sus órganos educativos la destierren más tarde de sus mentes.

En consecuencia, la pura sociedad socialista no puede ser nunca una institución que crece y se desarrolla por sí misma, de forma espontánea. La renuncia a la propiedad privada es una lucha que cada nueva generación debe librar y tratar de inculcar una y otra

vez. Es muy discutible que esta sociedad puede ser muy sana y capaz de rendimiento, salvo en el caso de asentamientos humanos muy reducidos. Es muy posible que el resultado fuera una sociedad que creara entre sus miembros, en cada generación, una masa normal de resentimiento. Se crean ya bastantes tensiones, como el psicoanálisis señala, por el simple hecho de que la sociedad quiera asumir bajo su control los impulsos sexuales primarios durante el periodo de formación de la persona, durante la socialización del niño y del joven. Si el impulso a la propiedad es también uno de los deseos naturales, primarios y universales del hombre, una forma social que equipa al superego con tablas de preceptos prohibitivos contra la propiedad privada podría ser sumamente desagradable para los individuos particulares.

Es muy significativo el hecho de que en el decurso de sus estudios de psicología profunda y psicología del comportamiento de la personalidad Spiro haya descubierto entre los miembros que han vivido desde su nacimiento en el kibbuz numerosos indicios de ambivalencia de sentimientos, de resentimiento y de amargura respecto de la colectividad. Es casi seguro que hoy se hacen en algunos kibbuzim concesiones al deseo de propiedad privada y de tiempo individual que los fundadores hubieran tachado de herejía suprema. A esto se añade el hecho de que el movimiento de los kibbuzim, que sigue siendo a pesar de todo el único gran experimento «utópico» que ha tomado en serio la eliminación de la propiedad privada, comienza a todas luces a estancarse y que, aunque no sea más que en razón de la escasa población que participa en él, no se le puede considerar como núcleo o modelo de una nueva época.

Alquiler en vez de propiedad

En el año 1959, cuando ya la Unión Soviética se había transformado claramente en una sociedad de consumo asentada en la propiedad privada, todavía uno de los jóvenes funcionarios del sistema a quien Kruschev concedía especiales atenciones dentro del aparato del poder, el dirigente de los komsomols Semitschastni, afirmaba en el XXI Congreso del Partido que deberían extirparse de la Unión Soviética «las manifestaciones de egoísmo, de individualismo y otras reli-

quias de la psicología y de la moral de los propietarios privados». Para ello, ofrecía la siguiente receta:

«Decimos al niño desde el primer día: éste es tu juguete, éste es tu libro, ésta es tu bicicleta. Cuando este niño sea mayor dirá: éste es mi auto, ésta es mi casa de campo, ésta es mi moto. Sería más correcto introducir cada vez más en la praxis de la vivencia socialista comunitaria la magnífica palabra: 'nuestro'. Se trata de un gran problema. Tomemos como ejemplo los establecimientos de alquiler. ¿Por qué no instalar por doquier estos establecimientos, en los que el interesado puede, con poco gasto, alquilar, por el tiempo que lo necesita, una bicicleta, un auto, una moto, una lancha motora o cosas similares?»

Considerada desde el telón de fondo de nuestra investigación, la propuesta de Semitschastni es muy instructiva. Este fanático adversario de la propiedad privada ha comprendido muy bien que el sentimiento de la propiedad privada se graba y asienta indeleblemente en el niño durante el proceso de formación de la personalidad. Pero lo que probablemente no sabía es que desde hacía algunos decenios se había emprendido ya con toda seriedad en algunos de los kibbuzim de Israel, y por idénticos motivos, la tentativa similar, aunque no demasiado coronada por el éxito, de instalar establecimientos de alquiler para los vestidos de los trabajadores, de suerte que nadie pudiera hablar de sus zapatos o de sus pantalones. Tampoco sabía que incluso los pueblos primitivos más sencillos, aún no «corrompidos por el capitalismo», reconocen y garantizan incluso a los niños más pequeños el derecho de propiedad sobre determinados objetos de su uso. Vista desde una perspectiva antropológica y de acuerdo con las etapas históricas de la evolución, la esfera y la propiedad privadas son uno de los datos absolutamente constitutivos de toda existencia social; la tentativa de excluirlas por decreto en la socialización de los individuos no aparece hasta una fecha relativamente tardía de la historia de la cultura y sólo después de haberse puesto en marcha manipulaciones de intencionalidad política.

No deja de tener plena ironía el hecho de que precisamente en los Estados Unidos, es decir, en un país tan capitalista y tan supuestamente materialista, esté gozando del gran favor del público el

método propuesto por Semitschastni: son cada vez más las cosas y objetos de uso diario, como relucientes automóviles, motoras, avionetas, máquinas de cortar césped, aparatos para oficinas de todo tipo, vestidos, cuadros, etc., etc., que las personas de las clases medias alquilan de forma normal, pues el alquiler de un objeto casi nuevo o en buen estado les parece mejor operación financiera y más práctica que la compra de uno nuevo.

Esta nueva actitud frente a la propiedad de objetos sólo es posible cuando los individuos particulares tienen plena confianza en su sistema económico, en el sentido de que saben que siempre habrá suficiente oferta de bienes de consumo en alquiler. Esta «economía comunitaria» surge, pues, de la confianza en una economía de mercado orientada al consumo y se perfila, en términos generales, como una nueva fase del sistema capitalista, no de un sistema socialista. El individuo concreto renuncia a una propiedad concreta permanente en esferas esenciales de uso diario, en favor de objetos alquilados, sólo porque no tiene razón alguna para temer que a una autoridad política se le ocurrirá la idea de limitar caprichosamente el acceso a la propiedad de tales bienes.

Los comportamientos humanos vinculados al concepto de propiedad, las características y los impulsos contra los que se dirigen las críticas puristas contra la propiedad en cuanto tal, no desaparecen en modo alguno sólo porque se elimine la propiedad privada en sentido estricto. Allí donde el individuo, en el seno de la gran familia, el clan o la comunidad aldeana, tiene pocas propiedades privadas, el conjunto de fenómenos intencionales y emocionales que aparecen en el límite entre propietario y no propietario se manifiestan simplemente en los límites entre miembro de la familia y persona extraña, o entre dos aldeas diferentes.

Se tiene muchas veces la impresión de que el orgullo de propiedad, la ambición de una pequeña colectividad es mayor y más irracional (nacionalista) que la de los individuos concretos. Los kibbuzim de Israel, que por regla general no permiten ningún tipo de propiedad privada entre sus miembros, no piensan de ninguna manera en unir o conjuntar su estructura de propiedad con la de los otros kibbuzim o con la del Estado de Israel. Y cuando alguno de sus miembros entra en posesión de una elevada suma, por ejemplo,

en concepto de indemnización, se le priva de ella y, al cabo de pocos años, no puede ya reclamarla si decide abandonar el kibbuz.

Nos resulta difícil aceptar en serio una crítica a la propiedad que afirma que el problema quedará resuelto en cuanto cada persona vea que ninguna otra, y ninguna familia, tiene propiedades. Que el poder de disposición pase a diez, veinte o treinta personas modifica en poco o en nada la significación de la propiedad para la existencia humana. Tanto en un caso como en otro se sabe inserto en un mundo en el que es preciso trazar fronteras entre el nuestro y el vuestro, en el que se piden cuentas sobre las transacciones, en el que existen delitos contra la propiedad, en el que cada grupo intenta siempre, incluso a costa de los demás grupos, aumentar sus propiedades.

¿Justicia distributiva?

El sentimiento primario de posesión, el impulso a delimitar una esfera de propiedad, se encuentra ya bajo la forma de instinto de exclusividad territorial en los peces, aves y diversos mamíferos. Hoy se admite que en estos hechos se está reflejando un proceso biológico básico. Es preciso mantener libre de rivales o parásitos (de la propia especie) un determinado espacio vital, para que la provisión de alimentos del medio ambiente inmediato baste para satisfacer las necesidades del morador de dicho territorio. Del mismo modo que algunos animales reaccionan enérgicamente cuando se trata de defender su ámbito vital, también algunos hombres avarientos pueden ir más allá de lo debido. Pero esto en nada cambia el hecho existencial de que habrá envidia y agresión mientras cada ser no pueda ocupar a su voluntad el espacio físico de otro ser. Y esto sólo sería posible en un mundo de espíritus donde acaso mil millones de individuos pueden instalarse en la cabeza de un alfiler. Mientras A reclame y necesite un espacio físico en el universo —ya se trate de una cueva, un pequeño campo, una pesquería, un puesto bien pagado o cualquiera otra cosa de este tipo— siempre habrá B, C, D, etc., que querrían estar justamente en el puesto que ocupa A. La solución que ofrecen a este problema el socialismo y otras teorías similares consiste en que una autoridad superior, es decir, la del Estado, y la de sus funcionarios, asignen a A, B, C, etc., sus lugares correspondientes

—por ejemplo, la vivienda— para impedir que surja la envidia de B y C contra A. Pero, como hemos venido viendo con detenimiento, esto no aporta modificaciones de comportamiento. Al contrario, la envidia se hace aún mayor. No se trata ya tan sólo de la envidia de A, B y C contra el funcionario o el Comité X que toma sobre sus hombros la tarea de distribuir los puestos y reclama, por tanto, en su favor una privilegiada posición de poder suscitadora de envidia. Es que ni siquiera un directorio angélico, que pretendiera poner en práctica una justicia social realmente absoluta, conseguiría organizar el mundo de tal modo que A, B, C y D no se envidiaran entre sí unos a otros el puesto físico que se les ha asignado en su mundo espacio-temporal. Si alguien quiere tener una impresión directa de esta envidia a que nos estamos refiriendo, no tiene más que abrir los periódicos, por ejemplo los de Austria en el verano de 1964. En ellos podrá ver cómo una disposición que favorecía a los inquilinos de unas casas nuevas en comunidades regidas por el sistema socialista desencadenaron sentimientos de envidia que se manifestaron de forma ruda y violenta.

Que uno alquile una hermosa casa en el mercado libre porque tiene más dinero que su vecino, o que se la hayan adjudicado porque forma parte del oportuno grupo político, es cosa que carece de importancia en el proceso de desencadenamiento de la envidia. Más aún, la envidia es más maligna en el segundo caso, porque resulta más opresiva la impotencia frente a una instancia política que frente a la bolsa de dinero del vecino. En último término, uno podría acertar las quinielas o conseguir el premio gordo de la lotería; pero llegar a ser miembro destacado de un partido no es cosa que se consiga de la noche a la mañana. Y, además, con mucha frecuencia los partidos políticos no tienen interés en que se produzcan igualdades de este tipo. No quieren ver disminuida la fuerza que les confiere la potestad de distribuir un número limitado de viviendas, prebendas, etc.

En una revista americana se proponía una vez, en broma, en torno a este problema, que para repartir las viviendas con absoluta igualdad social habría que tomar, evidentemente, la siguiente medida: al menos una vez al año, todos los inquilinos de un mismo edificio deberían mudarse de piso, de modo que el que hasta ahora vivía en la planta baja, ahora pasara al ático; en virtud de este sistema rota-

torio, al cabo de un ciclo de años, todos los vecinos habrían vivido en todos los pisos, tanto en los más ventajosos como en los más desfavorables. Pero resulta problemático que ni siquiera en virtud de este sistema forzoso y cada vez más totalitario, impuesto en nombre de la igualdad literal, tanto en el sistema de viviendas como en cualquier otro proceso igualitarista, se llegaran a conseguir los fines propuestos. Así al menos lo piensa un célebre novelista inglés.

La novela utópica «Facial Justice», de L.P. Hartley

Acaso no ha habido ningún otro país en el que se haya discutido tanto, en los años que median entre el fin de la II Guerra Mundial y la década de los cincuenta, el problema de «envidia e igualdad» como en Inglaterra. Algunas revistas, como *The Spectator* o *Time and Tide*, volvían una y otra vez con artículos, glosas y cartas de los lectores sobre el problema de la envidia (*envy*), que aparecía en el fondo de diversas disposiciones económicas y de política educativa, en la legislación fiscal, etc., y que, muy a menudo, se intentaba justificar vistiéndolas con el ropaje de fomento de la igualdad (*equality*). Los debates fueron provocados por las medidas igualitaristas y niveladoras dictadas por el Gobierno laborista entre 1945 y 1951 y que más tarde fomentó como partido en la oposición, así como por las excusas del partido conservador, que, una vez en el poder, no se atrevió a abolir determinadas normas e instituciones impuestas en nombre de la igualdad. Era, pues, casi inevitable que, en estas circunstancias, surgiera una novela que, al estilo de *1984*, de George Orwell, centrara su foco de interés en la politización de la igualdad y la envidia. Y apareció, efectivamente, en 1960, de la pluma del conocido escritor inglés L.P. Hartley (nacido en 1895), bajo el título de *Facial Justice*.

Es evidente la alusión a los conceptos de «social justice» y «economic justice». El título de *Facial Justice* o *Justicia facial* quiere indicar que a nadie le estaba permitido tener un rostro tan bello (en la novela la medida se aplica sólo a las muchachas y las mujeres) que pudiera suscitar la envidia de las demás.

No conozco ninguna otra producción literaria en que se ataque tan de frente el tema de la envidia como en este pequeño libro de

Hartley. Ya bajo el mismo título aparece la siguiente frase: «The spirit that dwelleth in us lusteth to envy. St. James...» («El espíritu que mora en nosotros codicia envidiar. Santiago...»).

Esta corta novela utópica se desarrolla algunos años después de la III Guerra Mundial. Es una sátira —dentro de la tradición de Swift— del impulso igualitarista del que el autor tuvo sobrado conocimiento en los años cincuenta en Inglaterra. En aquella década, el ala izquierda del Labour Party pidió, tal vez con más decisión que ningún otro partido, la sociedad de la igualdad absoluta. Pero veamos primero la recensión que de esta obra hizo Franziska Becker en el *Neue Zürcher Zeitung*:

«Un invisible dictador, que imparte sus instrucciones mediante una voz que pueda oírse en todo tiempo y lugar, trata a sus súbditos, a los que habla como a ‘pacientes y criminales’, del mismo modo que un maestro rígido pero justo trataría a unos torpes mocuelos. Lo que más le preocupa a este dictador es la nivelación, la igualdad total y la eliminación de toda envidia. Entre los elementos perturbadores se encuentran las mujeres bonitas. La que ha nacido con un rostro alfa tiene casi la obligación moral de transformarse, mediante una operación, en una beta artificial. Pero Jael tiene la suficiente vanidad para rehuir, con mala conciencia, esta norma. Esto la lleva a otras iniciativas individuales y, a final de cuentas, acaba de todas formas por perder su rostro. Entonces, impulsada por el odio, se revuelve contra el dictador, hace todo cuanto está en su mano por poner en la picota sus tendencias niveladoras y desencadena así el impulso destructor del pueblo. Todo acaba con el clásico ‘le roi est mort, vive le roy’. El libro es una sátira. Pero hay que leerlo con detenimiento para averiguar de qué se trata y qué es lo que se ataca.»

En realidad, ya desde su primera página, *Facial Justice* pone bien en claro de qué se trata. Este nuevo Estado del futuro está edificado sobre la autohumillación y la igualdad. Todos los ciudadanos son criminales; de nadie se puede decir que sea peor que su vecino. Todo el mundo va vestido con vastos tejidos de arpillera. «La envidia es la causa única de las preocupaciones personales y de los roces sociales.»

La novela comienza con las siguientes palabras: «En un futuro no muy lejano, tras la III Guerra Mundial, la justicia había hecho

grandes progresos. Se había conseguido la justicia jurídica, la justicia económica, la justicia social y otras muchas formas de justicia de las que ni siquiera conozco los nombres. Pero seguía habiendo ciertas zonas de las relaciones y de las actividades humanas en las que no se había implantado la justicia.» (La palabra inglesa *justice* tiene, al menos desde finales del siglo XIX, un cierto matiz igualitarista y envidioso que falta, al menos de forma inmediata, en la palabra española «justicia».)

El Centro de Igualación de Rostros

Ya en la primera página de la novela aparecen dos muchachas, camino del Centro de Igualación de Rostros (Equalization Faces Centre). Una de ellas llora. Las dos se ven cuando cruzan la puerta. La llorosa, Jael, heroína de la novela, reconoce a su amiga Judith, que tiene una figura agradable, aunque no atractiva. Judith mira a su hermosa amiga y comienza a decir: «No había esperado verte aquí...» Pero, tras una segunda ojeada a la bella: «Debí habérmelo imaginado.» A lo que replica Jael: «¿Por qué tú, Judith?» Pero no pudo continuar la ofensiva frase: no eres lo bastante fea para que nuestro Estado te califique apta para el embellecimiento. Pero Judith replica de inmediato: «¿Crees que no soy tan fea? Yo era gamma minus en la última comprobación, como tú bien sabes. Y por eso fui calificada para un embellecimiento. A fin de cuentas, cualquier gamma está por debajo de gamma plus.»

De la conversación se desprende que Judith no podía elegir el modelo que le hubiera gustado tener, pero de todas formas con su nuevo rostro agrada más a su amigo. Jael tenía el problema contrario. Era plenamente consciente de su belleza: era un rostro alfa. Durante años llevó una cicatriz en la cara, para intentar escapar a un proceso de afeamiento impuesto por el Estado. Pero no lo consiguió.

Envidia e igualdad en la utopía

El comportamiento mutuo de todos los miembros de esta sociedad, que vive bajo el dominio de un dictador omnipresente (similar al Gran Hermano en 1984 de Orwell), del que suele hablarse llaman-

dole «darling dictator» (querido dictador), está determinado por dos valores, uno positivo: igualdad (*equality*, la «buena E») y otro negativo (*envy*, la «mala E»). Cada vez que se menciona una de estas palabras, tanto el que la pronuncia como los que la escuchan deben ejecutar un ritual establecido: la palabra «igualdad» exige una graciosa danza de cumplimientos, la palabra «envidia» se acompaña de un despectivo salivazo. Se comprende bien que la gente procure evitar esta pantomima, y por eso, cuando tienen que referirse a estas ideas, recurren a circunloquios o abreviaciones.

La palabra envidia, la mala E (*envy*) es la más tabuizada, la más execrable del lenguaje. Pero, y hay aquí una penetrante observación de Hartley, este desprecio no se refiere nunca a la envidia del envidioso; el temor y el repudio absoluto oficial de esta sociedad se dirige contra los que, por la razón que fuere, provocan la envidia de los demás. El valor supremo de esta sociedad es la evitación de la envidia. En su sátira, Hartley dibuja el resultado final lógico de las tendencias de nuestro siglo, sobre todo a partir de la II Guerra Mundial, que he venido poniendo de relieve en este libro: la curiosa legitimación y absolutización del envidioso y de su envidia de tal manera que el que pasa por criminal, y como a tal se le trata, es decir, como elemento a-social, es el hombre que puede despertar una potencial envidia.

En oposición a las sociedades anteriores, surgidas de forma natural, en oposición probablemente a todas las sociedades humanas con capacidad para mantenerse en pie, en la novela no es el envidioso sino el envidiado el que debe esconder la cabeza cubierto de vergüenza, el que se ve privado de su peligrosidad en virtud de unos controles sociales. La atención que el régimen presta a todos los envidiosos ha pervertido de tal forma todos los valores que sólo encuentra gracias a los ojos de los inspectores (para los que, por supuesto, rigen unas leyes algo distintas de las del resto de los ciudadanos) la total desindividualización de la persona en nombre de la igualdad.

No es tarea fácil gobernar una sociedad así. Ocurre, por ejemplo, que todavía quedan algunos pocos vehículos a motor de los tiempos anteriores a la III Guerra Mundial; y hay algunos ciudadanos (a los que el Estado distingue con su total desprecio) que tienen gustos

individuales tan reaccionarios y tan provocadores de envidia que hasta les agrada hacer excursiones en auto. Por supuesto, a nadie le está permitido hacer estas expediciones en solitario. Para impedir que la insatisfacción de estos individuos excéntricos adquiriera un nivel demasiado peligroso, el Estado organiza grupos de excursiones en autobús por los alrededores. Y aunque por el simple hecho de apuntarse a estos viajes ya despierta sospechas y, además del billete, hay que pagar una multa en dinero, es cada vez mayor el número de los que los solicitan. Al dictador no le agrada esto. No se atreve a prohibir de forma inmediata y terminante estas excursiones estatales, pero tras echar una bronca al pueblo, en la que denuncia los sentimientos anticonformistas, provocadores de envidia y totalmente falsos que se manifiestan en el placer de los viajes en autobús, hace saber que en adelante de cada seis vehículos, uno de ellos estará de tal modo manipulado por el Estado que sufrirá un accidente: no se sabe cuál de ellos, pero lo cierto es que habrá heridos y muertos. Contra toda esperanza, esta singular legislación suntuaria no consigue los frutos apetecidos.

Por eso, un poco más tarde el dictador eleva la cota de accidentes obligatorios. Pero, para consternación suya, la nueva medida no hace sino incrementar la corriente de súbditos que se apuntan a las excursiones.

Jael es la heroína de la novela. Su inconformismo surge del hecho de que no comprende por qué las personas que tienen mejor presencia y mayores habilidades que los demás han de desindividualizarse para satisfacer la envidia ajena. En una de las excursiones en autobús quebranta el tabú de esta sociedad (nadie puede mirar hacia arriba), porque anima a sus compañeros de viaje a ejecutar una danza en torno a una torre que había quedado enhiesta en la campiña. Durante la danza, todos los participantes dirigen su vista libremente hacia arriba. De regreso, le toca a su autobús el accidente previsto. En el hospital, y mientras está inconsciente, se le practica una operación para reducir su rostro a la categoría media de beta. Jael no advierte el castigo hasta que abandona el hospital. Las felicitaciones y atenciones de las demás beta no hacen sino aumentar su cólera. Por intermedio del médico de cabecera del dictador, a quien somete a chantaje, consigue publicar artículos en los que lleva has-

ta el absurdo las exigencias de igualdad. Deriva, por ejemplo, la envidia de los ciudadanos hacia una persona que tiene en el pecho, debajo del corazón, una señal cordiforme. (Ella sabe que esta persona es el dictador, del que tiene la errónea idea de que es un varón.) Siguiendo sus incitaciones, los varones comienzan a exigir a los otros que descubran el pecho. Poco a poco la comunidad comienza a degenerar en anarquía. El dictador (del que, al final de la novela, se descubre que es una vieja: clave que explica la envidia establecida por decreto en lo referente a los rostros femeninos) abdica cansadamente y, en el lecho de muerte, entrega el poder a Jael.

Si se lee con atención *Facial Justice*, se descubre todo un catálogo de cualidades humanas con cuya capacidad de generar envidia tienen que enfrentarse los ingenieros sociales de una comunidad en la que todo está de tal modo igualado que ya sólo las diferencias físicas y psíquicas de los ciudadanos dan motivo de descontento y malestar. A Jael, con su rostro alfa, se le comunicó oficialmente que todas las peticiones dirigidas contra ella al Ministerio de Igualación procedían de personas de su mismo sexo. «Una mujer se ha quejado de que durante varias noches no ha podido conciliar el sueño, porque no podía apartar de su pensamiento mis largas pestañas. La taladraban, afirmó.»

Por desgracia, también entre las que tenían rostro beta había algunas snobs: las que tenían esta cara de nacimiento se consideraban mejor que las que sólo gracias a la cirugía estética conseguían este nivel. El hermano de Jael (ejemplo perfecto de burócrata al servicio del Gobierno, del que Hartley indica que estaba un poco movido por celos de hermanos, aunque los dos eran huérfanos) reprueba su negativa a dejarse despojar de su rostro alfa. Cuando ella dice que en definitiva se trata «de mi propia cara», replica él: «Tú no tienes derecho a nada que de alguna manera pueda provocar la envidia de los demás ciudadanos.» Jael responde que un bonito rostro puede servir también como fuente de gozo para otros. El hermano contesta: «No, tienes que tener siempre en cuenta la envidia de los demás, de los que se irritan porque tu rostro —no el de ellos— causa placer a otras personas.»

Incluso después de haber anunciado el dictador que se producirían accidentes obligatorios en las excursiones en autobús, sin conse-

guir otra cosa que aumentar el número de los que solicitaban estos viajes, la gente grita, aunque sin anular sus billetes, que era injusto y estaba en contra del principio de igualdad que no todo el mundo pudiera gozar por igual de este nuevo riesgo.

Así, pues, en esta utopía se dan las dos cosas: niños engendrados por unos padres y educados por el Estado. Pero no se profesa gran estima a los matrimonios que tienen hijos, porque esto les da un sospechoso sentimiento de su propia personalidad. No puede utilizarse la palabra «mío». Propiamente hablando, debería decirse «bajo mi tutela». Pero en la lenta eliminación de los rostros alfa no se ha conseguido nada. En un nivel inferior al de las agradables caras de la clase media beta, se encuentran las algo menos atractivas caras gamma. Se forma, pues, un nuevo movimiento de eliminar los rostros beta, porque mientras existan se le permite al Estado algo un poco demasiado hermoso. Es muy significativo que en esta sátira, que analiza el comportamiento de reformadores auténticos, sean precisamente las betas insatisfechas las que promueven la campaña antibeta: no es honesto tener tales rostros, mientras haya rostros gamma. Así pues, las beta tienen un sentimiento de culpabilidad respecto de las gamma. Todas deben ser iguales. Por lo que se refiere al rostro, no debe haber gentes menos privilegiadas.

En aquella serie de artículos encaminados a provocar el hundimiento del sistema, Jael pedía también la nivelación del estado de salud: nadie debería sentirse sano. Por supuesto, se llegó pronto también a un control del lenguaje: nadie podía escribir mejor o con mayor cultura y formación que los otros. En el futuro sólo se permitirían las palabras más simples y elementales.

En general, todo el mundo considera utópico lo que, en el cuadro del sistema social en que está viviendo, se tiene por inalcanzable. Pero se ha abusado del adjetivo «utópico». A la luz de las dimensiones psicológicas, antropológicas e históricas que acompañan al fenómeno de la envidia, podría estar justificada la afirmación de que no es tan sólo nuestra visión de cortos alcances, condicionada por la actual estructura social, o nuestra limitada capacidad imaginativa, la que nos lleva a afirmar que es pura utopía pensar en una sociedad libre de envidia, en un estadio en que se elimine la posibilidad y la necesidad de la envidia. Estas esperanzas y concesiones pueden

ciertamente enterrar los actuales sistemas sociales y sus ideologías y provocar su derrumbamiento, pero no se las puede implantar tan fácilmente en la realidad social. Tal vez la utopía de la igualdad, es decir, de una sociedad liberada de la envidia, ha podido ejercer tal poder de atracción sobre algunos intelectuales, a lo largo de las generaciones, precisamente porque promete no pasar nunca de ser una utopía con la que legitimar siempre renovadas exigencias. Nada hay peor para los intelectuales utópicos que una sociedad a la que no hay nada que oponer.

Habrán en el futuro sociedades que prestarán todavía mucha mayor atención a los envidiosos. Y habrá otras que tendrán con ellos menos consideraciones que las democracias actuales. La reacción oficial a la presencia real o imaginada de envidiosos dentro de una sociedad es mucho más fluctuante que la excitabilidad básica de la envidia, aunque las transformaciones históricas y culturales acarrearán muchas modificaciones respecto de lo que se considera envidiable, e incluso podrán ejercer su influencia en la intensidad media de las vivencias personales de la envidia.

REVOLUCIONES SOCIALES

Diferentes ideas y conceptos, y los consiguientes factores anímicos y sentimentales, se dan cita para constituir una comunidad con capacidad de funcionamiento social y político. En la integración del hombre confluyen conceptos tales como progreso, solidaridad, gloria, honor, amor, ideas sobre el más allá, concepción de una misión histórica, así como de cara al exterior sentimientos de odio o complejos de inferioridad contra otros grupos, muy parecidos a la envidia. Pero hay algo que ninguna sociedad puede permitir que se imponga como doctrina oficial durante largo tiempo, ni siquiera en zonas reducidas: la envidia de todos contra todos. Se la puede movilizar para conseguir desencadenar una revolución de lucha de clases, por ejemplo, pero luego hay que desviarla con la mayor rapidez posible hacia unos cuantos chivos expiatorios de la propia sociedad, de los que se cree poder prescindir o, aún mejor, hacia círculos de personas o símbolos de bienestar pertenecientes a otro país.

Características de la envidia justificada

Desde la perspectiva de la sociología empírica, ya sea psicología, sociología, economía o ciencias políticas, no existen criterios definitivos para establecer el diagnóstico de una envidia justificada en oposición a otra envidia meramente destructiva. La envidia es un modo de reaccionar omnipresente y profundamente enraizado en el ser humano, que no puede sustraerse al abuso de parte de políticos y revolucionarios.

De todas formas, las observaciones hechas en los más diversos ámbitos geográficos, en las más diferentes culturas y épocas históricas, así como algunas teorías generalmente admitidas, permiten hacer una serie de afirmaciones científicas en torno al problema de la función de la envidia dentro de una reforma social y en fases prerrevolucionarias. Es, por ejemplo, seguro que la apetencia de cambio social fundamentada o provocada por la envidia es muy difícil de satisfacer, aquietar o apaciguar de forma definitiva. La envidia provocada para conseguir modificaciones radicales en un grupo, una clase social o un pueblo se convierte pronto en un poder autónomo y autoalimentado, en una dinámica que, al final, resulta incontrolable. Debería asimismo invitar a reflexionar la experiencia de que aquellos que quieren servirse abiertamente de la envidia como de palanca nunca dan una respuesta precisa, ni pueden darla, cuando se les pregunta hasta qué punto o en qué ámbito de la vida quieren imponer la envidia como norma. Y es que, en efecto, cuando basan su estrategia política en la envidia, desencadenan una dinámica en cierto modo autónoma de sentimientos y deseos, que se nutre continuamente de los sentimientos elementales de la autocompasión y de la sospecha de desventajas propias e impide a los iniciadores poner límites o detener el movimiento puesto en marcha.

Nos movemos también dentro del campo científico cuando afirmamos que la envidia desatada de una colectividad o de una asamblea tiene muy escasa capacidad para convertirse en norma de un nuevo orden social con probabilidades de garantizar el funcionamiento de la vida social durante largo tiempo. Sea cual fuere la idea que tengamos de la objetividad, la imparcialidad, etc. (no en balde a la diosa de la justicia se la representa con los ojos vendados), la envidia activa pertenece, sin duda, al grupo de movimientos del espíritu que hacen poco probable una objetividad ni siquiera relativa, incluso ya al simple nivel de las percepciones fisiológicas. El que discrimina por frío desprecio o por arrogancia snobista puede juzgar con mayor objetividad que el que está impulsado por el odio o por la envidia. Es muy significativo que las personas de los estratos inferiores llevadas ante el tribunal no se sientan muy a gusto cuando el jurado que las juzga está reclutado de entre sus mismas filas sociales.

Prescindiendo de algunas antiguas sectas socialrevolucionarias milenaristas, hasta el momento actual sólo el marxismo y el socialismo radicalizado han intentado fundar una nueva sociedad sobre la virtud de la envidia. No deja de ser instructivo que sus teóricos y propagandistas se hayan olvidado de explicar cómo llegará a solucionar esta nueva sociedad el problema de la envidia, una vez ya establecida mediante la revolución la primera gran nivelación. Tanto los experimentos de los países comunistas como el socialismo a pequeña escala, las colonias utópicas o los kibbuzim de Israel han demostrado que tales comunidades sólo pueden funcionar a base de permitir constantes desviaciones respecto del ideal del igualitarismo o incluso a base de renunciar del todo al ideal de igualdad, como ha ocurrido en la Unión Soviética, país en el que las diferencias socioeconómicas entre la población son en múltiples aspectos mucho más acusadas que las que se dan en cualquier país capitalista industrializado.

Como ya hemos visto, existen varios métodos para mantener a raya a la envidia: derecho positivo, religiones, resignación, esperanza en recompensa del más allá, teorías de la superioridad innata de las élites, conceptos sobre la caprichosa fortuna. Todo esto puede ayudar al individuo a adaptarse a un medio ambiente lleno de desigualdades. En contra de lo que afirma el socialismo, tales cosas están muy lejos de ser tan sólo opio de la clase dominante para protegerse contra la envidia socialrevolucionaria de los desheredados. En algunos casos puede ser así, desde luego, pero este deseo de una élite no sería suficiente para mantener en pie el control social sobre las clases inferiores, si estas concepciones paralizadoras de la envidia no desempeñaran, ya de por sí, una función constitutiva en toda sociedad. Son ellas las que hacen posible aquel grado mínimo de indispensable solidaridad, de recíproca buena voluntad, a pesar de las visibles desigualdades.

Existen algunos ejemplos históricos de situaciones que se hacen al pie de la letra «socialmente imposibles» debido a que una fuerte minoría de los llamados menos favorecidos llegan a imaginarse que no deben la menor lealtad a su propia sociedad en un ámbito cualquiera, hasta que todos y cada uno de los miembros de esta minoría no adquieren absoluta igualdad respecto de todos los demás en todos los campos vitales de dicha sociedad. Esta obstinada actitud

utópica se ha dado en el pasado y se sigue dando hoy día con alguna frecuencia, pero si no se la detiene a tiempo sólo puede desembocar, por su propia dinámica, en la guerra (o algo parecido) de todos contra todos. Pues, en efecto, apenas una desigualdad existente en una sociedad asume la función general de disculpa moralmente admitida y reconocida para despreciar la ley y negar la lealtad, es decir, desempeña el papel de justificación de venganzas sangrientas llevadas a cabo mediante acciones privadas, se encuentran, como es obvio, otras nuevas capas e individuos que descubren en su seno —aunque de entrada sólo se trate de una cuestión de principios, no de una auténtica situación angustiosa— otras desigualdades que deberán ser asimismo reparadas antes de que estos grupos vuelvan a someterse a las normas de la sociedad. Incluso en China pudo advertirse a finales de los años sesenta que no podía concederse vía libre a la revolución permanente desencadenada por la revolución cultural de la Guardia Roja con la intención de mantener en vigor la igualdad constante. Los objetivos de evolución de la nación obligaron a dar marcha atrás a estos jóvenes envidiosos.

Casi todas las utopías de una sociedad totalmente pacífica, de un mundo definitivamente puesto en paz, todos los programas progresistas acentuadamente «prácticos» en favor de una humanidad armoniosa, dan por supuesto que, de alguna manera, es posible liberar a los hombres de la envidia. Cuando, por ejemplo, todos tengan suficientes alimentos y buenas viviendas, cuando todos disfruten de salud y hayan recibido una educación superior aunque sea de vía estrecha, se habrán eliminado todos aquellos conflictos, prejuicios y crímenes que atribuimos a la envidia.

Esta creencia se apoya en parte en el error de pensar que en el fenómeno de la envidia sólo debe prestarse atención a lo que puede despertar envidia y de considerar que el envidioso es una persona normal que dejará de envidiar apenas desaparezca el objeto envidiado. Y se procura conseguir esta meta o bien suprimiendo los objetivos de la envidia, o bien elevando a todos los envidiosos a un nivel en el que ya no tengan nada que envidiar. Ahora bien, como con mucha frecuencia el envidioso sabe forjarse sus propios objetivos y por otra parte estos objetivos no dependen para nada de la magnitud de la desigualdad, este intento de solución es vano.

La esperanza en una humanidad liberada de la envidia olvida que sin la capacidad de envidiar no puede darse ninguna sociedad. Ningún hombre puede aprender a insertarse en un medio ambiente social si no se prepara para ello mediante experiencias sociales anteriores, que le proporcionan necesariamente el tormento, la capacidad, la tentación de envidiar algo o a alguien. En definitiva, su éxito como miembro de una sociedad dependerá de cómo sepa controlar y sublimar este impulso; pero si carece de él, acabará fracasando. Nos hallamos, pues, ante un dilema insoluble: la envidia es la actitud de espíritu más asocial y destructiva, pero al mismo tiempo es la que posee más clara y decisiva orientación social. Si los hombres no prestan atención a la envidia, cuando menos potencial e imaginaria, de todos los demás, no podrán surgir los controles sociales automáticos sobre los que se apoya toda asociación, todo proceso de formación de una sociedad. Necesitamos la envidia para la existencia social, pero de otra parte ninguna sociedad que desea mantenerse en pie durante mucho tiempo, que no quiere privarse del potencial de innovación y producción propio de las sociedades poco paralizadas por la envidia, puede permitirse el lujo de elevar la envidia a la categoría de principio de valor, de convertirla en institución.

El siglo XX ha avanzado más que ninguna otra sociedad del pasado, incluidos los primeros peldaños de los pueblos primitivos, en la tentativa de dar curso libre a la envidia y de elevarla a la categoría de principio social abstracto, debido a que ha tomado en serio algunas ideologías que nacen de la envidia y la alimentan, porque parecen señalar el camino hacia la sociedad de hombres no envidiosos. Así lo advirtió con absoluta claridad Max Scheler¹ hace ya medio siglo. Según este autor, el sentimiento de venganza presupone una cierta igualdad o nivelación entre ofendido y ofensor. Así, por ejemplo, la formidable explosión de resentimiento de la Revolución Francesa contra la aristocracia y contra todo cuanto tenía algo que ver con su estilo de vida «hubiera sido totalmente impensable si no hubiera llegado a imponerse una clase aristocrática en la que más de las cuatro quintas partes de sus miembros estaban mezclados con burgueses que, al comprar los bienes de la nobleza,

¹ M. Scheler, *Obras completas*, t. 3, pp. 42-43.

adquirían también los títulos y los nombres de los antiguos propietarios y que, en virtud de los casamientos de ricas burguesas con nobles empobrecidos, habían acabado con la pureza de sangre de la aristocracia. Sólo el nuevo *sentimiento de igualdad* de los sublevados contra la capa dominante dio tanta carga de agresividad al resentimiento.»

Scheler construye con la idea de la conexión entre reprimida vivencia de impotencia y nuevo sentimiento de igualdad básica una teoría de la sed de venganza y resentimiento revolucionarios. En su opinión, «se formarán cantidades tanto mayores de esta dinamita espiritual... cuanto mayor es la *diferencia* entre la posición jurídica político-constitucional o establecida por la 'costumbre' y el crédito o prestigio público de los grupos y sus relaciones de poder *efectivo*. No se trata de uno de estos factores por separado, sino de la diferencia entre ambos. En una democracia tendente, no sólo en lo político sino también en lo social, a la igualdad de la propiedad, al menos el resentimiento social sería menor. Pero sería también pequeño —y lo fue en el pasado— por ejemplo en un orden social estructurado en castas, como ha ocurrido en la India, o en un orden claramente articulado en estamentos. La máxima carga de resentimiento debe darse, por consiguiente, en una sociedad en la que, como la nuestra (Alemania el año 1919), se reconocen para todos y públicamente casi unos mismos derechos políticos o de cualquier otra clase, igualdad social de derechos junto a grandes diferencias de poder real, de propiedades reales de formación real, es decir, en una sociedad en la que todo el mundo tiene el 'derecho' a compararse con cualquiera, pero donde 'de hecho no puede compararse'. Aquí hay —prescindiendo por completo de caracteres y experiencias individuales—, ya en razón de la misma *estructura social*, una poderosa carga de resentimiento en el seno de la sociedad.»

Por supuesto, no podemos convertir la teoría de Scheler en una especie de receta para conseguir una sociedad libre de envidia y resentimiento. Las investigaciones de que disponemos muestran una y otra vez que las diferencias entre los que se comparan entre sí pueden ser y son de hecho muy pequeñas y hasta realmente insignificantes y, sin embargo, despiertan intensos sentimientos de odio y envidia. Scheler lo sabe muy bien, cuando indica que la sed de

venganza anda a la caza de ofensas imaginarias. En este aspecto, ya A. de Tocqueville había predicho, para América, que la idea de igualdad inserta en los esquemas políticos fundamentales, la idea de «equality» sería tanto más insaciable, y produciría efectos tanto menos igualadores y pacificadores cuanto más se impusiera la igualdad en todos los ámbitos de la sociedad norteamericana.

La sociedad que admite básicamente la posibilidad de comparación de todos con todos no podrá ser nunca una sociedad libre de envidia y resentimiento.

Lo que ha lanzado a las actuales democracias del último tercio del siglo XX por el carril de una anarquía preñada de resentimientos no es tanto el grado de igualdad realmente conseguido *de iure et de facto*, sino la lenta desaparición de numerosas instituciones, de formas de vida preacñadas, de modelos de comportamiento literario y religioso que permitían a un número de ciudadanos, suficientemente grande para el mantenimiento de la paz social, permanecer a ciencia y conciencia dentro de los límites impuestos a la comparación de todos con todos. Sólo cuando un número suficiente de contemporáneos consiga enfrentarse con su propio destino personal, sin proyectarlo inmediatamente a un destino comunitario articulado en clases o a cualquier otro grupo de personas de las que se supone participan de la misma suerte, podrán mantenerse estabilizados en grupos subculturales o contraculturales los dinamismos revolucionarios que siempre son de esperar en sociedades que parten de la idea de la igualdad.

Espacio libre para los envidiosos

¿Qué revoluciones sociales y situaciones históricas ofrecen hoy al envidioso un singular espacio de juego? ¿Utiliza el envidioso la revolución, o la revolución le utiliza a él? A grandes rasgos, existen las siguientes posibilidades:

1. La revolución social, incluidas las fases pre y postrevolucionaria, opera directamente con el motivo de la envidia, se apoya en él.
2. La envidia puede alcanzar niveles muy considerables dentro de un determinado grupo, secta, minoría o agrupación de trabaja-

dores e incluso también dentro de una entera clase social, que ejerce durante siglos una severa crítica de la sociedad, basada en la envidia, sin llegar por ello a desencadenar una revolución en sentido estricto. En este caso podría hablarse propiamente de resentimiento, al que, según Scheler y Nietzsche, se añadiría el elemento de una impotencia largo tiempo sentida y retenida.

3. La envidia puede desempeñar un papel preponderante y claramente visible en un grupo de críticos de la sociedad, en un determinado sindicato o en una liga campesina sin que, sin embargo, este grupo propugne una revolución real, sino sólo y expresamente reformas o 'rescates'.

4. La envidia puede jugar una función en los programas de política económica, que no intentan poner en práctica ningún tipo de reformas en las estructuras básicas, esenciales y permanentes. En la igualación de cargas dictada en Alemania Occidental después de la II Guerra Mundial, uno de los puntos a que más importancia se prestaba era el relativo a la envidia social de los perjudicados. No se trataba de mitigar las necesidades ni de indemnizaciones a cargo de los impuestos que todo el mundo tenía que pagar por igual manera en base a sus ingresos (como se hacía en otros países para indemnizar a las víctimas de guerra), sino de una nivelación directa entre los mejor situados (entre los habitantes que habían conseguido salir a flote otra vez) y los perjudicados, mediante un recargo a los conciudadanos que habían sido favorecidos por la suerte o el azar. Pero este tipo de nivelación, que se viene prolongando ya varios decenios y que recuerda a los individuos, o a sus herederos, que una vez en la historia tuvieron menos suerte que otros, no supone ninguna modificación de las estructuras de la sociedad desde la perspectiva de la envidia. Al contrario. El periodo de igualación de cargas en Alemania Occidental fue al mismo tiempo una época de la historia de la economía que registró un enorme crecimiento económico, durante la cual muchos particulares, totalmente liberados de impedimentos de envidia social, pudieron construir grandes fortunas, incluso en casos de personas que en 1945 y hasta 1950 habían partido del cero económico.

Si bien cuando se iniciaron las discusiones sobre la igualación de cargas hubo voces que exigían una nueva distribución de la tota-

lidad de todos los bienes conservados (igualación natural), con todas las leyes abolidas después de la reforma monetaria de junio de 1948 no tenían ningún propósito de nivelación. Los beneficiarios de la igualación recibieron unas indemnizaciones calculadas de acuerdo con lo que tenían antes de la guerra. Ni siquiera la más radical política (apenas imaginable en épocas anteriores) llevada a cabo en nombre de la justicia social tiene que desembocar en un estado final teórico de igualdad, en una supuesta sociedad liberada de envidia, compuesta de miembros casi iguales. (Algo similar a la igualación de cargas de Alemania Occidental se llevó a cabo entre la población de las regiones de Finlandia que habían pasado a poder de la Unión Soviética.)

Desde la perspectiva de las personas situadas en niveles bajos de la pirámide social (y de sus portavoces) nunca los privilegiados y triunfadores podrán acometer una acción de validez general, y defendible ante la sociedad total, que intente hacer ilegítima la envidia. Quien se opone a la envidia social se opondría ya, por eso mismo, al ascenso, reforma, innovación, justicia, repartición de bienes, etc., dentro de la sociedad. Al igualitario se le tiene siempre por más justo y más justificado que al defensor de las diferencias sociales. Esto podría deberse a una determinada óptica política y sentimental. Pero bien mirado, no se comprende por qué aquel que quisiera tener algo que no tiene (o que se preocupa al menos por que otros no lo tengan) debe ser menos hedonista y egoísta que aquel otro que desearía dejar los bienes y valores legalmente adquiridos allí donde se encuentran. Por supuesto, existe un caso especial: cuando la nueva distribución es cuestión de vida o muerte para los menos favorecidos, es decir, cuando éstos no tienen ningún otro método con que conseguir lo necesario para su subsistencia y, por otra parte, no admite dilación la satisfacción de sus necesidades vitales.

Tipos de situación revolucionaria

En su historia de la economía política de Alemania (1874), Wilhelm Roscher² analiza a fondo el motivo de la envidia en las revolucio-

² W, Roscher, *Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland*, Munich 1874, pp. 80ss.

nes. En todo movimiento revolucionario profundo descubre Roscher sentimientos y expectativas socialistas. Por socialismo entiende este autor la propiedad colectivizada, que supera el anterior sentido comunitario de la sociedad en cuestión y, por consiguiente, exige medidas coercitivas. En cuanto que —según su propia definición— toda revolución entraña un debilitamiento de la autoridad legítima, muchas personas creen, con excesiva facilidad, que todo está permitido. Roscher menciona la reavivación del sentimiento socialista por ejemplo en la Inglaterra de los tiempos de Wiclif o en la Bohemia de las guerras hussitas.

En opinión de Roscher, sólo se producen dudas fundamentales sobre la legitimidad de la propiedad privada cuando confluyen los factores siguientes:

1. Un enfrentamiento inevitable entre pobres y ricos, del que fluye la desesperación envidiosa.
2. Una división del trabajo altamente evolucionada, que multiplica la mutua dependencia y los posibles puntos de roce y que hace que los hombres incultos comprendan cada vez menos la vinculación entre rendimiento y recompensa.
3. Exigencias irrealistas de las clases inferiores para imponer instituciones democráticas, por ejemplo, el contraste entre derechos teóricos e imposibilidad práctica de conseguir grandes cosas con aquellos derechos.

Roscher descubre en la guerra de los campesinos de Alemania la presencia de estos tres factores. Había a un mismo tiempo hombres tan ricos como los Fugger y bandas organizadas de mendigos.

La devaluación del oro y la plata había sumido a las capas inferiores en una situación miserable. Muchos contemporáneos de la guerra de los campesinos se quejaban del lujo en que otros vivían y de la importación de mercancías. Cuanto mayor era el comercio exterior, mayor era también la división del trabajo. Ambos factores unidos posibilitaban la vida lujosa y la pública ostentación, que provocaban la codicia del hombre medio que, además, interpretaba erróneamente en un sentido material las afirmaciones de los reformadores sobre la igualdad de todos los cristianos ante Dios.

El papel de los envidiosos en las innovaciones

H.G. Barnett³ ha analizado el papel que han jugado en las revoluciones y levantamientos la envidia y el resentimiento de los individuos despiadadamente tratados por la naturaleza o la sociedad. En su calidad de antropólogo cultural, este autor tuvo ocasión de examinar estos procesos también en los pueblos primitivos y en sociedades no occidentales.

El resentimiento (expresión a la que Barnett da casi el mismo significado que al concepto de envidia) aparece en las sociedades articuladas en clases sociales entre las personas que no se encuentran a gusto en su posición subordinada. Pero Barnett acentúa que las diferencias de clase o las características que surgen por el hecho de pertenecer a una clase determinada no provocan, de suyo, sentimientos de envidia. De hecho, no siempre y en todas partes surgen estas reacciones, sino sólo cuando se han emprendido intentos premeditados para conseguir que los afectados se comparen con los más favorecidos. Puede elegirse también como punto de cristalización del descontento de un gran grupo o de toda una clase social la situación personal particularmente desfavorable de algunos individuos: «Hijos bastardos, huérfanos, hijos ilegítimos y los siete hijos de los siete hijos.»

Barnett considera además que la sensibilidad, la reacción envidiosa ante el hecho de la discriminación, no es una manifestación natural y espontánea. Más bien la discriminación sería una idea que, como cualquier otra, supone al principio para algunos hombres una novedad. Las concepciones sociopolíticas de la democracia y del comunismo, prosigue Barnett, se inclinan a conseguir sus objetivos a base de elevar a nivel consciente unas discriminaciones reales o imaginarias.

En su obra fundamental sobre el proceso de innovación como base de la transformación cultural, H.G. Barnett ha descrito con visión profunda la función del hombre envidioso a la hora de aceptar una innovación. Toda innovación ofrece, mejor que cualquier sociedad, una total igualdad de oportunidades. En el fondo, sólo puede

³ H.C. Barnett, *Innovation. The Basis of Cultural Change*, Nueva York 1953, pp. 401-406.

haber cosas o valores codiciables en un grupo porque son menos numerosos que los individuos que los desean. Y además, las leyes escritas o no escritas de todo grupo impiden la lucha sin cuartel por los bienes deseados. Mientras que la mayoría se conforma con su suerte, siempre hay unos pocos que avivan su resentimiento. He aquí cómo los describe Barnett:

«A diferencia de los individuos a quienes todo les da lo mismo, éstos son plenamente conscientes de que no tienen nada. No quieren admitir su papel y miran con ojos codiciosos a los mejor situados. Están llenos de envidia y resentimiento frente a los que disfrutan de cosas a las que ellos no tienen acceso. No pueden conformarse con su suerte. Y en oposición a las gentes satisfechas a las que envidian, son extraordinariamente sensibles a todo cambio que, al menos, promete igualar las oportunidades o, mejor aún, que empujará a los envidiosos hacia arriba y a los envidiados hacia abajo.»

Por otra parte, el envidioso tiene de ordinario menos que perder que los que están satisfechos. Puede, pues, provocar o desear cambios peligrosos. De acuerdo con las ideas de Barnett, se podría decir: dado que ninguna tradición cultural puede satisfacer a todos a un mismo tiempo y por igual, y dado que en todo grupo hay siempre unos pocos individuos con un porcentaje de envidia superior al normal, toda sociedad tiene siempre en su seno algunos rebeldes en potencia, a través de los cuales se hace posible una innovación. Cabe perfectamente imaginar que, a largo plazo, la sociedad siempre obtiene provecho de estas innovaciones que, al principio, se apoyan única y exclusivamente en el resentimiento. Es decir, el hombre que gracias a su obstinada envidia desempeña la función de miembro periférico y evita por consiguiente los controles sociales hostiles a las innovaciones, puede a veces introducir novedades que acaban por acreditar su valía, son admitidas y, al final, impulsan y favorecen justamente a la sociedad y a la élite a la que pretendían dañar. Puede ser, por ejemplo, el caso del miembro descontentadizo y postergado de una tribu primitiva que para vengarse del curandero se deja poner una inyección o se somete, a la vista de todos, al tratamiento de un médico occidental. Su «valor» y los buenos resultados hacen que otros miembros de la tribu sigan su ejemplo y poco a poco se van introduciendo en la tribu las normas médicas científicas. En este caso, pues (y

prescindiendo de los efectos secundarios), el envidioso, «que siempre quiere el mal», ha conseguido algo bueno para su grupo.

Pueden imaginarse otros casos. Cabe pensar, por ejemplo, en que una industria, un hospital, una región se estancan económicamente porque las figuras clave que ocupan la estructura del poder permanecen fielmente ancladas en la tradición y rechazan las innovaciones. Pero uno de los empresarios o directores, menos afortunado, marginado y esencialmente guiado por el resentimiento, se atreve a introducir una innovación desusada, porque tiene poco que perder. Contra toda esperanza, obtiene tal éxito que, siguiendo su ejemplo, se renueva toda una rama o incluso toda una región.

Barnett sintetiza toda su tesis en una frase: «Los hombres envidiosos introducen innovaciones para compensar sus deficiencias corporales, económicas o de cualquier otro tipo; y otros envidiosos, que tienen idénticos hándicaps, encuentran estas innovaciones razonables y atrayentes o, en cualquier caso, lo advertirán antes que sus satisfechos rivales.»

De todas formas, tenemos que preguntarnos si con la expresión «hombres envidiosos» (*envious men*), a los que concede tan importante papel en las innovaciones, no se está refiriendo Barnett más bien a personas que, por los motivos que fuere, mantienen una posición fría y distante respecto de la propia cultura, tradición y élite en el poder de su propio grupo. Ciertamente, un recóndito sentimiento de envidia puede llevar a la conclusión de «ahora es el momento» o «les voy a enseñar», es decir, puede constituir un motivo creador en el proceso de la civilización. Pero tal vez deberíamos atenernos a la definición exacta del concepto: el hombre auténticamente envidioso, el tipo envidioso puro, está demasiado ocupado con su odio y su autocompasión para hallarse, de ordinario, dispuesto o capacitado para buscar innovaciones compensadoras y constructivas que, de tener éxito, le darían ocasión para eliminar su envidia. El envidioso puede estimular determinados tipos de innovación, por ejemplo un nuevo impuesto, una revolución o una limitación del mercado libre destinada a perjudicar, aniquilar, empobrecer o arrinconar a los envidiados, pero, en cuanto envidioso, muy raras veces pondrá en práctica —y aun entonces casi siempre sin quererlo— una innovación constructiva.

Por lo demás, la envidia también puede desempeñar una tarea positiva para la calidad de una sociedad: en efecto, de no haber controles sociales, tampoco sería posible una tradición; podría implantarse inmediatamente cualquier innovación, por muy frívola y poco aconsejable que fuera, y de este modo sería muy poco estable la cultura. De similar manera, la envidia frente a los disfrutadores de un sistema incapaz de funcionar puede estimular a otras personas a sustituirlo por algo mejor. Y entonces les llega el turno a los revolucionarios. Los colonos norteamericanos se irritaban y sentían algo parecido a indignada envidia cuando veían que algunas personas de la lejana Inglaterra se estaban aprovechando de los impuestos con que se gravaban sus mercancías. Esta indignada envidia no tiene que ser necesariamente destructora.

El culto a la pobreza

Los movimientos revolucionarios de todas las épocas y de todos los círculos culturales, y sobre todo los producidos a partir del siglo XIX, han sido apoyados e impulsados por personas cuyo punto de partida en la vida no ofrecía razón alguna para sospechar que les había tocado la peor parte.⁴

Si analizamos el culto a la pobreza en la Antigüedad y en la Edad Media, el movimiento de la juventud alemana, los movimientos marxistas y sus seguidores, desde el punto de vista de clases obreras y clases superiores, es innegable que el resentimiento de los que son realmente pobres, preteridos o despreciados ha contado con el apoyo y la simpatía espontánea de personas pertenecientes a las capas o círculos sociales envidiados.

En un momento determinado y por diferentes razones (transformaciones sociales de todo tipo, nuevos métodos de producción y comercialización, envidiosas comparaciones a cargo de trabajadores en tránsito, que se mueven de lugar en lugar y de cultura en cultura, que perciben las diferencias económicas con mayor sensibilidad que los obreros sedentarios y que, como se ha comprobado

⁴ W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín 1961, p. 348; Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 44.

numerosas veces, se hallan particularmente dispuestos a convertirse en campeones de sectas redentoras igualitarias), surge en una sociedad un pregonero rodeado de discípulos que, con enérgicas palabras, da nueva expresión a una envidia social siempre presente. Este grupo puede, desde luego, amenazar con la subversión total, pero también puede —en gesto sublimado— proclamar para el Último Día, para el Juicio Final, la caída y despojo de los ricos y consolidar su posición personal como contra-élite a través de la glorificación de la pobreza, de la vida austera y sobria. Lo que mueve a estos hombres es, sin duda, la envidia, el resentimiento y la hostilidad directa contra todo lo que es superior a ellos. Pero, en general, el movimiento no se para aquí. De una manera casi simétrica, a los discípulos de este nuevo culto procedentes de familias humildes se les añaden grupos de gentes de las capas superiores, por ejemplo de miembros de la nobleza y del clero en la Edad Media, que, como *pauperes Christi*, hacían de la pobreza un culto voluntario.

A estos hombres corresponden en los siglos XIX y XX los hijos y las hijas de la clase media y superior, sobre todo de Inglaterra y los Estados Unidos, aunque también de otros países de Europa continental y de Asia que, al parecer, contra toda «lógica clasista», no sólo se apuntan a movimientos subversivos proletarios, sin que, en sus hogares sociales de libre elección, llevan un género de vida que se caracteriza por un acentuado desprecio de todo confort, por una renuncia drástica a todos los distintivos de la clase superior y hasta por el despectivo abandono de la higiene personal. Por supuesto, existen también algunos raros casos de patricios o aristócratas que son comunistas de salón y no piensan ni lo más mínimo en renunciar a una vida agradable.

Algunos de estos «renegados» han podido tal vez dar el paso a una ostentosa pobreza movidos por desengaños personales o resentimiento contra sus padres, parientes y hermanos. A esto se añade en no pocas ocasiones una conducta de evitación de la envidia y su paralela mala conciencia «social». En parte acaso crean que su pobreza «descarga» a su casta o clase y la salva del castigo de la desaparición. Pero con mayor frecuencia este deseo y esta esperanza quedan limitados a la propia persona. Muy a menudo, el elemento predominante es una reacción sentimental y poco reflexiva al «mal de ojo»,

a la envidia real o supuesta de los parias, de los desheredados, de los discriminados.

A veces, hoy exactamente igual que en la Edad Media y Antigua, ocurre también que una persona perteneciente a un estamento superior considera excesivas las exigencias de su propio estado. Resulta penoso tener que comportarse a todas horas a tono con lo que se espera de un hijo bien educado de la nobleza, o afrontar las obligaciones propias de un clérigo, o de una hija de buena familia. En tales casos, el simple refugio en una «vida sencilla» privada no tendría el suficiente tono dramático y, en secreto, se envidiarían las comodidades de los compañeros de estamento o de familia que siguen disfrutando de un ambiente lujoso. Frente a esta situación forzada, frente a este sentimiento ambivalente, la salida más obvia es la glorificación de la pobreza voluntaria, en unión con otros auténticos (o supuestos) pobres y oprimidos, cuya utopía o cuya revolución social, muy seriamente planificada, promete que al final ya nadie podrá llevar un género de vida placentero. En la obra *Das Ringen um das tausendjährige Reich* (1961), de Norman Cohn, sobre el mesianismo revolucionario de la Edad Media y su supervivencia en los modernos movimientos totalitarios, se confirman muchos de los puntos de esta interpretación, a favor de la cual se aducen numerosos datos históricos y biográficos.

El núcleo del sentimiento de la envidia hace acto de presencia en el hecho de que el envidioso no pretende tanto tener lo que los otros tienen cuanto implantar una situación en la que nadie disfrute del objeto o del género de vida deseados. Pero como la envidia es un sentimiento totalmente relativo y no depende en manera alguna de la magnitud absoluta de las desigualdades existentes, es también posible que personas que viven en circunstancias agradables se asocien a un grupo socialrevolucionario de gentes envidiosas nacidas en la pobreza, si de este modo pueden alcanzar y lastimar, o al menos avergonzar, a quienes se encuentran en un estado superior.

La dinámica, la intencionalidad de la envidia, que puede ser provocada y alimentada por las más mínimas desigualdades, permite comprender muy bien que los movimientos de los parias y de revolucionarios socialistas proletarios vean continuamente incrementada su corriente por la afluencia de personas procedentes de

las filas de los que tienen un estándar de vida muy superior al de los desheredados. Es muy comprensible que este fenómeno se dé también en aquellas sociedades en las que apenas existen clases superiores con un género de vida especialmente ostentoso. En términos generales, también entre las personas favorecidas por la fortuna aparecen siempre suficientes diferencias para que las naturalezas particularmente inclinadas a ello rechacen su propio mundo en favor de un grupo de parias.

Por supuesto, puede darse el caso de que algunas de las personas de las capas superiores que se adhieren a los movimientos proletarios lo hagan impulsadas por un auténtico ideal, sin otra pretensión que la de hacer el bien, porque no pueden soportar la idea de ver a otros hombres sumidos en la miseria. Admitamos que estas personas se hallen totalmente libres de envidia respecto de los miembros de su clase bien situados. Aun en este caso, sigue habiendo un elemento indiscutible a favor de nuestra tesis, es decir, el hecho de que, aunque no sea más que por simples razones psicológicas, estas personas no podrán ayudar eficazmente a sus protegidos mientras siga habiendo familias bien acomodadas cuya vista suscite el tormento de la envidia incluso en trabajadores liberados de la miseria.

Es decir: incluso el socialista revolucionario o el reformador con títulos académicos procedente de buena familia, que lo único que quiere es que los impuestos aumenten en flecha, pero que no envidia a nadie, se verá obligado muchas veces, bajo la presión de una envidia real o imaginada en sus protegidos, a impulsar y defender una política fundamentada en la envidia.

Pero esta visión de la realidad no quiere ya decir de ningún modo que las acciones sociales desencadenadas ante el espectáculo de la miseria, es decir, los hechos ejecutados por compasión, sean en sí mismos discutibles. Por supuesto, es absolutamente correcto, y no sólo en el sentido de la mayoría de los maestros éticos, sino también desde el punto de vista pragmático, que una sociedad busque apoyos y ayudas cuando se hace claramente visible una situación social deplorable. Pero no se pueden confundir las razonables precauciones y las medidas encaminadas al bienestar, que pueden tal vez exigir retoques estructurales, con los ataques dirigidos contra la estructura misma, y cuyas acciones intentan ante todo satisfacer el

sentimiento inextinguible de la envidia. Estas medidas tienden en general a producir el efecto contrario.

Las metas de la envidia en las avanzadas de la revolución

Desde la II Guerra Mundial pudo advertirse la presencia, más en Inglaterra que en los Estados Unidos o en Alemania Occidental, de una envidia social directamente dirigida contra la clase media. Es significativo notar que en los años cincuenta las cartas que los ingleses enviaban a los directores de periódicos centraban sus protestas mucho más en la clase media que por ejemplo en las clases superiores. Es muy probable que a un miembro de la clase obrera le cause más irritación la clase media, cercana a él, que la distante clase alta. De una manera general, los sentimientos de envidia parecen orientarse hacia profesiones concretas, por ejemplo médicos, empresarios, panaderos (en la Revolución Francesa uno de los objetivos predilectos fueron las empresas y profesiones relacionadas con la producción de alimentos), o banqueros. Se requiere capacidad de abstracción para irritarse, en términos globales, contra los capitalistas, la clase media, etc. En la mayoría de los casos, no se sabe bien qué quieren decir estos términos.

La característica de la envidia de concentrarse en víctimas concretas inclina casi siempre a los políticos, agitadores y propagandistas a encaminar la cólera de los envidiosos hacia determinados chivos expiatorios: los cambistas, los judíos, los chinos, aunque lo que intentan en el fondo es suscitar la animadversión del pueblo —necesaria para sus fines políticos— contra todos los mejor situados, considerados en bloque.

Las imágenes desencadenantes y las causas de la indignación moral, de las que se alimenta la amargura que lleva a la revolución, están muy unidas entre sí. Lo mismo cabe decir cuando es una pequeña minoría la que ofrece motivos de indignación, que a veces se presentan casi como justificación sentimental del más espantoso terror de una revolución. Pero cuando es la masa, o con más exactitud, cuando son los emancipados por la revolución quienes cometen, de forma regular, estos actos, se les suele enumerar, a lo sumo, con gesto cansado, en la estadística de criminalidad.

Algunos recordarán, a este propósito, la conmovedora descripción de Charles Dickens, que nos muestra las tensiones sociales en los días anteriores a la Revolución Francesa bajo la imagen del marqués cuyo carruaje atropella, en un descuido, a un hijo del pueblo en las calles de París. El marqués se detiene y arroja una moneda de oro a los padres del niño. Esto era, de todos modos, mucho más de lo que hacen hoy con sus víctimas los que se dan a la fuga cuando han provocado un accidente. Y el hecho se produce docenas de veces todos los días.

Fueran cuales fueren las explosiones sociales que puedan producirse en el futuro, una cosa es bien segura ya desde ahora: los historiadores posteriores no darán como causa de las provocaciones la arrogante falta de sentimientos con que algunos conductores tratan airadamente a los peatones. En una época en la que la persona de más modestos medios —en Norteamérica, incluidos los vagabundos— puede pasearse de un lado a otro con un vehículo a motor, el que huye tras matar a una persona con su automóvil no está fabricando dinamita social. Se necesitan otros puntos de cristalización para provocar la indignación pública.

Así, pues, la óptica igualitarista desempeña una doble función en los preparativos de una revolución: no sólo estigmatiza como provocación insoportable la propiedad cuando sólo la tienen unos pocos, sino que además las fechorías, crímenes y delitos dejan de tener fuerza explosiva social cuando ya todos los miembros de todas o de varias capas sociales disponen de los medios para cometer tales delitos.

La caza del zorro, que hasta hace pocos años constituía, incluso en los Estados Unidos, uno de los últimos deportes reservados a la auténtica capa superior aristocrática, es organizada hoy día en Inglaterra incluso por los mineros amantes de la equitación.⁵

La sociología de la delincuencia ha comprobado no sólo que los crímenes diarios y comunes dependen en gran medida de los artefactos de la correspondiente cultura, que define como crimen un determinado comportamiento bajo unas determinadas circunstan-

⁵ L. Fellows, «Miners assailed for fox hunting. Welshmen Ride to Hounds in Sport of Aristocrats», en *The New York Times*, 6 octubre 1963, p. 4.

cias, sino que es también relativo el concepto de delito o de ofensa a la llamada «sana sensibilidad del pueblo», de que suele servirse la revolución para fines de propaganda. No se alude aquí, por lo demás, a la fría naturalidad con que en la práctica todas las revoluciones auténticas hacen suyas y comienzan a utilizar de inmediato o al cabo de muy poco tiempo todas las medidas coercitivas y todas las inseguridades jurídicas que atacaron y de que se sirvieron como palanca de apoyo de sus acusaciones. Nos referimos aquí a grandes espacios temporales y lo que intentamos es recordar el fenómeno, algo menos patente, de que no sólo el régimen nacido de una revolución convierte muy pronto en virtud lo que fue pecado en los predecesores, sino que puede darse también el caso de que personas privadas que no pertenecen a una clase social restringida pueden permitirse impunemente o con riesgo de muy pequeño castigo provocar a sus conciudadanos, violar el derecho y cometer delitos que en épocas anteriores hubieran bastado para desencadenar una revolución. Las presiones y explotaciones regulares que se permiten los sindicatos ingleses y americanos de cara a la opinión pública, y que no pueden atribuirse ni en lo más mínimo a una situación de necesidad de sus miembros, ofrecen un claro ejemplo de hasta qué punto incluso las auténticas coacciones económicas pueden convertirse poco a poco en un suceso normal.

Francis Bacon⁶ nos ofrece una profunda visión, ganada a pulso y gracias a sus propias observaciones, sobre el papel que desempeña la envidia en las fases prerrevolucionarias. Habla, en efecto, de la envidia pública, que puede tener también sus aspectos buenos en cuanto control del tirano. La envidia que habla en nombre del bienestar común (así podría traducirse la expresión inglesa *public envy*) es, según Bacon, síntoma de un estado de descontento e insatisfacción.

«En un Estado (la envidia) es como una herida enconada. Del mismo modo que una infección puede extenderse y corromper también las partes todavía sanas, así también la envidia pública, cuando ha conseguido penetrar en un Estado, puede extenderse hasta las mejores acciones del gobierno y darles mala fama. De poco sirve que

⁶ Francis Bacon, *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, editado por S. H. Reynolds, Oxford 1890, p. 60ss.

(las medidas odiadas por el pueblo) vayan acompañadas de acciones dignas de aplauso, porque no indican otra cosa que debilidad y temor ante la envidia. Y esto es tanto más deplorable cuanto que las cosas acontecen como en una infección: cuanto más se la teme, más se la llama.»

Lo que Bacon ha logrado ver con tanto acierto, a propósito de la función de la envidia en la prehistoria de una revolución o de un levantamiento, es lo siguiente: una vez que los elementos insatisfechos han conseguido dirigir la irritación, la envidia y el resentimiento público contra unas determinadas medidas impopulares del gobierno, ya sirve de poco que se intente salir al paso de este «mal de ojo» mezclando las medidas impopulares con otras bienquistas del pueblo. Apenas los detentadores del poder demuestran tener miedo a la envidia, esta situación anímica se extiende y arrastra en su impulso a los últimos miembros del rebaño, que hasta entonces se habían opuesto a la rebelión.

El ejemplo de varias revoluciones, incluidas las de la época contemporánea, demuestra la gran exactitud con que Bacon ha sabido ver el papel desencadenante que en los movimientos subversivos desempeña el miedo del gobierno a la envidia.

Bacon concluye sus reflexiones sobre la envidia pública con la observación de que parece dirigirse mucho más a los funcionarios que ocupan puestos clave y a los ministros que a los reyes o a los jefes de Estado. Necesita, pues, siempre una persona cuyas acciones puedan ser sometidas a comprobación y crítica. Se da aquí una regla fija: si la envidia que se tiene al ministro es grande pero el motivo que da el ministro personalmente es pequeño, o si la envidia se extiende a todos los ministros y funcionarios de un gobierno, nos hallamos ante una envidia —bien que oculta— contra el Estado mismo. Podría decirse: existe un total distanciamiento entre el Estado y los portavoces de la envidia pública. Al parecer, Bacon ha descubierto aquí, hace ya 350 años, una regla de la confrontación envidiosa que se repite una y otra vez. Su descripción e interpretación puede aplicarse perfectamente a la oposición entre «establishment» y «Nueva Izquierda» de nuestros días.

La envidia es inevitable, implacable, irreconciliable, entra en conflicto con las más minúsculas desigualdades, no depende de la mag-

nitud de las diferencias, adquiere su mayor virulencia contra los que están socialmente próximos o con las personas del entorno inmediato, presta su dinamismo a las revoluciones sociales; pero no puede fundamentar por sí misma ningún programa revolucionario.

Así lo han advertido numerosos observadores, desde los tiempos antiguos hasta los actuales: sólo hay un grupo de autores que, por razones empíricas, se muestran contrarios a esta idea, a saber, los que tejen su filosofía social y económica con los hilos de la envidia y sueñan con una nueva organización de la vida social en el sentido de una sociedad liberada de envidia, liberada de la necesidad y de la posibilidad de envidiar.

En la medida en que el ser humano es también ser envidioso, porque sin esta característica no puede organizarse socialmente, en esta misma medida resulta imposible la existencia de una sociedad para cuyo funcionamiento sea indispensable la desaparición de la envidia. Una sociedad que convierte al envidioso medio en juez de las costumbres y en legislador, pierde a la larga su capacidad de funcionamiento y, en todo caso, dilapida en grado extremo sus recursos. La productividad civilizada de una sociedad depende de su habilidad para canalizar y mantener dentro de sus justos límites a la envidia, no de extenderla en nombre de un supuesto gesto de apaciguamiento de corta visión política, con demasiada frecuencia encaminado a ventajas a corto plazo, que propugna la más pura igualdad posible, basándose en la errónea idea de que aquí se hallaría por fin la sociedad libre de envidia de los eternamente puros de corazón.

Uno de los más inquietantes problemas del momento actual es la incapacidad que muchos, por comodidad, parecen tener (o al menos así lo dan a entender) para distinguir entre legítima indignación envidiosa y simple y vulgar envidia. Si hacemos desfilar ante nuestra mirada las reacciones de los regímenes de derecho y de las corporaciones ante las agresiones de la envidia durante los últimos años, surge la impresión de que, en la actualidad, basta muy a menudo con dar a entender que se tiene resentimiento y envidia para legitimar ya sin más cualquier acción o petición. Es decir, la envidia se ha convertido en instrumento de legitimación, y los hombres, los grupos o los movimientos envidiosos no tienen ya que echar sobre

sus hombros la tarea de demostrar que su envidia es legítima indignación contra injusticias objetivas.

Los límites entre envidia vulgar y legítima indignación de la envidia, de capital importancia para una ordenada vida social y estatal, han ido quedando progresivamente desdibujados en virtud de un igualitarismo cada vez más celoso, de una idea de igualdad cada vez más exagerada y peor interpretada. A esto se añade, además, la pérdida de la dimensión temporal. La «justicia» debe alcanzar siempre aquí y ahora mismo. Se considera insoportable pretender aplazar la solución para mañana o pasado mañana.

Ahora bien, si en cualquier situación social cada cual cree que puede compararse con quien sea y si, además, se abandona la idea de que cualquier rango superior o nivel de vida más alto debe ser preparado y merecido, es decir, si se confunde la idea de la igualdad con la de simultaneidad, ya no queda ninguna posibilidad de distinguir entre las dos formas de envidia. En el fondo, todo privilegio, toda posición destacada, toda diferencia en las posesiones o el bienestar, toda autoridad, por muy legítimamente que haya sido elegida, puede ser atacada en cualquier momento y por cualquiera, siempre que haya gentes que protesten contra ello. La obligación de demostrar que esta o aquella desigualdad, por muy importante que sea para el funcionamiento de la sociedad, es soportable, ha pasado de los envidiosos a los pocos que aún tienen algo envidiable. La envidia se legitima hoy por sí misma, porque casi todo el mundo teme que se le acuse de tener ciertas dudas sobre la validez absoluta del ideal de igualdad.

UNA TEORÍA DE LA ENVIDIA
EN LA EXISTENCIA HUMANA

Para la actual antropología cultural, una cultura puede distinguirse de otra tanto si está representada por la tribu de un pueblo primitivo que sólo cuenta con unos cuantos cientos de individuos como si abarca la totalidad de la población de un gigantesco imperio. Así definidas, se conocen en la actualidad unas 3.000 culturas diferentes, incluidas las desaparecidas y las que se encuentran en trance de extinción. Los efectos y repercusiones sociales del sentimiento de la envidia y del temor frente a ella tienen diversos grados en cada una de estas culturas, que no admiten comparaciones ni siquiera aproximadas. Tampoco se constata la presencia de una línea evolutiva rectilínea y uniforme que vaya necesariamente de culturas muy envidiosas a otras que lo sean menos. Para poner en marcha una sociedad y poder llevar a cabo los indispensables procesos sociales, se necesita un mínimo de envidia entre sus miembros pero de ninguna manera una envidia acentuada. Todo lo que sobrepasa el mínimo es excesivo; y aunque, por término general, el sistema social correspondiente lo puede «tolerar», en lo que se refiere a la capacidad evolutiva y al estándar de vida de la sociedad acarrea más daño que provecho.

No existe duda alguna de que el motivo de la envidia ejerce un efecto perturbador y paralizador en el campo económico: las culturas retrasadas de los llamados países subdesarrollados del momento actual evidencian una serie de limitaciones impuestas por la envidia. De cualquier forma, se detecta la presencia de una particular atención a la envidia de los conciudadanos tanto en las culturas más pobres como en las más opulentas. La frecuencia, la dirección y la

intensidad de la envidia mutua en una sociedad, o la atención que se presta al envidioso en el *ethos* cultural tiene muy poco que ver —como puede demostrarse de manera inequívoca— con las desigualdades existentes de hecho, con la riqueza o la pobreza de cada uno de los individuos. En el proceso de diferenciación de los rendimientos y en el nivel en el que una cultura permite (o recompensa) acciones socialmente relevantes cuyas repercusiones alcanzan, en un estándar de vida superior, a la mayoría de los miembros de esta sociedad, se señalan importantes lagunas organizativas, económicas, políticas y técnicas que surgen (muchas veces por azar) dentro del reticulado de la envidia.

La envidia, dondequiera acierta a establecerse sólidamente (a veces también en los controles sociales sádicos o en las sociedades secretas subversivas) y el hombre envidioso suponen una amenaza para todo grupo y toda sociedad. Amenaza sobre todo al individuo concreto, que nunca puede estar seguro de que no exista en alguna parte algún envidioso que espía su suerte, para vengarse por el hecho de que a otro le va mejor.

Pero debido a esta comprensible y necesaria preocupación por la envidia, casi todos sus analizadores y críticos han pasado por alto la insustituible función, el papel universal que compete a la envidia en la vida social. Incluso algunos autores que analizaron hacia el año 1930 este problema y reconocieron que la envidia desempeña una cierta función positiva —Eugene Raiga y Svend Ranulf¹— no acertaron a extraer consecuencia alguna de la serie de observaciones hechas en las sociedades de pueblos primitivos. Consideraban la envidia únicamente como un correctivo (a veces deseable) frente al lujo extremado o frente a irritantes acciones o actuaciones antisociales. Apenas supieron comprender que el sentimiento de la envidia depende muy poco de la magnitud absoluta de la desigualdad entre los hombres o del grado del «lujo». La función de la envi-

¹ En mi libro *Was heisst politisch unmöglich?* (Erlenbach-Zurich y Stuttgart, 1959, p. 75-80) he expuesto con detalle la teoría de Ranulf sobre el ostracismo ateniense. Las obras principales de este autor son: *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens, A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, dos vols., Londres y Copenhague 1933, 1934; *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Copenhague 1938.

dia es muy pequeña cuando lo que se pretende es que un príncipe, un Jefe de Estado o un gran empresario modere sus absurdos dispendios, pero muy grande, en cambio, cuando, entre personas casi iguales, una de ellas ha avanzado un poquito más.

En casos extremos, al hombre envidioso le compete una función en *dos* procesos sociales opuestos entre sí: en los procesos entorpecedores, al servicio de la tradición, que tienden a hacer fracasar las innovaciones, y en los procesos revolucionarios destructores. La aparente contradicción desaparece apenas se tiene en cuenta que en ambos casos la envidia se presenta como motivo de una misma acción: la burla, el sabotaje, la amenaza del gozo por el mal ajeno que se perfila contra el que intenta introducir algo nuevo, y la envidia henchida de odio y de gozo por el mal ajeno que empuja al revolucionario a sustituir lo inexistente por algo nuevo.

Se dan, por supuesto, formas intermedias más suaves en esta orientación de las intenciones y las acciones dictadas por el sentimiento de la envidia, por ejemplo en los reformadores, que lo único que pretenden es eliminar un motivo concreto que excita de modo especial la envidia de sus protegidos. Tanto el que, en nombre de la tradición, se pronuncia contra toda innovación, porque no puede soportar el éxito individual del innovador, como el que en nombre del derrocamiento de toda tradición se lanza contra sus portavoces y representantes, están animados por el mismo motivo fundamental. A ambos les irrita que los demás tengan, puedan, sepan, crean, aprecien, disfruten de algo que ellos mismos no tienen o no supieron imaginar.

En el campo de la historia de la cultura el envidioso amenaza las obras de los hombres desde una doble perspectiva: de una parte, toda tradición celosa intenta oponerse a toda nueva creación. Pero si ésta logra imponerse y se convierte en institución poderosa, entonces los que obtienen provecho de ella despiertan con facilidad la envidia de una capa más reciente o situada a un nivel inferior. Así, por ejemplo, los comerciantes particulares se vieron precisados, en una primera época, a protegerse de la envidia de los príncipes y a esquivar sus consecuencias, y luego, cuando ya habían alcanzado grandes éxitos, se convirtieron en blanco de los ataques de críticos totalmente opuestos a los príncipes, punto en el que, por lo demás,

la envidia de los aristócratas contra el moderno comercio privado y sus propietarios en el siglo XIX coincidía no pocas veces con los intereses de los primeros socialistas.

Surge ahora una pregunta decisiva: ¿Es la capacidad de envidia de los hombres sólo un factor negativo, cuya única función es estorbar o impedir del todo las innovaciones y la evolución hacia más altos niveles económicos y técnicos? ¿Son los adversarios de la envidia, los que intentan mantenerla en unos límites determinados dentro de una cultura, los únicos capaces de poner a flote instituciones y fuerzas impulsoras del proceso cultural? ¿O acaso el envidioso desempeña también, siquiera sea de forma indirecta, una función positiva en el cambio cultural, en la evolución civilizadora hacia niveles cada vez más altos?

La envidia amansa el poder

La envidia es un modo de conducta y percepción tan profunda e inevitablemente inserto en la situación biológica y existencial del hombre que ya de antemano resulta muy improbable que un análisis científico pueda descubrir en ella sólo consecuencias negativas para el cambio social y para la diferenciación de las formas sociales. ¿No resulta más adecuado pensar que determinados controles sociales, que se apoyan sobre todo en la capacidad de envidia, no sólo son necesarios para el *status quo* de una sociedad, sino que a veces se convierten incluso en estimulantes de los procesos evolutivos?

La envidia no es tan sólo una constante amenaza de la propiedad, sino que impulsa a innumerables vigilantes no oficiales de la propiedad a impedir que el caballero de industria, el ladrón o el salteador puedan disfrutar de su botín, asumiendo así no exigidas funciones policiales. Ha sido mérito de Svend Ranulf acertar a descubrir esta «desinteresada tendencia al castigo» en la Atenas de la antigüedad.

Casi podría decirse: afortunadamente, la envidia se extiende también a los valores que poseen los elementos asociales, criminales y cuasicriminales de una sociedad. Así, a veces las autoridades policiales (como en el caso de las tristemente célebres bandas de los años treinta en Estados Unidos) consiguen meter entre rejas a un jefe mafioso sólo porque uno de sus cómplices se ha sentido celoso de

los grandes titulares que la prensa le dedica. En otros términos: la prepotencia o la omnipotencia de un grupo en una sociedad queda en principio limitada por la envidia de los miembros del grupo entre sí o respecto de uno de sus jefes. Esto es aplicable también al caso de los tiranos absolutos.

En la medida en que la omnipresencia de la envidia actúa contra la concentración ilimitada de poder, es decir, lleva a la destrucción del poder, mientras que de otra parte sólo cuando se da una delimitación del poder pueden surgir la mayoría de las innovaciones creadoras y la existencia misma de humanidad, no podemos considerar a la envidia solamente como un factor negativo.

Pero la envidia desempeña además otro papel, y esta vez directo, en las innovaciones. Tal como Max Scheler y H.G. Barnett han demostrado, el hombre resentido está singularmente dispuesto a tomar sobre sí el riesgo de las innovaciones. Su actitud obstinada —«Ya les voy a enseñar yo»— no produce sólo resultados negativos, sino también constructivos. De todas formas, hay que hacer aquí una distinción. La pura envidia ha sido descrita por todos cuantos han analizado este fenómeno como una actitud exclusivamente negativa, destructora, negadora o despreciadora de valores. Sólo cuando un hombre advierte que si no hace más que encerrarse en sí mismo para dedicarse a hacer comparaciones envidiosas con la suerte de los demás no consigue nada, cuando se da cuenta de que el tormento de la envidia es inevitable, porque nunca le faltarán motivos de envidia, y cuando, a partir de esta idea, convierte su sentimiento en impulso agonal, con el que pretende «dejar clavados» a los otros ante los propios logros, sólo entonces se ha alcanzado el nivel de una conducta competitiva creadora de valores, que desde luego tiene su raíz en la envidia, pero que está animada de una intencionalidad totalmente diferente.

En contra de lo que afirma una visión superficial, el camino que parte de la envidia no conduce a la ascesis, a la ostentosa continencia, al convento, a la soledad. Todas estas acciones y sentimientos —si han surgido de la envidia— siguen encadenados a intenciones envidiosas: lo que se intenta con una pobreza acentuada es acibarar el bocado de los ricos. Se quisiera atormentar mediante sentimientos de culpabilidad a los que gozan de buena posición. Que ya

por ello se sienta feliz la persona que lleva a cabo esta actividad, es un dato inseguro. La única acción liberadora de la envidia es la que nos llena de sentimientos, intenciones y pensamientos nuevos, distintos y, en cualquier caso, dinámicos, orientados hacia el futuro y con capacidad para aceptar valores. Son muchas las personas que han alcanzado este estado sin haberse preocupado gran cosa de la envidia. Pero para algunos este deseo de superar su envidia puede ser el auténtico hilo conductor hacia rendimientos positivos y, por ello, hacia el disfrute del sentimiento de su propia capacidad de rendimiento.

Es cierto que en todas las culturas el caso normal es la conducta de evitación de la envidia. Pero aun así, no dejan de darse ejemplos, en los más diversos ámbitos culturales, de individuos que se proponen un objetivo consciente o llevan a cabo una acción premeditada con la intención de provocar entre sus críticos, enemigos o familiares la impotente irritación de la envidia. Así, pues, en estos casos la provocación del sentimiento de la envidia en otro se convierte en medio de venganza o de castigo. En oposición a la mayoría de los medios y acciones que pueden utilizarse como acto de venganza o de castigo, la provocación del atormentador sentimiento de envidia en el adversario no es, para el que emprende este camino, una acción negativa o destructora, cuando consigue realizar algo especial, cuando sabe, por ejemplo, cabalgar, cazar, pescar, luchar, hacer excursiones o escribir *mejor* que los demás. (Prescindimos aquí de los ya desgastados intentos de este tipo, cuya inautenticidad advierte con toda claridad el envidioso y que, por consiguiente, no alcanzan su objetivo: por ejemplo, el proverbial americano, que se carga de deudas con la única intención de superar a su vecino en el capítulo de gastos de bienes de uso y consumo.)

Los límites de la envidia

Frente a la omnipresencia del envidioso, que no puede compararse al salteador de caminos, se plantea la pregunta: ¿Cómo es posible que la propiedad, la desigualdad de las condiciones de vida haya podido llegar a adquirir la proporción que hoy observamos? ¿Cómo es que los envidiosos han conseguido tan pocas veces —y aun éstas

sólo de forma pasajera, por ejemplo en una revolución, en una secta de corta vida, etc.— organizar el mundo de acuerdo con las normas de la envidia? Podríamos traer el ejemplo del instinto sexual: su omnipresencia e intensidad nunca ha podido elevar a norma la promiscuidad. En ninguna sociedad se permite una promiscuidad sin límites. En todas las culturas existen ciertos derechos de propiedad en lo relativo a la esfera sexual: sin unas reglas de juego delimitadoras previsibles y predeterminables en el ámbito de la elección de compañero sexual, ninguna sociedad puede funcionar.

De similar manera, se podría intentar comprender la función obstaculizadora de la envidia anclada en una cultura. La envidia es una pasión de orientación tan exclusivamente interhumana, y tan negativa, que ningún grupo o sociedad podría funcionar si no consiguiera mantener a raya la envidia y —mientras haya envidia— encauzarla hacia valores cuya existencia no es absolutamente necesaria para la conservación de la sociedad.

El dominio de la envidia como institución y la tiranía de los envidiosos en cuanto personas concretas y desorganizadas tiene tales limitaciones en cualquier sociedad que, a largo plazo, son muy pocos los dominados por estos sentimientos que puedan vivir en un mundo tal como la envidia lo prescribe. A esto alude la palabra esperanza. El envidioso está convencido de que son siempre los otros los que «tienen suerte», «they get all the breaks», y que sólo él tiene mala suerte. Pero ya desde una simple perspectiva fisiológica resulta casi imposible vivir largo tiempo con tales perspectivas de futuro. Simplificadamente: un envidioso extremo no puede vivir mucho tiempo. A lo largo de la historia tribal estas personas aquejadas de envidia singularmente intensa debieron tener muy escasas oportunidades de sobrevivencia y configuración de modelos de comportamiento.

El que sólo con muchas dificultades puede ocultar la envidia que siente ante sus compañeros de tribu es casi siempre acusado de hechicero y, con frecuencia, eliminado. En oposición a ciertos filósofos sociales desde finales del siglo XVIII, las sociedades humanas nunca han reconocido a la envidia como valor positivo, sino que simplemente han desarrollado conductas específicas o generales de evitación de la envidia, precisamente porque saben que el envidio-

so está henchido de malicia. El envidioso extremo está siempre en el partido de la minoría. En el fondo, hasta la llegada del marxismo no se había concedido plena legitimidad a la implacable posición de la envidia, a través del abstracto y glorificado concepto de proletariado, de desheredado y explotado. Y aun en este caso sólo se consigue en virtud de la tácita promesa de que la soliviantada envidia de las masas es necesaria para la revolución, de la que habrá de surgir el paraíso sin clases de la igualdad liberada de toda envidia. Sería absurdo pretender declarar a la envidia institución permanente en una medida superior a la que, aunque sin legitimación oficial, suele tener en toda sociedad.

Las concepciones que regulan la vida diaria de las más diversas culturas, ya se trate de ideas terrenas o sobrenaturales, el *ethos* cultural, se apoyan en general en conceptos que actúan contra la preponderancia de la envidia. Ya sólo el análisis de lo que en el decurso de los últimos milenios ha conseguido realizar el hombre en sí mismo y en sus culturas permite comprender hasta qué punto los seres humanos tienen necesidad de crearse un mundo en que se den posibilidades de tipo personal. Una existencia en la que se me abren diversas posibilidades individuales ofrece escaso campo a la envidia como factor determinante.

También el hecho, abundantemente atestiguado por las literaturas populares, del constante conflicto entre el hechicero maligno y sus víctimas, muestra que casi siempre y en todas partes debe haber hombres que se aferran sólidamente —frente a un mundo lleno de peligrosos envidiosos— a su personal configuración del futuro, en un intento por disminuir la opresión ejercida por el medio ambiente. El primer y único propietario de una máquina de coser o de una bicicleta en una aldea de indígenas africanos sabe lo que le espera, pero a pesar de todo da este paso adelante.

Este camino hacia la desigualdad le resulta más fácil al hombre cuando está inserto en una sociedad que ha desarrollado una serie de ideas culturales en lo relativo por ejemplo a la diferente suerte, destinadas a aplacar las conciencias individuales y desarmar a los envidiosos. Uno de los diques más eficaces contra la envidia ha sido la doctrina de Calvino acerca de la predestinación.

La presión de la envidia como factor de civilización

La fuga ante la envidia del prójimo puede también actuar como estimulante del proceso civilizador. La ciencia de la cultura acentúa la importancia de la difusión cultural en la expansión de los logros y conquistas más complicadas del hombre. Descubrimiento, invenciones, innovaciones, conceptos creadores, nuevos procesos se producen con frecuencia al principio en una sola familia o en un lugar determinado. La transmisión y propagación de nuevas ideas y métodos a otros grupos de población y a diferentes regiones acontecen a menudo con mucha mayor facilidad si el innovador se halla en desventaja en su lugar natal.

La sabiduría popular sabe desde siempre que nadie es profeta en su propia patria. Y aunque hay también suficientes ejemplos de la escasa voluntad con que los hombres aceptan dejarse enseñar y ayudar por gente extraña, en términos generales es mucho mayor aún la tendencia a no aceptar de manos de otro desde tiempo atrás conocido de los vecinos, miembros de la familia, etc., las innovaciones que uno mismo no supo descubrir.

La razón es muy sencilla: si mi compañero de aldea, mi camarada de escuela, mi compañero de trabajo se presenta de pronto con un descubrimiento, una invención o cualquier otra innovación manual cuyo valor objetivo y cuya superioridad no puedo por menos de reconocer, esto excita mi envidia mucho más que si el que presenta la innovación es un extraño: en este segundo caso puedo consolarme pensando que el inventor dispuso en su vida anterior de ciertas oportunidades, influencias, posibilidades de aprendizaje y observación que yo no he tenido. Su superioridad no envuelve el mismo reproche ni excita tanto mi envidia como la del victorioso innovador de mi propio círculo vital, pues entonces podría preguntarme: «¿Por qué no se me ocurrió a mí lo mismo? En definitiva, he aprendido y observado y visto las mismas cosas que él.»

Para que una innovación pueda convertirse en elemento impulsor de la cultura y de la civilización, debe darse la posibilidad y el acicate de la migración, del cambio, de la movilidad horizontal. De ahí que las primeras evoluciones de la ciencia, de la técnica y de las actividades económicas se hayan producido en regiones que facili-

taban los viajes, sea a través de sistemas fluviales internos o de costas muy ramificadas, ya antes de que existieran medios adecuados para el transporte terrestre. Por supuesto, siempre ha habido innovadores, inventores, hombres de ricas ocurrencias que se han visto arrastrados a regiones distantes debido a su gusto por la aventura o su afán de ganancias. Pero es fácil comprender que el impulso para abandonar el hogar patrio (en el sentido estricto) se ve con mucha frecuencia favorecido y potenciado por la hostilidad, las burlas y desconfianzas que los hombres creadores suelen sufrir con mucha mayor acritud en los lugares en que son conocidos desde antiguo.

En este sentido, pues, la universal predisposición de represalias envidiosas contra los hombres que en virtud de una innovación (en el campo que fuere) se han hecho desiguales es un factor deseable para el conjunto de la evolución total de logros culturales destinados a domeñar el medio ambiente.

Podemos decir, por tanto, en términos generales, respecto de la función de la envidia, que no sólo hace posibles los controles sociales sobre los que se apoyan las comunidades humanas, sino que, en virtud de la emigración que a veces provoca, se alcanzan resultados de amplio alcance que impulsan la civilización. Ciertamente que eso sucede casi siempre a expensas de la región de origen del innovador. Pero hasta cierto punto, estos resultados de los compañeros envidiosos se mantienen equilibrados, en el sentido de que el efecto total sobre la civilización —o sobre una determinada rama industrial o económica— alcanza valores similares analizado desde la perspectiva de grandes espacios geográficos; si, por ejemplo, un inventor, arrojado de la ciudad A debido a la hostilidad de sus habitantes, se traslada a la ciudad B y alcanza aquí éxito, mientras que un segundo inventor recorre, por los mismos motivos, el camino inverso de B hacia A. En ambos casos —que se pueden multiplicar centenares de veces— la cuota del crecimiento de innovaciones para un país o un continente sigue siendo teóricamente igual que si no existiera el factor de la envidia. Pero puede haber unos determinados lugares, y en concreto grandes ciudades, en las que se ofrezcan a un inventor expulsado de su patria condiciones muy favorables. De hecho ocurre con frecuencia que unos lugares concretos se convierten en centro de reunión de gran número de hombres dotados de brillantes ideas,

porque en ellos se dan condiciones más adecuadas para la evolución total de las realizaciones.

Puede también producirse una situación en la que un talento, expulsado de un país en virtud de unos controles sociales y económicos que, en definitiva, se apoyan en la envidia, se traslade a una región que dispone de medios mucho mayores para desempeñar una tarea eficaz.

La significación de la envidia en la historia tribal del hombre

Cabría imaginar la siguiente teoría general sobre la significación de la envidia en la evolución de la historia tribal de la humanidad. Una convivencia complicada y, sobre todo, el trabajo en colaboración dentro de un grupo exigen controles sociales para que se dé un grado aceptable de funcionamiento. Es decir, deben impartirse y cumplirse instrucciones, órdenes y prohibiciones, incluso aunque la persona que las imparte no se halle físicamente presente. De donde se sigue que, aun sin saberlo, los diferentes miembros del grupo se vigilan mutuamente, con frecuencia movidos por un ligero sentimiento de envidia, porque no están seguros de que no se producirán desviaciones respecto de las tareas encomendadas: nadie puede estar seguro de que otro no le denuncie.

El ejemplo más ilustrativo de esta situación se halla en el tabú del incesto: ninguno de los hijos de un padre ausente puede permitirse libertades respecto de los miembros femeninos de la familia, porque tiene que contar con la posibilidad de una denuncia de parte de uno de los hermanos, movido por los celos. Lo mismo cabe decir respecto de los trabajadores de una misma categoría en un grupo de trabajo. Ninguno puede permitir que los demás sean demasiado holgazanes, porque podría darse el caso de que le echaran a él las culpas del déficit de trabajo de otro. Por tanto, cada trabajador se sentirá celoso de las pausas o ahorro de esfuerzos de los demás y procurará impedirlos.

En consecuencia, el jefe de tribu que despacha a algunos comerciantes subalternos a otra tribu puede contar con que el encargo se cumplirá con lealtad, porque la irritada reacción de envidia que se

producirá en los demás colegas impide que ninguno de ellos intente conseguir ganancias personales adicionales en virtud de un compromiso especial con el grupo opuesto.

Podemos, pues, decir que un ser vivo, que ha conseguido una notable independencia respecto de las acciones instintivas y los comportamientos biológicos, puede, en virtud de las posibilidades que le da esta nueva libertad, realizar algo socialmente constructivo, si reduce a un mínimo la desviación de los comportamientos y las innovaciones.

El espacio libre para las actuaciones individuales conquistado por un ser que ha superado los mandatos del instinto tiene que ser, pues, reducido de nuevo a unos límites, de modo que puedan funcionar los grupos sociales mayores. Y no hemos descubierto ningún otro motivo que pueda conseguir con tanta eficacia esta conformidad como el temor a despertar la envidia y las consiguientes sanciones de los otros. En la medida, pues, en que el hombre ha desarrollado la facultad de controlarse mutuamente a través de la sospecha de la envidia de los otros, se hacen posibles los grupos mayores, con división de tareas entre los distintos miembros. El espacio de tiempo desusadamente largo, impuesto por la biología al menos durante diez años, en el decurso de los cuales la existencia humana queda acuñada por la comunidad de vida entre hermanos, ofrecía la oportunidad de imbuir en cada ser humano esta necesidad social de prestar atención a los otros.

Cabe imaginar que los grupos menores y las familias cuyos miembros no acertaron a desarrollar sensibilidad bastante frente a la amenazadora envidia de los demás, fueron quedando poco a poco rezagados en esta historia tribal, porque a la larga se mostraron incapaces de formar los grupos mayores requeridos para poder conquistar su medio ambiente.

El hombre se hizo auténtico hombre en cuanto envidioso, en virtud de su capacidad de envidia. Entre ciertos pueblos primitivos de nuestra época actual, hay algunos que se han mantenido prácticamente inmóviles hasta hoy en niveles sumamente rudimentarios. Acaso los indios siriono sean el ejemplo más palpable de un grupo en que el comportamiento de cada individuo se ve muy influenciado por la envidia de los demás, pero que han sido incapaces de dar el

siguiente paso. La tribu —estudiada por A. Holmberg² en Bolivia hace ya 30 años— se compone de grupos de unos veinte hombres, que se evitan mutuamente. Los miembros de cada grupo casi nunca comen cuando se creen observados, por miedo a la envidia de los demás; en general, cada uno de ellos hace su comida a solas, y durante la noche. Pero esta envidia mutua no les ha llevado a un sistema de control social general, que hubiera posibilitado las acciones comunitarias del grupo o incluso de varios grupos juntos.

Con la formación y conservación de grupos mayores, acaso de cincuenta a quinientos individuos, todavía no se ha alcanzado el nivel necesario. Desde luego, pueden siempre, de acuerdo con las circunstancias de su medio ambiente, lograr mayores resultados que bandas autónomas de diez a veinte hombres. Pero para formar el núcleo o punto de partida de una formación cultural superior, tienen que desarrollar e institucionalizar una nueva facultad: la de poner un freno al control social omnipresente en virtud de la envidia de todos contra todos. Una cultura más diferenciada, una cierta división del trabajo, una estructura política, el crecimiento económico, diversas industrias, todas estas cosas sólo pueden alcanzarse en un grupo cuando pueden ser de nuevo posibles las innovaciones individuales y las diversas ganancias, enriquecimientos, etc., transitoriamente al menos. Debe tolerarse una cierta desigualdad fundamentada en las imprevisibles desviaciones individuales respecto de la norma del grupo. La cultura vinculante del grupo —en este estadio podemos hablar ya también de una sociedad— debe oscilar de tal modo que, por una parte, haya todavía suficiente envidia incontrolada, con la consiguiente atención prestada al envidioso, para impulsar los controles sociales de que está necesitada la sociedad en cuanto tal, pero de otra parte la envidia frente a los logros y conquistas de los individuos debe estar ya reducida a unos límites tales que se cree el espacio necesario de juego libre para innovaciones de que está necesitado un grupo en crecimiento para adaptarse a su medio ambiente.

La segunda afirmación suena así: el hombre, en cuanto ser envidioso, sólo puede convertirse en creador auténtico de cultura cuando

² A.R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology Publication n.º 10, Washington 1950.

unas determinadas concepciones, por ejemplo de tipo religioso, unas racionalizaciones sobre la desigualdad de la suerte (la idea de fortuna) o unos ciertos derechos de factura política en favor de los desiguales, privan de gran parte de su poder a los envidiosos del grupo.

La mayoría de los sistemas éticos y de las religiones bajo cuya protección se ha producido una evolución cultural, económica, técnica o de cualquier modo y en general civilizadora, han sabido tener en cuenta y dar adecuada respuesta a esta necesidad de poner diques a la envidia, acaso sólo gracias a una serie de suposiciones o conjeturas correctas. No existe ningún sistema ético o religioso que dé la bienvenida a la envidia en sí ni a la envidia que un individuo concreto alimenta contra otro. Pero junto con esta proscripción de la burda envidia, casi todos los sistemas normativos que se han ido formando lentamente (y al menos hasta que no se han desnaturalizado para ponerse al servicio de determinados intereses políticos particulares) conocen numerosas prohibiciones, limitaciones o consejos que tienden claramente a evitar la excitación de la envidia. Las sanciones ya establecidas piden un número suficiente de envidiosos en la sociedad, que presionen para que se conserven las formas de comportamiento evitadoras de la envidia. De esta manera se explica la aparente paradoja de que de una parte las religiones mantienen al envidioso dentro de unos límites, al recompensar claramente en sus parábolas a quienes han sabido dominar su patente envidia, pero al mismo tiempo conocen algo así como una justicia social que sólo tiene sentido partiendo del ideal de igualdad y que no consigue relevancia social ni resulta alcanzable más que sobre la base de prestar atención a las personas envidiosas.

La capitulación ante los envidiosos

Para desgracia de una comprensión general de la economía, se han desarrollado a partir de finales del siglo XVIII algunas filosofías sociales y también ciertas ideas dentro de las iglesias cristianas, particularmente acentuadas en el siglo XX, que ponen todo su peso y su interés en la satisfacción y apaciguamiento de la envidia y que llegan incluso a convertir esta envidia en norma obligatoria para la sociedad. En

este cambio de acento han participado de algún modo publicistas y políticos personalmente henchidos de envidia y resentimiento, pero también otras personas nobles, ajenas a todo sentimiento envidioso, cuya concepción de la sociedad ha estado unilateralmente orientada de acuerdo con un sentimiento de culpabilidad social. La conexión de este sentimiento de culpabilidad con el temor a la primigenia envidia es algo que muy pocas veces han advertido con claridad los portadores mismos de estas nuevas ideas.

El enorme éxito, la capacidad de atracción —con frecuencia contraria a todo lo razonable— de los manifiestos y las teorías sociopolíticas o filosóficas que protegen al envidioso y se pronuncian en contra del envidiado podría tal vez explicarse a la luz del precedente resumen sintetizado de lo que ha podido ser la historia tribal. Apenas podría encontrarse una capa de sentimientos humanos más elementales que los que hemos descrito.³

Ahora bien, en esta moderna capitulación ante la envidia, se han pasado por alto dos circunstancias decisivas. Primera: la capacidad de funcionamiento de cualquier grupo humano mayor se apoya tanto al menos en el dominio sobre la envidia como en la atención prestada a los envidiosos. Segunda: la total imposibilidad de construir cualquier sociedad humana durable de tal modo que en ella no exista ningún envidioso y, por tanto, ningún portador de una mala conciencia social.

El perteneciente a un pueblo primitivo sabe arreglárselas con la malignidad de un compañero de tribu, cuya envidia está inserta en su concepción del mundo como un factor firme y estable. No

³ Cf. también J. Clyde Mitchell, «The Meaning in Misfortune for Urban Africans», en *African Systems of Thought*, International African Institute, Londres 1965, p. 192ss. En este volumen se publican algunos nuevos estudios sobre la sociología de la hechicería maligna. Han expuesto con particular claridad el hecho de que el hechicero maligno es, ante todo, un envidioso, los trabajos, editados por John Middleton y E.H. Winter, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres 1963, p. 29, así como John Middleton, *Lugbara Religion*, Londres 1960, p. 239ss. Con notable penetración, y totalmente de acuerdo con mis hipótesis, ha estudiado la significación de la envidia y de la evitación de la envidia en las comunidades aldeanas suramericanas el etnólogo George M. Foster; cf., por ejemplo, «Cultural Responses to Expressions of Envy in Tzintzuntzan», en *Southwestern Journal of Anthropology*, t. 21, 1965, pp. 24-35.

necesita y no quiere creer en un hombre bueno. El otro es siempre un enemigo envidioso, y esto con tanta mayor probabilidad cuanto más allegado le está. La propia desigualdad, por muy modesta que nos pueda parecer, no constituye para los primitivos ningún grave problema, porque se imaginan que la envidia del otro es un factor inevitable. Se teme la envidia del otro, pero sin que por eso aparezca en los pueblos primitivos una mala conciencia, sociopolíticamente activable, en el sentido en que nosotros la entendemos, referida a su personal ser diferente, en cuanto incitador de la envidia ajena.

De muy otra manera son las cosas en la sensibilidad del hombre occidental, sobre todo desde mediados del siglo XVIII. Este hombre occidental ha perdido poco a poco los nervios ante la envidia de los demás. Habría también que preguntarse si los cambios sociales ocurridos desde la Revolución Francesa no han sido acelerados y fomentados en virtud del creciente miedo ante la envidia de los menos bien situados o si estos desplazamientos o corrimientos sociales y la eliminación de jerarquías entonces indiscutiblemente legítimas no ha alimentado el temor a ser envidiados. En cualquier caso, durante los últimos doscientos años se ha hecho cada vez más acuciante la necesidad de creer en un hombre bueno, independiente de la sociedad que le ha corrompido. Ya no se soporta la presión de la envidia de los demás, bajo la que el hombre primitivo se ve obligado a vivir día tras día. Pero para poder creer en la posibilidad de un hombre absolutamente bueno, benévolo para con nosotros y libre de envidia, hay que poner delante de los ojos el espejismo de la utopía del igualitarismo, de la idea de igualdad, entendida como una tarea histórica: se desearía crearse así un alibi consolador frente al mal de ojo de nuestro contemporáneo, de nuestro prójimo, de modo que uno pudiera embarcarse ideológica y políticamente e incluso en virtud de un juego sentimental e ingenuo, en un programa futuro, que promete una sociedad de hombres literalmente iguales, es decir, una comunidad en la que pueda eliminarse la envidia en virtud de la igualdad absoluta de todos.

Pero esto es imposible, porque, como hemos visto, la posibilidad y la necesidad de envidiar es un elemento inserto en la naturaleza misma del hombre. Una sociedad en que nadie tuviera que temer la envidia de otro, carecería de los resortes de control social necesari-

rios para su existencia misma como tal sociedad. El ejemplo de las culturas más sencillas demuestra que el casi-ser-igual ayuda muy poco a eliminar la envidia. De similar manera, la psicología de la evolución permite comprobar que carece de todo fundamento la esperanza de llegar a construir una sociedad en la que ya nadie sienta envidia.

La pura y simple envidia es, como idea básica o norma suprema de una sociedad, tan insoportable y destructora como por ejemplo una absolutización de los puros celos sexuales que exigiera un estado de permanente promiscuidad. Prescindiendo de algunos experimentos precarios, es socialmente imposible legitimar como valor central un sentimiento o una emoción que declara inválidas tanto la esfera íntima como la propiedad privada.

El hombre como ser envidioso y la envidia como puro concepto es, desde los pueblos más primitivos hasta los Estados más modernos, pura irracionalidad. Prescindiendo de comprensibles situaciones conflictivas o de la lucha por la competencia, no puede conciliarse con el concepto de racionalidad, ni con una configuración razonable del mundo, que alguien ponga todo su interés en que otro no pueda ser o poseer algo cuando con esta actitud no puede conseguirse lo que uno desea y que, con mucha frecuencia, ni siquiera es deseable. No deja de ser sorprendente que en el decurso de los últimos milenios los hombres de algunas sociedades hayan conseguido reducir este impulso fundamental hasta unos límites que permiten conseguir resultados civilizadores sobre la base de la desigualdad de los individuos.

La posibilidad de envidiar es innata. En la medida en que un hombre es un ser que puede reflexionar sobre su propia existencia, debe plantearse la pregunta: «¿Por qué mi existencia es tan distinta de la del otro?» Y según como se estructure la pregunta, la respuesta será envidia o sentimiento de culpabilidad. Ambas cosas pueden atormentar a una misma persona. Pero también ambas se pueden sublimar. Dado que el hombre se vive como individuo (aunque en algunas sociedades acaso sólo de un modo oscuro), nunca puede haber seguridad de que no haya otro individuo que prefiera ser él. Siempre habrá, pues, otro en el que no se puede confiar, frente al que se experimenta un sentimiento de culpabilidad. Y es un sen-

timiento inevitable, pero que admite una profunda reformatión social. De este inútil y destructor sentimiento de culpabilidad sólo libera el conocimiento de que los motivos por los que alguien puede ser envidiado son inagotables. La irracionalidad de la envidia, paralizadora de la cultura, no se suele superar de ordinario, en el seno de una sociedad, en virtud de hermosos sentimientos y de altruismo, sino casi siempre mediante un más elevado nivel de racionalidad, por ejemplo, gracias a la convicción de que más (o algo distinto) para unos pocos no significa necesariamente menos para los demás: esto exige ciertas cualidades de cálculo, una visión global y superior de los grandes conjuntos e interconexiones, una larga memoria y la capacidad de comparar no sólo cosas con cosas, sino también los muy desiguales valores que posee un hombre con los que posee otro.

En nuestros días puede afirmarse con seguridad científica —y en cualquier caso con mejores argumentos empíricos de cuanto hubiera sido posible hace cincuenta o cien años— que el mundo no puede pertenecer a los envidiosos. También puede afirmarse, con no menor seguridad, que nunca podrán eliminarse de la sociedad los motivos de envidia. No se debería admitir ya en serio la discusión acerca de la sociedad sin clases o sin estamentos y otras islas de consuelo para mentalidades encalladas y sentimientos incómodos. Las ciencias humanas deberían dignarse poner al hombre en sus ecuaciones tal cual es y no tal cual se le imaginan, después que, por inexplicables razones, ha perdido aquel factor impulsivo que, como esperamos haber demostrado, le permitió formar las comunidades características de nuestra especie.

Incluso los que nunca han tomado en serio las utopías de una sociedad sin clases, de hombres literalmente iguales, o las ideas de un socialismo puro, se han visto inducidos en los últimos cien años a la falsa y engañosa conclusión de que podría conferirse a los sentimientos envidiosos, supuestamente aplacables mediante conductas condescendientes y comprensivas, una función crítica como principio normativo de la política social y financiera. Naturalmente, se deben y se pueden evitar ciertas estupideces sociales. Pero las observaciones históricas y las reglas que cabe deducir del comportamiento básico humano permiten suponer que en el futuro se producirá un

posible endurecimiento ante la excesiva sensibilidad frente a la envidia. Ya Francis Bacon había sabido ver que nada hay que tanto excite y cause insatisfacción al envidioso como el que lleva a cabo una acción irracional, el que abdica de una posición, con la intención de quitar armas a la envidia.

Ya va siendo hora de actuar de tal modo que no se crea necesario hacer del envidioso la norma de la política económica y social.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aberle, David F.: 50n
Abs: 241
Al-Kulaini: 37
Alger, Horacio: 189
Aristides: 199
Asch, S.E.: 58 y n
- Barber, E.: 70n
Bacon, Francis: 16, 130, 173 y n,
174, 175, 176, 177, 207, 314 y n,
315, 333
Barbet, E.: 70n
Barnett, H.G.: 95n, 305 y n, 306,
307, 323
Bastien, Frederick: 185n
Beatles: 242
Beauvoir, Simone de: 100, 153 y n,
154
Becker, Franziska: 287
Belshaw, C. S.: 123 y n, 124, 261n
Benedict, Ruth: 87
Bentham, J.: 146, 211
Bernanos, George: 277
Bettelheim, B.: 48 y n, 49
Beuler, Eugen: 71
Blackstone, W.: 181
Böhm, Hans: 248
- Brandt, R.B.: 102n
Buber, Martin: 273, 274 y n, 275
Burckhard, Jacob: 213
Burn, A.R.: 139
- Cahn, Edmond N.: 227 y n
Calvino: 182
Camus, Albert: 278
Carlos V: 247
Castro, Fidel: 224
Cohen, A.: 118n
Cohn, Norman: 310
Coke, E.: 181
Corazón de Leon, Ricardo: 247
- Dahrendorf, R.: 66 y n, 67, 70n
Darin-Drabkin, H.: 278
Davis, Kingsley: 88
Dennis, Patricia: 75
Devereux, G.: 43n
Dickens, Charles: 313
Dodds, F.R. (E.R.): 137, 138 y n
Donaldson, Dwight M.: 37n
Duesenherry, J.S.: 231, 232
- Esquilo: 130 y n, 137
Evans-Pritchard, Edward: 104 y n,
105, 228n

Felipe Augusto: 247
 Fellows, L.: 313n
 Firth, Raymond: 96 y n
 Flaco, Aulo Persio: 33
 Fleiner, Fritz: 219, 220
 Fortune, R.F.: 44n, 78n
 Foster, George M.: 126, 333n
 Frankl, Viktor E.: 42 y n
 Freud, S.: 45 y n, 46, 47, 50, 184
 Fromm, Erich: 82 y n, 83

 Galbraith, John K.: 254, 256
 Gibson, Walter: 78 y n
 Gide, André: 150 y n
 Gillin, J.: 102
 Glück, Eleanor: 84 y n
 Glück, Shledon: 84 y n
 Goethe, W.J.: 40, 202
 Granqvist, H.: 43n
 Green, Arnold W.: 88 y n
 Grégoire, H.: 79
 Grimm: 29, 30, 32, 81
 Grocio, H.: 33
 Guidobald: 246
 Guillin, John: 117
 Günzburg, Eberlin von: 248
 Gutheil, Emil A.: 48 y n, 49

 Hartley, L.P. (J.P.): 286, 289, 291
 Hartmann, Nicolai: 147 y n, 211 y n, 212, 213
 Hastley, L.P.: 224
 Heine, Heinrich: 39 y n
 Herodoto: 135, 136, 204
 Hesiodo: 138, 139
 Hildebrando: 30
 Hitler, Adolf: 46, 226
 Hitpass, J.: 70n
 Holmberg, A.R.: 96 y n, 97, 331
 Homans, George Caspar: 220 y n
 Homero: 135, 136, 138, 202
 Hull, C.L.: 51

 Kägi, Werner: 219 y n
 Kant, I.: 166, 167 y n, 168, 169, 170, 171, 172
 Karajan, H. von: 242
 Kardiner, A.: 47 y n, 48
 Karsten, R.: 114 y n, 115n
 Kennedy, John F.: 76 y n, 77, 251
 Kierkegaard, Sören: 16, 195 y n, 196, 197, 198, 199, 200, 201
 Klein, Melanie: 48 y n
 Kluckhohn, Clyde: 95, 100n, 101, 102, 117
 Kluge, F.: 145
 König: 139
 Köstler, Arthur: 154 y n, 155
 Kretschmer, Ernst: 75
 Krige E.J.: 93, 107 y n, 108, 109, 110
 Krige, J.D.: 107n

 La Rochefoucauld, F. de: 33
 Lasswell, Harold D.: 76n
 Lévy-Bruhl, L.: 137
 Lewis, Oscar: 117, 119 y n, 120, 121
 Linton: 47, 48
 Lukács, George: 189 y n
 Lutero: 31
 Lynch: 241

 Mandeville, B. de: 98, 248
 Marx, Karl: 189, 228, 262, 266
 Marz, David: 77
 Marzell, Heinrich: 99n
 Mead, Margaret: 230 y n
 Melville, Herman: 178 y n, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 191
 Merton, Robert, K.: 70 y n
 Michels, Robert: 150

Middleton, John: 333n
 Milgram, Stanley: 58 y n, 59, 60, 61
 Milton, John: 184
 Mishan, E.J.: 231 y n, 232, 233
 Mitchel, J. Clyde: 333n
 Moisés: 37
 Morley, Helena: 277 y n
 Muhlmann, W.E.: 308
 Murdock, G.P.: 50 y n, 51, 52

 Nash, Stephen: 75
 Nietzsche: 16, 27, 169, 182, 196, 200, 201 y n, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 302
 Nilsson, M.P.: 129, 132 y n, 133, 134, 135, 136, 137, 138
 Nordhoff: 241
 North, R.: 248

 O'Brien, R.W.: 58n
 Olescha, Juri Karlowich: 190 y n, 191, 192, 193, 194
 Orwell, George: 273, 286
 Oswald, Lee Harvey: 76, 77
 Otto, W.: 132n

 Packard, Vance: 254
 Paul, B.D.: 43n
 Petty, W.: 248
 Piaget, J.: 139
 Píndaro: 135, 136
 Platón: 182, 260, 274
 Polícrates: 136, 140
 Porfirio: 134

 Raiga, Eugene: 16, 213 y n, 214, 215, 320
 Ranulf, Svend: 76n, 131, 136, 137, 139, 201, 320, 322
 Reichel-Dolmatoff, Geraldo: 121 y n, 122
 Reichel-Dolmatoff, Alicia: 121 y n, 122
 Ritz, J.M.: 99n
 Roscher, Wilhelm: 303 y n, 304
 Rose, F.: 93n
 Rotondo, H.: 98n
 Rowe, C.: 248n
 Runciman, W.C.: 240, 241
 Rüstov, A.: 114, 230 y n

 Sartre, Jean-Paul: 153, 154, 244
 Sawtell Wallis, R.: 43n
 Schelechta, Karl: 201n
 Scheler, Max: 16, 27, 67, 100 y n, 152, 182, 207 y n, 208, 209, 210, 211, 299 y n, 302, 323
 Schiller, F.: 136
 Schopenhauer, A.: 66
 Schweitzer, Albert: 166
 Seidenberg, Robert: 156
 Semitschastni: 281, 282, 283
 Shakespeare, W.: 71
 Shils, Edward: 87
 Simmel, George: 67, 72 y n, 73, 74
 Simpson, George: 87 y n
 Simrock, K.: 33 y n
 Sófocles: 136
 Sorokin, P.A.: 70n
 Spiro, M.: 156 y n, 269 y n, 271, 278, 279 y n
 Staden, H.: 30
 Steiner, P. George: 32, 33 y n
 Stevens, Rise: 238
 Struve, G.: 194
 Sue, Eugene: 16, 185 y n
 Suttie, Ian D.: 49 y n
 Tanner, R.E.S.: 105n, 106, 107

Tao Te Ching: 138
 Theunissen, G.H.: 38n
 Thurnwald, Richard: 92 y n
 Tilgher, A.: 249, 250n
 Tiryakian, E.A.: 70n
 Tocqueville, A.: 204
 Tönnies, Ferdinand: 262
 Tournier, Paul: 139 y n, 157 y n,
 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 202, 205, 270
 Toynbee, Arnold: 38 y n, 39
 Toynbee Philip: 38 y n, 39
 Tumin, M.: 87
 Vallier, I.: 266
 Voltaire: 248
 Wander, K.F.: 34
 Watterson, Rose: 75
 Weber, Max: 149
 Wilson, Woodrow: 252
 Winter, E.H.: 333n
 Wouk, Herman: 65
 Wright Mills, C.: 66, 87 y n
 Wolf, Eric: 117 y n
 Wood, Neal: 150n
 Wyatt, Woodrow: 150, 154
 Yerkes, R.M.: 52 y n, 53, 54, 55
 Zinck, G.H.: 82
 Zoeller, G.: 77n

1. Jesús Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 442 páginas.
2. John Chamberlain, *Las raíces del capitalismo*, 238 páginas.
3. Terry L. Anderson y Donald R. Leal, *Ecología de mercado*, 270 páginas.
4. Vera C. Smith, *Fundamentos de la banca central y de la libertad bancaria*, 330 páginas.
5. Arthur Seldon, *Capitalismo*, 476 páginas.
6. E.G. West, *La educación y el Estado*, 280 páginas.
7. Paloma de la Nuez, *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F.A. Hayek*, 304 páginas.
8. Jesús Huerta de Soto, *Estudios de economía política*, 342 páginas.
9. Bruno Leoni, *La libertad y la ley*, 278 páginas.
10. Ludwig von Mises, *Sobre liberalismo y capitalismo*, 368 páginas.
11. Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, 320 páginas.
12. Israel M. Kirzner, *Creatividad, capitalismo y justicia distributiva*, 250 páginas.
13. Murray N. Rothbard, *La ética de la libertad*, 384 páginas.
14. Lucas Beltrán, *Ensayos de Economía Política*, 416 páginas.
15. F.A. Hayek, *El nacionalismo monetario*, 176 páginas.
16. F.A. Hayek, *Precios y producción*, 176 páginas.
17. Joaquín Trigo Portela, *Bienestar social y mecanismos de mercado*, 255 páginas.
18. Wilhelm Röpke, *Más allá de la oferta y la demanda*, (2.ª ed.), 320 páginas.
19. Henry Hazlitt, *La Economía en una lección*, (4.ª ed.), 224 páginas.
20. Raimondo Cubeddu, *La filosofía de la Escuela Austriaca*, 350 páginas.
21. Hayek, Ashton, Hacker, de Jouvenel, Hartwell y Hutt, *El capitalismo y los historiadores*, (2.ª edición), 205 páginas.
22. Israel M. Kirzner, *Competencia y Empresarialidad*, (2.ª ed.), 304 páginas.
23. Andreas A. Böhmeler, *El Ideal Cultural del Liberalismo*, 480 páginas.
24. José Juan Franch, *La fuerza económica de la libertad*, 360 páginas.
25. Carlos Rodríguez Braun, *A pesar del Gobierno*, 278 páginas.
26. Javier Aranzadi del Cerro, *Liberalismo contra Liberalismo*, 294 páginas.