

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA

SOBRE LA ENVIDIA

Sobre la envidia

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA (*)

I. LA CUESTION

El hombre cuenta con tres sistemas básicos para orientarse en el mundo: el instintivo o pautado, el patético o sentimental y el lógico o racional. Comparte los dos primeros con otras especies y el último es, en este planeta, una propiedad exclusiva. La procedencia, evidentemente inferior, de la emotividad es la primera nota calificadora. Pero, además, los sentimientos adolecen, entre otras, de dos deficiencias fundamentales: pueden ofuscar y aun anular la capacidad discursiva, y suministran una información rudimentaria, ambigua, apenas transmisible, e incluso falsa, de la realidad.

El poeta Pope, dando metafórica redacción popular a una idea que los griegos recibieron de las sabidurías orientales, escribió que la razón es el timón y las pasiones los vientos. Es evidente que muchas veces se razona estimulado por el amor o el odio, el miedo o la angustia, es decir, por algún sentimiento; pero de ahí no puede deducirse que la mente permanezca inmóvil e inactiva si no la impulsa la afectividad. Lo cierto es que el pensamiento es una actividad continua que el ánimo impasible no detiene, sino que libera y depura. La impasibilidad es el clima ideal para el avance de la razón.

(*) Disertación en Junta del martes, 8 de marzo de 1983.

Elegir entre varias opciones sólo en función del agrado o desagrado que inicialmente nos inspiran, o sea, orientados únicamente por la afectividad, suele ser una equivocación porque los sentimientos informan muy insatisfactoriamente acerca de la realidad y no sirven para prever con un mínimo de aproximación. Según la sentencia popular, se llama “novio” al enamorado porque “no vio”. La interpretación patética de la realidad es de una imprecisión y de un subjetivismo tan acusados que prácticamente la invalida como fórmula cognitiva.

La vida cotidiana del varón y, sobre todo, de la mujer aún es predominantemente afectiva y, cuando es ocasionalmente intelectual, utiliza con tal reiteración mitos, ideologías, tópicos y consignas—los famosos prejuicios o *idola* de Bacon—que su racionalidad es muy escasa. La razón pura se refugia en ciertos momentos excepcionales de la actividad de una escasa minoría que es el verdadero sujeto activo del proceso racionalizador que revela la Historia. La existencia formalmente “lógica” de la mayor parte de la Humanidad, además de errática, se reduce a consumir razonamientos ajenos, lo cual ya es un notable progreso respecto del hombre primitivo. Aunque ambos sean racionalmente paupérrimos, entre los arcaicos ensalmos del chamán y las contemporáneas consignas del demagogo hay una distancia esperanzadora. Si la evolución biológica y cultural prosigue, como es muy verosímil, la vida patética irá siendo sustituida por la lógica con lo que el hombre se acercará a su sempiterno ideal de espíritu puro.

La envidia es un sentimiento y, por tanto, algo que no pertenece al estrato superior; es, además, de una universalidad tal que se ha llegado a sostener que es una inclinación instintiva de la especie humana. Sin embargo, la envidia es el más racionalizado de los fenómenos afectivos, el que posee un correlato mental más refinado y complejo. Pero no por ello es un sentimiento lógico y vitalmente más valioso que los demás. Al contrario, es uno de los más negativos para quien lo siente y para quien lo inspira. Esta relativa racionalidad y esa rotunda malignidad explican que sea un fenómeno que se oculta celosamente y que las ciencias han soslayado. Con una extraña mezcla de temor y pudor, el *homo sapiens* lleva decenas de miles de años sobrentendiendo y esquivando a la envidia sin decidirse a hacerle frente con el *logos*. De eso se trata ahora.

II. CONCEPTUACION

1. DEFINICIÓN, ORIGEN Y TIPOLOGÍA

La envidia ni se quiere, ni se conoce; se siente. No es ni volición, ni conocimiento; es sentimiento. Un sentimiento es un estado difuso de agrado o desagrado. La envidia pertenece al grupo de los sentimientos penosos e intencionales puesto que es una desazón provocada por algo exterior. No es un dolor físico localizado, ni una emoción o intensa conmoción psicosomática; es un malestar general, ponderado, duradero, y de reflejos corporales escasos o imperceptibles. Lo que distingue a la envidia de otros sentimientos ingratos es su causa.

Desde los clásicos se repite que la envidia es pena del bien ajeno. El mismo Aristóteles alude a estos bienes (*τα αγαθα*) que, como la riqueza, despiertan la envidia. Pero no es exacto. Nadie envidia un tesoro abandonado, simplemente lo desea. Para que algo sea envidiado tiene que reunir dos condiciones: ser valioso y ser "de" alguien. Este genitivo es esencial: sin un propietario no hay envidia. ¿Por qué es necesario que el bien tenga un titular? Porque lo que se envidia no son los bienes, sino el goce que normalmente producen. La preocupación del envidioso es la felicidad del vecino. Pero no toda dicha ajena es envidiada; hace falta que el envidioso eche de menos ese plus de felicidad que disfruta el otro. La envidia requiere un vacío relativo de felicidad y, finalmente, el reconocimiento de la imposibilidad de colmarlo en un aceptable plazo. La envidia es el malestar que se siente ante una felicidad ajena, superior, deseada, inalcanzable, e inasimilable.

Esta enjuta descripción fenomenológica revela que no se trata de un estado que, como el hambre, está motivado por un dinamismo interior. No es un instinto o impulsión innata; es un sentimiento intencional al que se llega después de un proceso mental, bastante complejo, integrado por juicios de hecho y de valor, y por raciocinios. Reconstruyamos ese curso lógico, más o menos consciente, ordinariamente tácito, que suele degenerar en hábito, y que puede llegar a convertirse en una reacción casi refleja.

El punto de partida es la estimación de algo exterior: una cualidad, una posición, un bien patrimonial. Si ese valor pertenece a una persona se da por supuesto que le procura felicidad. El paso siguiente

es una comparación que lleva al descubrimiento de que se es o se tiene menos que el otro. No es difícil medir una diferencia de jerarquía o de recursos cuantificables; pero no se trata de eso, sino del placer que proporcionan. ¿Cómo se comprueba el desnivel felicitarío? No objetivamente, puesto que cada cual es dichoso a su modo y es innegable que mayor poder o mayor riqueza no entrañan necesariamente más felicidad. Lo que suele acontecer es que el sujeto se pone en el lugar del otro y llega a la convicción de que en tal hipótesis sería más feliz. Hay una artificiosa sustitución mental para poder formular tal juicio de valor. También cabe que el sujeto se sienta tan poco dichoso que cualquier supuesta felicidad ajena le parezca superior. En ambos casos hay conciencia de una inferioridad felicitaría y de una relativa carencia respecto del prójimo. Esta opinión puede mover a esforzarse para alcanzar una posición análoga: es la emulación. Pero puede ocurrir que, a pesar del vehemente deseo, se considere incapaz para lograrlo. La imposibilidad puede ser ya subjetiva, si consiste en un reconocimiento de ineptitud personal, ya objetiva, si el bien que produce la felicidad ajena es irrepetible o intransferible, así el color de unas pupilas. Cuando esa inferioridad impotente resulta inasimilable, se experimenta un malestar. Ese sentimiento penoso ante la supuesta superioridad felicitaría del otro es la envidia.

¿Cuál es la causa de la envidia? Según Adler, la voluntad de poder. Por naturaleza el niño es un ser orgánica y funcionalmente inferior al adulto. Este hecho, acrecentado, a veces, por el trato familiar y escolar, crea un sentimiento de inferioridad que da lugar a un impulso de signo contrario, la voluntad de poder. Un adulto que no ha superado el infantil complejo de inferioridad es un capitidiminuido; pero si, por el contrario, su deseo de dominación no se atempera al sentimiento de comunión humana, ese adulto será un agresivo que padecerá orgullo, avaricia, odio, celos y envidia. "Allí donde hay sed de poder y de superioridad es frecuente que aparezca la envidia". La descripción adleriana, aunque parcialmente iluminadora, no se ciñe con exactitud a los hechos.

El deseo de neutralizar la desazón de la propia inferioridad mejorando la marca del prójimo es la emulación. En cambio, la envidia induce a tratar de anular la pena ocasionada por la desventura propia rebajando al otro. La emulación mueve a elevarse, y la envidia a desmochar. En el envidioso no hay la intención dominante de ser

más, sino de que el otro sea menos; no hay voluntad de superación, sino más bien de igualdad. El prototipo de la *Wille zur Macht* es el superhombre nietzscheano, impetuoso, desenfadado, desafiante y creador, mientras que el envidioso es receloso, hipócrita, adulator y estéril. La voluntad de poder no causa la envidia; pero, cuando es el impulso hegemónico, orienta el sentimiento hacia los valores políticos y da lugar a que se envidie preferentemente la posición social.

No toda envidia se funda en la voluntad de poder; pero tampoco en el complejo de inferioridad porque quien lo padece no se siente inferior a alguien en algo, sino a la mayoría en casi todo; no es un hombre que, como el envidioso, se encuentra ocasionalmente en una situación subordinada, sino que se considera estable y constitucionalmente inferior. No es lo mismo "ser" sustancialmente inferior que "estar" accidentalmente en posición de inferioridad. Quien padece complejo de inferioridad es deficitario en ímpetu y tiende al apocamiento y a la resignación, mientras que el envidioso tiende a la desesperación y al resentimiento. La envidia no nació del ansia de dominar, sino más bien de sobrevivir.

¿Brotan la envidia de la limitación de los bienes? No existe en nuestro planeta ningún bien físico infinito: los hay escasos como el oro, y profusos como el aire. El criterio no sería, por tanto, absoluto, sino relativo y, en tal caso, se envidiaría tanto más cuanto más exiguos fueran los bienes. Pero esa proporcionalidad no se cumple puesto que, por ejemplo, algo tan raro como las joyas se envidia menos que algo tan frecuente como una autoridad superior. Es, pues, cierto que no hay envidia sin una cierta escasez, entre otras, por la razón última de que todo es limitado o, por decirlo más técnicamente, porque la contingencia es una propiedad casi trascendental, característica de lo mundano sin excepción. Pero, en cambio, no es cierto que donde haya escasez haya envidia.

La condición esencial de la envidia no es la exigüidad objetiva, como algunos piensan, sino la inasequibilidad subjetiva. Hay bienes escasos como el oro y, sin embargo, ofertados por doquier a todo el mundo. En la mayoría de los casos el problema del envidioso no es que un bien sea más o menos limitado; es que lo desea y le resulta prácticamente inalcanzable no tanto por su escasez cuanto por carencia de la capacidad necesaria para obtenerlo. Hay, sin embargo,

un supuesto arquetípico en que la deseabilidad y la inalcanzabilidad dependen de la escasez: los bienes de primera necesidad en una sociedad primitiva. En la familia paleolítica, las mujeres, los ancianos, los niños y los enfermos vivían a expensas de las presas aportadas por el cazador. En tal círculo no sería excepcional que mientras éste satisfacía su hambre, los demás se torturaran pensando que la feliz saciedad ajena era la causa de la insatisfacción del hambre propia y acaso de la muerte. ¿Estará en esas miradas impotentes y oblicuas el antecedente primero del envidioso mal de ojo? No se puede excluir la posibilidad de que el inicial y más frecuente origen del sentimiento envidioso se encuentre en la arcaica limitación del bien primario propio a causa del heteroconsumo. Sería la envidia primigenia o malestar ante la supervivencia amenazada por la fruición ajena de un bien indispensable y tasado. Pero esta verosímil hipótesis, que considero la más probable, no autoriza a establecer ni para aquellas circunstancias, ni mucho menos para las actuales, una necesaria relación de causalidad entre la limitación y la envidia. La verdadera relación se da con la inalcanzabilidad.

¿Cabe bosquejar una tipología de la envidia? Esquemáticamente, sí. Por el objeto, la envidia puede ser existencial, social o patrimonial, según que se envidie a la persona por sus cualidades, por su posición o por sus bienes. La existencial es la que se funda en la convicción de que el otro es más feliz a causa de que es más inteligente, vigoroso, hábil, elegante, etc. Es casi existencial la suscitada por cualidades no congénitas; pero tan íntimamente incorporadas a la naturaleza del envidiado que llegan a formar parte de él como un hábito; así la santidad y ciertas capacidades. La envidia existencial es relativamente rara porque se tiende a explicar las inferioridades connaturales por el destino o el azar, lo que favorece la reacción fatalista y, por tanto, la resignada aceptación del desequilibrio adverso. Pero, cuando la envidia existencial no es digerida o desactivada por algún razonamiento, resulta singularmente rígida y pertinaz a causa de la firmeza e inamovilidad del objeto, y muy deletérea porque incide sobre la esencia misma del envidioso.

La envidia social es la que se funda en la creencia de que el prójimo es más feliz por la posición que ocupa en la comunidad a causa del nacimiento o de los ascensos. En el primer caso, es una envidia fronteriza de la existencial porque es recibida, y participa parcialmente de los caracteres de aquélla. En el segundo supuesto, es una

envidia adquirida gracias a acciones eficaces y, por esa razón, se parece a la envidia patrimonial, y es flexible y menos duradera. La envidia social puede ser colectivizada y orientada contra un grupo, generalmente contra una clase o estrato. En tal hipótesis, suele ser compartida, como pronto veremos, y se constituyen asociaciones tácitas o expresas de gentes que coinciden en envidiar a los mismos superiores; así los partidos burgueses frente a los aristocráticos. Todas las formas de envidia son aglutinantes políticos, pero la social lo es por naturaleza.

Y la envidia patrimonial es la que se funda en la suposición de que el otro es más feliz porque se encuentra en posesión de más bienes. El dinero es el bien predominante porque permite adquirir los demás, aunque no todos, pues los hay *extra commercium*. Lo no adquirible genera un sentimiento particularmente aflictivo y crónico. La envidia patrimonial es cotidiana, primaria, y la más común.

Los sentimientos envidiosos concretos suelen ser mixtos, porque, de hecho, se da una estrecha conexión entre lo que se es, el lugar que se ocupa y lo que se posee; y porque el envidioso establece mentalmente interdependencias entre el ser, el poder y el tener. Sin embargo, el acento recae siempre sobre una de las tres dimensiones básicas de la objetividad envidiable.

Por el origen, la envidia brota del orgullo, de la voluntad de poder o de la codicia. El orgullo subraya la inferioridad personal y origina la envidia existencial. La autoestimación es menos usual entre los egregios que entre los mediocres, y puede darse muy radicalizada entre los ínfimos. Es la forma de envidia endémica en aquellas colectividades que, como el pueblo español en ciertas épocas, hipervaloran la dignidad y la arrogancia.

Del ansia de poder nace la envidia social. El deseo de ascender convierte en dolorosos los desniveles ya en la jerarquía de la nobleza, ya de la autoridad sectorial, ya de la gobernación. Hay envidia social pura en ciertos políticos excepcionales; pero suele estar asociada a la existencial y, sobre todo, a la patrimonial, en cuyo caso se trata de un ansia de poder para tener.

De la codicia o apetito de cosas brota la envidia patrimonial, la más vulgar y la más estimulada por la moderna sociedad de consumo. La publicidad desencadena tanto la demanda susceptible de ser

satisfecha como la que no lo es, lo cual genera impotencia que es la rampa de lanzamiento de la envidia. Y la estandarización de las actividades y de los productos equipara las apetencias y, al no dispersarse las vocaciones y los gustos, concentra la demanda sobre los mismos bienes, lo que fomenta la comparación y hace más obvio el balance de inferioridad. El que tiene puesta su ambición dominante, por ejemplo, en un automóvil, y contrasta el suyo con el más moderno y lujoso, siente una inferioridad más rotunda que la de quien compara dos artefactos de finalidad dispar, por ejemplo, su raqueta con el violín del vecino. Las potestades igualitarias, características de los capitalismos monopolistas y en especial del marxista o estatal, tienden a unificar la oferta y la demanda, lo cual no iguala necesariamente los consumos y, en cambio, simplifica los parangones y hace más odiosas y envidiables las diferencias. La uniformidad cualitativa del mercado en los regímenes comunistas ha excitado la más elemental de las envidias, la patrimonial cuantitativa, extendiéndola al vasto campo de los productos de primera necesidad.

Por el número de sujetos, hay la envidia individual o privada, y la compartida o pública. Esta última requiere un cierto grado de intercomunicación y liderazgos declarados o encubiertos. La envidia pública no puede propagarse ni organizarse sin una cierta exterioridad; pero como el sentimiento es inconfesable necesita una legitimación enmascarada que suele ser una ideología igualitaria, de apariencia ya caritativa, ya justiciera. La envidia individual puede ser simplemente secreta, pero la colectiva tiene que ser hipócrita.

2. LA ENVIDIA, AXIÓFILA

Se dice que no se envidian los males, sino los bienes: la virtud, la riqueza, el éxito. Plutarco lo expresa con una seductora metáfora: se envidia "lo resplandeciente (*λαγπρος*)". Nadie ha puesto tal afirmación en duda y, sin embargo, es sumamente problemática. Si la envidia es un sentimiento doloroso, ¿cómo puede estar producida por un bien? Lo bueno, que es lo que se apetece por el agrado que produce, ¿cómo puede ser desagradable? Sería una contradicción que no se resuelve suponiendo que el envidioso es una especie de invertido moral a quien repele lo bueno porque entonces no envidiaría eso que piensa que produce infelicidad.

Lo cierto es que el objeto formal de la envidia no son los bienes;

es la inaceptada impotencia para alcanzar la superior felicidad del prójimo. Lo que engendra el sentimiento de malestar es claramente negativo y deficitario: una imposibilidad, una inferioridad, una frustración, una desesperanza. No se envidia ningún bien en cuanto tal, sino en cuanto es de otro. La envidia no arranca de la aversión hacia un bien, sino exactamente de lo contrario, de la estimación de algo valioso —la fortuna, la belleza, el poderío— que se desea vehementemente y que no se logra. El envidioso ni desconoce ni repudia los valores; al revés, los acecha y espía, los anhela, y es tan hipersensible a ellos que sufre imaginando la dicha que producen al envidiado y de la que él carece. No es cierto que donde hay un bien hay envidia; pero sí es muy verdad que donde hay envidia hay la estimación de algo valioso. En este sentido, la envidia es axiófila; no lo es, en cambio, el resentimiento.

Cuando un sentimiento crece por autoinducción o desarrollo interno y no es liberado por una acción o superado por un raciocinio, surge el resentimiento. Se trata de la elevación al cuadrado del odio, la venganza y, sobre todo, la envidia. Esta especie de íntima multiplicación emotiva es una de las afecciones más complejas del psiquismo humano y, por ello, se da más entre los inteligentes e intrincados que entre los necios y simples.

Lo más característico del resentimiento es la obsesiva pertinacia, la interioridad casi exenta de reflejos somáticos, la intensidad de la propia impotencia y, muy singularmente, el alambicado método discurrido para conllevarlo o eliminarlo. Descompongamos los diversos momentos de la maniobra en el supuesto arquetípico que es la envidia. El análisis fenomenológico ponía de manifiesto que la peripecia envidiosa comienza con un juicio de valor estimativo de un bien: “La fruición de *eso* —cualidad, posición o posesión— genera felicidad al otro”. Pues bien, la sofisticada operación mental del resentido consiste en desmontar ese juicio iniciador del proceso, mediante una enérgica manipulación de su propia estimativa de los valores. La receta se reduce a negar que *eso* sea valioso. Por ejemplo, el que envidia al prójimo porque es amado se autoconvence de que ser objeto de amor no es un bien. Este ataque a la raíz desploma la argumentación envidiosa. Pero la maquinación del resentido no suele detenerse ahí, y se lanza a explotar el éxito. Si ser amado no es bueno, ¿es simplemente neutro o es malo? El dinamismo autónomo de una tensión psíquica tan enérgica y la poderosa inercia mental del es-

fuerzo ya realizado para negar un valor impulsan al resentido hacia un movimiento final consistente en afirmar que *eso* es un contravalor, concretamente, que dejarse amar entraña, por ejemplo, opresión y egoísmo. Este sería el esquema judicativo final: "Quien disfruta de lo que yo carezco delinque porque su presunto bien es un mal". A esa desesperada, potente y postrera medida Nietzsche la llamó, con un neologismo, *Umwertung*, que literalmente significa circunvaloración. En puridad, se trata de rodear o de "dar la vuelta" a un valor; de negarlo y de afirmar lo contrario; es una inversión valorativa.

Con esta decisión de extrema violencia lógica el resentido logra dos propósitos. El primero es disolver la envidia porque ¿cómo va a ser más feliz el que posee un contravalor? Debe ser un desgraciado, digno de compasión o desprecio. El segundo y más avanzado designio es vindicatorio: quienes declaraban como valioso aquello cuya carencia me hizo indebidamente sufrir son culpables de exaltar un contravalor. De este modo, el envidioso transforma al modélico en escandaloso, y al envidiado en proscrito, con lo cual la antigua autopunición se transforma en castigo de otro.

La inversión de valores no sólo es eficaz en el caso de la envidia; es aplicable a todo estado de inferioridad por mala conciencia. El sentimiento de culpabilidad por transgresión de una norma se torna satisfacción del deber cumplido invirtiendo teóricamente el precepto. Y, simultáneamente, al que desde su presunta ejemplaridad se presentaba como juez tácito o expreso se le reduce a la condición de penado. A quien, por ejemplo, con su presunta virtud de mansedumbre me hacía sentir reo de un supuesto vicio de ira y despotismo le condeno, mediante la inversión moral, por cobardía y debilidad vitandas. El límite ideal del resentimiento es que el otro reconozca que cuanto creía conducta virtuosa es comportamiento malvado. Así culmina la inversión de los valores. En la hipótesis del resentido que envidia al rico, la meta es que éste se sienta culpable de no ser pobre y pida perdón por la superioridad.

Pero el resultado rara vez triunfa en su doble designio: liberación de un dolor padecido, y represalia por un daño recibido. De hecho, el resentido no llega a convencerse plenamente de que lo valioso es un contravalor, y esa duda entorpece la operación emancipadora. Por otro lado, no llega a persuadir a todos, incluidas sus

víctimas, de que los tenidos por meritorios son perversos. Del resentimiento no se sale, pues, a través de su peculiar dialéctica; desde ella se es resentido siempre.

En suma; la envidia es dolor por axiofilía, y el resentimiento es tentativa de catarsis por axiofobia. La envidia es el correlato afectivo de una argumentación incierta; y el resentimiento es refutación del raciocinio penoso mediante la inversión de su premisa. La tramitación mental del resentimiento duplica en complejidad a la envidia y consume mucha más energía interior.

3. LA ENVIDIA, ABCÓNDITA

Se confiesa la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula, la pereza e incluso se alardea de ellas. Sólo hay un pecado capital inconfesable: la envidia. Es el oscuro, el recóndito, el eternamente enmascarado. Se disimula ante los demás, con múltiples disfraces y su símbolo debería ser el antifaz. El envidioso mismo se resiste a ver su propio sentimiento tal cual es y lo relega al subconsciente o lo transmuta para desfigurarlo. Los hombres recatan su envidia y, además, reniegan de ella.

¿Cuál es la causa de esa ocultación? Afirmar que es un atavismo no resolvería el problema sino que simplemente lo retrotraería a los orígenes y allí habría que replantearlo y solucionarlo porque todo instinto cumple alguna función. En este caso, ¿cuál? Aunque la envidia no fuese reacción consciente, sino hábito adquirido o tendencia congénita, subsistiría la cuestión de por qué se la mantiene en la clandestinidad con tan general obstinación. El hermetismo de la envidia no es un enigma indescifrable, tiene una etiología nunca formulada, pero lúcida. El envidioso emboza su sentimiento por dos razones principales, una técnica y otra moral.

La primera es una motivación táctica. Lo envidiado suele ser inasequible porque no cabe repetirlo o transferirlo: así el talento o la belleza. Y cuando se trata de un bien intercambiable como el dinero, el envidioso lo es porque se considera impotente para lograrlo. De ahí que el malestar no cese hasta que el envidiado ha perdido su bien felicitario. Sólo entonces se extingue la causa de la envidia. Esa cancelación puede esperarse del azar; pero, si se quiere intervenir activamente en el proceso, la eficacia aconseja emboscarse.

Los usos sociales sólo permiten desposeer a los demás de aquello que retienen injustamente. Pero la envidia es dolor del bien ajeno porque pertenece a otro, no porque lo disfrute indebidamente, ya que eso no sería envidia, sino otra cosa muy distinta, la indignación, que es un sentimiento exteriorizable y noble. La envidia confesada convertiría en socialmente ilegítima cualquier operación para remover la causa que la produce. La publicación de la pasión descalificaría el intento de saciarla y lo anularía. Para maniobrar en las mejores condiciones contra el envidiado, el envidioso tiene que velar su sentimiento y simular otros más presentables y operativos. Lo más frecuente es que el envidioso se disfrace de caritativo o de justiciero. El disimulo es una exigencia táctica para el envidioso porque si confesara su secreto quedaría prácticamente neutralizado.

En los demás vicios la publicidad no desautoriza y hasta puede ser rentable. El soberbio ve aumentar la distancia que le separa de los demás cuando éstos conocen su altivez. Al avariento no se le pide. La fama del sensual es un señuelo complementario. Al colérico se le teme. El sibarita voraz estimula a los posibles anfitriones. Y al perezoso únicamente se le requiere para lo que no exige esfuerzo. Pero la publicidad es el talón de Aquiles de la envidia: cuando se descubre se desarma.

La otra razón explica no sólo el secreto, sino también el autoengaño. Un juicio interior condena al envidioso y le abochorna. ¿Por qué esta irremediable mala conciencia que no se da con tanta intensidad en otros vicios? Porque el envidioso no tiene atenuantes. En los demás pecados capitales hay una dimensión positiva y parcialmente exculpatoria. En el altanero hay real valía o confianza en sí mismo; en el avariento, ambición, austeridad y espíritu de ahorro; en el sensual hay ternura y vitalidad; en el colérico hay fuerza y coraje; en el glotón hay salud y prodigalidad; en el ocioso hay elitismo e ingenio. Pero en la envidia ni siquiera tangencial y fugazmente se adivina una nota valiosa. La envidia es absolutamente ruin, es negativa para el sujeto activo y para el pasivo, es pura malignidad porque no hay justificación alguna para dolerse de la felicidad ajena y gozarse de su desgracia, es un sentimiento perverso sin la menor mezcla de benignidad. Un fondo de indeclinable conciencia moral impide reconocerse objetivamente malvado excepto cuando se trata de una acción pretérita, acompañada de arrepentimiento. Pero la envidia no es un acto que termina al ser ejecutado;

es una actividad continuada, un estado anímico prolongado, y mientras se está en él hay que desfigurarlo mentalmente para escapar a la repulsión que todo hombre tiene a considerarse perverso *in actu*. La malignidad absoluta de la envidia es el motivo ético de que quien la sufre la mantenga abscondita incluso para sí mismo.

La ocultación de la envidia no es un simple dato psicológico, es una decisión humana que responde a un proceso racional complejo. Desde esta perspectiva se confirma que la envidia nace del raciocinio y no de un instinto elemental como la sexualidad o la agresión. No se envidia porque el código genético lo impone; se envidia en función de un razonamiento. La envidia es el más intelectual de los sentimientos, no sólo porque su apoyatura hormonal es muy escasa, sino porque, pese a la falsedad de sus premisas, tiene un origen lógico. Brota de silogismos, y otros silogismos inducen a disimularla, y por eso está, como la razón, entreverada de astucias.

Una pasión tan cerebral ha sobrevivido casi intacta a las admoniciones morales; pero, en cambio, comenzaría a tambalearse con un tratamiento que no se ha utilizado sistemáticamente: la crítica conceptual.

4. LA ENVIDIA, CONFUSIONARIA

La envidia es inconfesable; pero ese hermetismo no la convierte en un sentimiento de efectos puramente internos. El envidioso se siente movido a ciertas maniobras para reducir o suprimir la supuesta inferioridad felicitaria. Y, como en esa operación se resiste a delatarse, disimula su pasión y utiliza técnicas confusionarias.

La más pasiva y cautelosa de esas técnicas es el silencio: el envidioso finge que ignora los bienes, la posición o las cualidades del envidiado. Si alguien le habla de ello se hace de nuevas con incredulidad, sorpresa o desinterés. No es que un enérgico acto de voluntad borre de la mente al envidiado; es que, a pesar de tenerlo presente, trata de disimularlo aparentando que desconoce su existencia. En el seno de las minorías la envidia compartida se suele traducir en conspiraciones de silencio: *nec nominetur in vobis*. Son innumerables los pensadores y artistas a los que sus contemporáneos han negado no ya el reconocimiento, sino incluso la discrepancia. Es un intento de eliminación por ostracismo espiritual, una persecución por

omisión, la más hipócrita de todas; es la envidia disfrazada de desprecio. El silencio envidioso es el arte de aniquilar al ser.

Si por causas objetivas o subjetivas el silencio resulta impracticable, el envidioso ejerce la hipercrítica que consiste en destacar y multiplicar lo negativo y en marginar o pasar por alto lo positivo. Nada humano es perfecto y siempre adolece de insuficiencias. Con extraordinaria sutilidad discriminatoria el envidioso soslaya lo bien hecho y rebusca lo deficiente: ve mediocridad intelectual en los atletas, debilidad física en los genios, insensibilidad estética en los científicos, insipiencia en los artistas, extravagancia en los innovadores, vulgaridad en los tradicionales, etc. En todos sus juicios despliega una intención peyorativa: si el pensamiento es hondo es oscuro, si es veraz es mostrenco, si es brillante es exagerado, si es demoleedor es sofístico, si es convincente es dialéctico, si es exacto es incompleto, si es bello no es riguroso, etc. Y cuando no hay más remedio que admitir un mérito se recurre a compararlo con el ideal que pudo o debió ser. Es el maximalismo, siempre antihistórico y que nunca es ni razonable, ni justo. La hipercrítica envidiosa es el arte de empequeñecer lo grande.

El paso siguiente es *ad hominem*: la obra será más o menos buena, pero el autor deja mucho que desear o es simplemente deleznable. Y si la persona del envidiado no es atacable, ¿no tendrá algún ancestro tarado, un hermano bribón, una esposa infiel o un hijo truhán? Con el desprestigio del autor o de su entorno íntimo se pretende socializar la obra y, sobre todo, se le mina el bienestar con lo que la inferioridad felicitaria se torna igualdad en la desventura. A los envidiosos, una vez lograda la desgracia del Cid, de Cervantes o de Quevedo les importa menos admirar la conquista de Valencia, el *Quijote* o el *Buscón* porque ya no son bienes felicitarios del otro, sino potencialmente propios. La difamación envidiosa es el arte de envilecer al egregio.

Más allá está la calumnia o invención dolosa de una conducta inicua. Es la más arriesgada de las técnicas confusionarias, pero el que envidia prefiere pasar por calumniador antes que por envidioso. Si no puede preterir, rebajar o delatar sustituye el bien real por el mal imaginado. El silencio es negar la existencia, la hipercrítica es negar el valor, la difamación es subrayar lo defectivo, y la calumnia es inventar la abyección. Son los cuatro caminos cardinales para, so

pretexto de rigor, convertir la superioridad ajena en insignificancia, imperfección, deficiencia o perversidad.

Estas tácticas revelan las refinadas astucias del envidioso. También desde esta perspectiva se pone, pues, de manifiesto que es un sentimiento de formación y de catarsis extraordinariamente sutiles y complicadas. Ni su *input* ni su *output* son elementales y espontáneos, como todo lo instintivo, sino complejos y elaborados como las funciones superiores del hombre. La maduración del sentimiento y el curso de las reacciones que desencadena revelan un alto grado de racionalización.

La práctica de los métodos confusionarios llega a crear hábitos mentales que se vuelven contra el envidioso. Lo que empieza siendo una intención deformadora se convierte en una mente deformada. Hay envidiosos que sólo ven lo truncado, lo corrompido, lo falso, y llegan a un punto en que no trastruecan por malicia, sino por invencible inercia. Están, sencillamente, obnubilados. Al final, el envidioso ha perdido el sentido de la realidad, ya no puede gozar de casi nada porque resbala sobre los valores y, en cambio, su curiosidad por lo negativo es insaciable. La envidia termina imponiendo una acusada miopía cognoscitiva y una selectividad ética invertida, raíz de creciente frustración, desencanto y desgracia. No todo amargado es un envidioso; pero la envidia omnívora conduce a la amargura y al extrañamiento. La acción, finalmente, autoconfusionaria de la envidia es una autopunición intelectual que suena a la otra, es decir, a la desazón afectiva.

En suma, el envidioso es un meditativo que tiende a interponer celadoras pantallas y cristales deformadores entre el envidiado y los demás y, a la postre, entre sí mismo y su circunstancia, por lo que no es objetivo y se distancia del mundo. La envidia, en cuanto confusionaria, es desinformadora, caricaturizante, aislante, parcial y antimayéutica; es un sentimiento de casi nula efectividad cognitiva, que, en vez de iluminar y descifrar, entenebrece, falsifica y aleja de lo real.

5. LA ENVIDIA, UNIVERSAL

Después de la rebelión angélica y del pecado original que, en cierto modo, fueron envidia de Dios, el *Génesis* narra el primer crimen, ejecutado porque Caín sintió envidia de su hermano Abel. Esta

antigua narración atestigua, en términos simbólicos, que la envidia se remonta a los orígenes de la especie humana. En todos los tiempos los moralistas han levantado acta de la universalidad de la envidia, y lo mismo han hecho, desde el siglo pasado, los sociólogos. Envidia siempre y por doquier.

¿Cual es la razón de tal universalidad? Se ha apelado a un *motus*, pulsión o instinto que, ahora, se prefiere denominar pauta de comportamiento. Si la envidia fuese un instinto sería simple, congénita, espontánea, estereotipada, determinada, funcional, permanente, necesaria y tendente, incluso, a operar en el vacío para liberar su inmanente tensión. Pero ya hemos visto que la envidia implica un proceso lógico complejo y, por tanto, un alto grado de racionalización. Además, se adquiere, se argumenta, reviste formas variadas, se desencadena ante estímulos diversos, es negativa, temporal, evitable y requiere un objeto. Es un comportamiento irreductible al instinto y la explicación ha de ser otra.

Las causas de la generalidad de la envidia no son biológicas, sino intelectuales y no hay que buscarlas en las operaciones vitales, sino en las mentales. En el proceso lógico previo al sentimiento hay un punto de inflexión decisivo: la comparación del envidioso con el envidiado. Este contraste interpersonal es consustancial al hombre. Cada cual necesita una idea de sí mismo y, cuando vive en sociedad, esa idea la elabora comparándose principalmente con sus prójimos. Este contraste le permite saber si es alto o bajo, fuerte o débil, feo o hermoso, inteligente o necio, etc. Y al mismo tiempo que se mide, como no hay dos hombres iguales, se ve en relaciones de inferioridad o superioridad. Todos nos identificamos y nos situamos respecto a los demás. Este procedimiento de careo es, a su vez, inexorable porque tiene su fundamentación en la estructura misma del conocimiento humano.

Un ser infinitamente perfecto conocería todo directa e instantáneamente: sería una intuición absoluta, exhaustiva, simultánea e infalible. Por el contrario, el conocimiento humano es siempre relativo, fragmentario, progresivo y sujeto a error. En el contexto de esta investigación, la nota importante es el relativismo epistemológico. Como señaló Kant, el conocimiento humano está inscrito en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, cualquier punto del espacio se determina con relación a otros: toda localización es relativa a

unos puntos de referencia arbitrariamente señalados, todo está a una cierta distancia de algo conocido. Ni siquiera sabemos si el universo tiene un centro y unos límites. Y lo mismo acontece con el tiempo, que se define por un antes y un después y que suponemos eterno: cada momento se discierne como posterior a otro y sin él no sería datable. No conocemos ni una hora ni un lugar absolutos, y los determinamos por sus interrelaciones. Si todo conocimiento humano es espacio-temporal, y si los lugares y los momentos los fijamos parangonándolos unos con otros, es obvio que el conocimiento humano es intrínsecamente relativo aunque la verdad no lo sea.

La relatividad cognoscitiva se revela en todas las áreas y especificaciones y desde todas las perspectivas. No se trata de agotarlas, sino de ejemplificarlas. La categoría lógica de relación es la fundamental; es, como señaló Hartmann, una supercategoría, y, como demostró Amor Ruibal, casi una propiedad transcendental. Los juicios de existencia son afirmativo-negativos, y la inclusión de significados entraña exclusiones: lo que es esto no es lo otro. Toda precisión es un deslinde de algo frente a algo, y sólo cabe definir delimitando esto de aquello. La ciencia es una integración de distinciones. Los números tienen un valor por el lugar que ocupan entre los otros. Cualquier estimación de una cantidad implica computar más o menos peso, más o menos extensión, más o menos temperatura, etc.; y la de una calidad supone calibrar más o menos utilidad, más o menos bondad, más o menos belleza, etc.; tales mediciones son relativas a módulos y a escalas de valoración. Todo juicio de valor equivale a un cotejo entre dos extremos: más o menos valiente, más o menos elegante, etc. Para sopesar la inteligencia hay que compararla con la de los superdotados y con la de los infradotados. Todas las dimensiones son polares, y no hay apreciación sin coordenadas y grados. Y, en fin, una tesis y una ecuación sólo son verdad dentro de un sistema, es decir, poniéndolas en coherente relación con las demás. El saber es reticular y todo conocimiento es una encrucijada de relatividades que se remiten a un absoluto, en sí mismo incognoscible.

Las comparaciones que cada hombre hace de sí mismo con los otros responden, pues, a un imperativo lógico porque sólo así se forja una idea de lo que es y de lo que vale; y responden a un imperativo existencial porque todo hombre normal vive desde su autoconciencia; la autoignorancia, como la amnesia, es una situación pa-

tológica. Esa comparación interpersonal de la que nace la envidia no es, pues, una afición o una flaqueza de ciertas gentes; es una exigencia del carácter relativo del conocimiento humano y, por tanto, un hecho inexorable. Y de la irrepitibilidad de todo individuo resulta que unos son inferiores a otros, al menos en ciertos aspectos. Y como ningún mortal es superior a todos en todo, la conciencia de una parcial inferioridad es situación a la que no escapa hombre alguno.

Si la envidia fuese una simple conciencia de inferioridades concretas, el sentimiento sería universal y, además, necesario. Pero no es esto último, porque la envidia potencial sólo se convierte en efectiva cuando el sujeto es incapaz de superar su inferioridad o de asimilarla. Nadie puede superar todas las inferioridades y, cuando las reconoce invencibles, nadie es capaz de asimilar todas inmediatamente. De ahí la generalidad y la contingencia del hecho envidioso. Ese *quantum* de impotente inferioridad inasimilable, que en algunas personas es mínimo, marginal y fugaz, y en otras, inmenso, central y duradero, es la verdadera razón de que el hecho envidioso sea universal.

6. LA ENVIDIA, PREFABRICADA

Siguiendo al estagirita se repite que se envidia a los “cercaños (*εγγυς*) y semejantes (*ομοιος*)”, concretamente, a los familiares, los parientes, los próximos, los del mismo oficio o clase. Freud llegó a sostener que la primera envidia surge entre los hermanos durante la temprana niñez. Esta caracterización de la envidia como un sentimiento de cercanía es inexacta. Hay, efectivamente, envidia entre consanguíneos, colegas, consocios y convecinos; pero no es una afectación fundada en relaciones genéticas, profesionales, lúdicas o domiciliarias, ni siquiera de simple convivencia. Todas estas formas de proximidad pueden darse sin que necesariamente aparezca ese sentimiento.

La condición esencial de la envidia no es una contigüidad física, sino mental; no es la coexistencia, sino el conocimiento. Transponiendo el apotegma *Nihil volitum quin praecognitum* procede afirmar que sólo se envidia lo previamente conocido. El sentimiento nace de un juicio más o menos veraz acerca de la felicidad del otro. Normalmente ese otro será un próximo puesto que la contigüidad

es una directa incitación al conocimiento; pero también cabe tener noticia mediata de lo alejado, de lo que ni se ve, ni se palpa. Esta vía no ha cesado de ensancharse y prolongarse con la civilización. Hubo épocas en que las únicas fuentes de información eran la naturaleza y la palabra. Entonces podía afirmarse sin demasiada inexactitud que la envidia se concentraba sobre los próximos. Pero, a medida que se ha ido incrementando el caudal de conocimientos adquiridos a través de testimonios ajenos, han aumentado las posibilidades de envidiar lo dispar y lo remoto.

El hombre actual está sometido a un masivo suministro de información a través de los medios de comunicación de masas y, en función de esas noticias, puede formarse opinión sobre la felicidad de personas a las que no ha tratado jamás o de grupos a los que no pertenece; y, fundado en tales creencias, puede envidiar. Esa posibilidad se transforma en probabilidad si, como es habitual en dichos medios de comunicación, la información se difunde "orientada" por una selección parcial, una redacción intencionada, mixtificadora o, simplemente, intoxicante que, en nuestro caso, estaría dirigida a destacar el carácter envidiable de las diferencias entre individuos o estamentos. Es, pues, obvio que, a diferencia de lo que aconteció en otras circunstancias, el mayor número de sentimientos envidiosos se dirija ahora no contra los cercanos y análogos, sino contra los distantes y disímiles.

Una nota principal de esta envidia mediata es que no sólo se apoya en la existencia de un "otro" nunca visto y que nos han descrito ciertos intermediarios, sino que se funda en un juicio de valor que también nos facilitan ya elaborado. Son los agentes mediadores los que dan por seguro que el otro es más dichoso y que esa superioridad de bienestar implica una disminución de nuestras oportunidades felicitarias. Así es como los ideólogos y los partidos del igualitarismo se convierten en promotores de un sentimiento de envidia que, desde fines del siglo XVIII, no ha cesado de ganar en extensión e intensidad.

En nuestro tiempo, la mayor parte de la envidia existente no se apoya en la proximidad, puesto que los hombres viven bastante solitarios y mutuamente desconocidos en el seno de inmensas multitudes, sino en la predicación tenaz, laboriosa y sistemática de una minoría que con ese recurso pretende conquistar el poder o, simplemente, satisfacer su personal resentimiento contra los triunfado-

res. Gentes que no tienen casi nada en común con el hombre de la calle le inoculan envidia contra personas que no ha avistado y que no suelen ser como se las describe. Es una envidia de confección y en serie cuyo objeto es tan distante que se despersonaliza hasta perder toda individualidad. No se envidia a este o aquel, sino a una abstracción como “los ricos” o “los elitistas”. Y se suele fomentar la envidia a esos colectivos, no por lo que son, sino por los calificativos que les ha impartido el resentimiento de los ideólogos: a los emprendedores se les llama “explotadores”; a los mejores, “privilegiados”; a los jefes, “autoritarios”; a los dichosos, “egoístas”, y así sucesivamente.

Envidia a lo distinto, apartado, impersonal, previamente incriminado y emplumado por los inquisidores de la diferencia y los apologistas de la igualdad. Esta especie de envidia prefabricada, tan propia de nuestro tiempo, se parece muy poco a la que observaba Aristóteles.

7. LA ENVIDIA, AUTOPUNITIVA

La envidia produce, como todos los sentimientos penosos, no un dolor físico localizado, sino un malestar difuso. A diferencia de otros sentimientos, como las depresiones, no tiene un origen inconsciente y autónomo, sino consciente y heterónimo; no brota de un interior misterioso, sino de un estímulo exterior conocido o de la actualización mental de ese estímulo. Hay que pensar en lo envidiado para envidiar. Pero lo mismo ocurre con el odio, por ejemplo. Lo que verdaderamente distingue a la envidia de otros sentimientos penosos es su necesaria vinculación con el malestar; no aflige intermitente u ocasionalmente, sino que es absolutamente inseparable del desagrado; es reflexivamente dolorosa por naturaleza. El hecho de que lleve en su propio seno la sanción explica que, aunque impropriamente, se la compare con el óxido, la carcoma o la gangrena.

En términos de equidad, si la envidia es maligna hay que reconocer que conlleva un castigo, o sea, que es autopunitiva. Y a más envidia, mayor sufrimiento. Esta proporcionalidad y no sólo la autopunición es lo que, haciendo caso omiso del envidiado, permitiría sostener que es el único vicio “justo”. Pero hay el envidiado que también puede verse afectado negativamente. Y como la autopunición no anula el sentimiento envidioso, ni, eventualmente, las subsiguientes acciones de hostilidad habría una inmanente justicia *ad*

intra; pero no la hay externa y social, puesto que al envidiado nadie le asegura, protege o indemniza.

La envidia puede molestar a los que sin participar de ella la contemplan y, sobre todo, a sus víctimas. Hay una desazón en el envidiado. ¿Por qué? Más que por compasión o simpatía hacia el malestar ajeno, por temor a las reacciones del envidioso que cuando se exteriorizan son siempre agresivas: expropiación del bien, marginación, hipercrítica, difamación, calumnia... Y cuando la envidia no se traduce en acción alguna es siempre una amenaza. El envidiado percibe que hay un agresor potencial permanente aunque desconozca el lugar, la hora y el modo. Esta imprecisión del peligro resulta singularmente intranquilizante; es la angustia del envidiado ante un riesgo solapado, prolongado e incierto. El mal de ojo y la maldición, maleficios que se atribuyen al envidioso, tienen el efecto angustioso de la indeterminación. Saberse o presentirse envidiado suscita una gama de situaciones lancinantes que van desde la simple incomodidad y el desasosiego hasta la paralización.

Un sentimiento que aflige y causa aflicción ¿tiene alguna connotación placentera? Hay, más que agrado, una liberación cuando, excepcionalmente, se satisface la envidia; pero mientras el sentimiento subsiste sólo hay desazón. No sucede lo mismo con el gozo del mal ajeno que suele emparejarse con la envidia. Hay dos motivos para esta asociación. El primero es que ambos sentimientos son, en cierto modo, contrarios y complementarios. El segundo motivo, más sólido, es que ambos proceden de la comparación del nivel felicitario propio con el ajeno, y que ambos excluyen la simpatía. La alegría del mal ajeno nace de la superioridad, y la envidia, de la inferioridad. Son dos sentimientos muy distintos y de malignidad diversa. La envidia tiene el pretexto del supuesto bien perdido; pero el goce del dolor ajeno carece de atenuantes tanto reales como imaginarias.

III. VALORACION

1. LA ENVIDIA, DISFUNCIONAL

Los sentimientos ¿desempeñan funciones útiles en la economía vital? Por lo menos, tres principales: la felicitaria, la orientativa y la reactiva.

Hay sentimientos que entrañan agrado y que, por tanto, son formas de bienestar. La felicidad y la infelicidad son las dos grandes especies de estado afectivo. ¿Es posible alguna forma de felicidad no sentimental? Los teólogos atribuyen a los ángeles una fruición intelectual y volitiva a través del conocimiento y del amor; es un gozo de la misma naturaleza que el de los bienaventurados. Y no puede excluirse que la evolución sea, como hasta ahora, una progresiva sustitución de lo patético por lo lógico, y que el hombre llegue a ser un *logos* puro, sin mezcla alguna de emotividad. Pero en el estadio actual es evidente que los sentimientos desempeñan una función felicitaria capital, son la traducción predominante de la dicha humana.

Todos los sentimientos conllevan agrado o desagrado; no hay emociones neutras. De este modo los sentimientos orientan el comportamiento humano, puesto que inducen a rehuir lo ingrato y a buscar lo grato. Y, frecuentemente, lo que agrada coincide con lo adecuado y benéfico, y lo que desagrada, con lo inadecuado y nocivo, por ejemplor, el olor pútrido. El conocimiento y la afectividad son ámbitos muy diferentes, pero, contrariamente a lo que suele afirmarse, no se oponen de modo absoluto y, en parte, son secantes. Los sentimientos desempeñan una función informativa elemental y difusa. En los animales existe una intensa y decisiva actividad sentimental que opera como una cognición embrionaria. En el *homo sapiens* esa función perdura aunque en lento retroceso y, á veces, tan desviada que ha perdido todo carácter orientador.

Hay sentimientos que desencadenan reacciones somáticas y actitudes psíquicas que mueven a determinados comportamientos. Darwin señaló que, en muchos casos, estas interdependencias son funcionales. Así, la cólera porque incita al ataque, y el miedo porque estimula la huida. Más rotundo es aún el finalismo biológico de los sentimientos en las relaciones intersexuales y, por ello, en la procreación. En ciertos casos, las emociones se presentan como mecanismos coherentemente articulados en el sistema de la vida y se justifican y explican por su contribución a la conservación de la especie.

La envidia no desempeña ninguna de esas tres funciones. Es, en primer lugar, un sentimiento penoso. Donde hay envidia no hay jamás agrado; hay desagrado siempre. La alegría de la desgracia ajena

no es la culminación de la envidia, sino su extinción a causa de la desaparición del motivo, y es un sentimiento muy diferente cuya única homología es de oposición. El carácter intrínsecamente autopunitivo de la envidia la priva de toda funcionalidad felicitaría. Si un sentimiento se justifica por la dicha que aporta, la envidia sería la más aberrante de las peripecias afectivas.

En segundo lugar, la envidia no suministra información válida acerca del mundo circundante. Al contrario, presenta al hombre superior como enemigo y escándalo, y no como amigo y ejemplo; estrecha y oscurece el horizonte vital en vez de abrirlo e iluminarlo; identifica la propia vía felicitaría con la ajena lo que produce auto-ignorancia y despersonalización; no acerca, sino que aleja y dificulta el conocimiento del prójimo; y, finalmente, obsesiona y obnubila con lo que turba el sentido de la realidad y merma la capacidad discursiva. Si la justificación de un sentimiento fuera suministrar noticias realmente orientadoras acerca de la circunstancia vital, la envidia figuraría entre los más contraproducentes que existen, porque es específicamente desinformadora.

Y, en tercer lugar, ¿predispone la envidia a reacciones adecuadas? La envidia tiende a menguar la felicidad del envidiado, lo que no es favorable para éste, y no supone el aumento del bienestar propio, sino desazón. No obstante, cabe preguntarse si, a la larga, la envidia, en la medida en que priva al otro, no enriquece al envidioso. La eficacia desposeedora de la envidia es muy escasa. Además, el bien que pierde el envidiado casi nunca recae sobre el envidioso. Pero, incluso en el supuesto excepcional, ¿compensa ese resultado del sufrimiento durante la prolongada espera? Y en la inverosímil eventualidad de que compensara, ¿no hubiera sido mucho más remuneradora esa emulación que es anulada por la envidia? En la tensión puramente egoísta del "yo" contra el "tú", la utilidad de la envidia es despreciable. En los demás campos, el sentimiento es de una impertinencia e inadecuación sumas: no incita a crear, sino a anular; no a valorar, sino a devaluar; no a distinguir, sino a confundir; no a jerarquizar, sino a uniformar; la envidia no mueve a nada positivo.

El envidioso ni disfruta, ni se orienta, ni se predispone para la acción positiva; sufre, se desinforma y se siente inclinado a comportamientos negativos. Desde el punto de vista del individuo no

es un sentimiento simplemente superfluo, es contraproducente. ¿Desempeña la envidia una función social ventajosa para la colectividad aunque sea penosa para cada uno de sus miembros? Según Freud, la sociabilidad se deduce de la envidia: ésta sería el impulso radical y aquélla el derivado. El proceso tiene lugar en el escenario favorito del psiquiatra vienés, en la primera infancia. Esta es la hipotética reconstrucción: el niño recibe con envidia al nuevo hermano y, como no puede eliminarlo, se asocia con él para repartirse igualmente el amor y los dones paternos. Pero los hechos no apoyan semejante explicación. Antes de que naciera el hermano menor, el primogénito ya estaba en la sociedad familiar y se aferraba fuertemente a ella. Aunque nunca hubiera dejado de ser hijo único habría continuado siendo sociable porque su impulso gregario era anterior a la aparición de cualquier nuevo miembro del grupo. Pero hay más: ¿por qué es tan aberrante el fratricidio si el primer impulso es eliminar al hermano? ¿Por qué es excepcional y no arquetípica la figura de Caín? El sentimiento de envidia requiere la existencia, por lo menos, de dos personas y una relación entre las mismas, o sea, una previa comunidad. Puede haber convivencia sin envidia; pero no envidia sin convivencia, luego ésta no es el origen de aquélla.

Es, por otro lado, ilusorio suponer que el primer sentimiento del niño hacia su hermano sea la envidia, que es uno de los más complejos e intelectualizados. ¿Qué sabe el pequeño primogénito acerca de la felicidad del recién nacido? y ¿quién ha demostrado que se duele de ella? La psicología experimental pone de manifiesto que uno de los primeros sentimientos infantiles son los celos hacia cualquier candidato a la dedicación maternal, es decir, el dolor de perder un monopolio felicitario; pero eso no es envidia. Supongamos que se trata de un error terminológico y que Freud pensaba en los celos como raíz de la sociabilidad. Tampoco esa tesis sería cierta porque también los celos presuponen la sociedad y es inconcebible un robinson celoso. Además, los envidiosos se alían contra los envidiados; pero, salvo en las tragicomedias, ¿dónde se asocian la víctima y el causante de los celos? Este es un sentimiento todavía más separador y antisocial que la envidia.

Y, finalmente, el amor y los dones paternos no son un caudal cuantificable y relicto que los hijos puedan repartirse. El amor es un flujo que da libremente el amante y que nadie desde el exterior puede forzar ni distribuir. Y algo análogo cabría decir acerca de los dones,

también esporádicos, libérrimos y fluyentes. En cumplimiento del supuesto pacto igualitario, ¿rechazará el primogénito un obsequio hasta que el hermano menor haya recibido otro igual, y viceversa? Es un supuesto inverosímil y desmentido por la experiencia.

Ninguno de los momentos de la argumentación freudiana es sostenible y se comprende que no haya tenido eco positivo. Se trata de una lucubración sin fundamento real, y sólo el prestigio del autor justifica una revisión crítica.

La sociedad es el hecho primordial, puesto que todo hombre nace de unos padres y sobrevive durante años gracias a ellos y al instinto gregario de permanecer junto a ellos. Y esta comunidad es viable sin el menor rastro de envidia. Así como el dolor y el placer son sentimientos solitarios, la envidia y los celos requieren la sociedad como *conditio sine qua non*; no la crean, la necesitan.

La envidia no es el origen de la sociabilidad, pero ¿no servirá para vertebrar la convivencia? ¿Será una forma involuntaria y sacrificada de servir a los demás? Según Schoeck, sin la envidia no podría organizarse ninguna sociedad porque ella es el motor de la mutua y espontánea supervisión que unos ciudadanos ejercen sobre otros, o sea, del control social. Esta tesis implica una serie de hipótesis que me parecen infundadas.

La disciplina de un grupo ¿la mantiene el recíproco control de unos miembros sobre otros? No. Las grandes unidades políticas las ha hecho y las ha sostenido el imperio, no la espontaneidad asociativa. No hay una sola excepción desde Sumeria a la Unión Soviética. Y algo análogo acontece con las unidades menores. Despojemos a un ejército de sus jefes y se librarán a la huida y al pillaje. La muerte del padre de familia implica la dispersión de los hermanos salvo que uno lo reemplace. La cohesión social no nace de la interacción ciudadana, sino de la autoridad. No hay sociedad sin derecho y éste es una norma coactivamente impuesta por el soberano, auxiliado de jueces y gendarmes. La universal autotutela jurídica es una utopía en parte anárquica y en parte democrática. El mutuo control será más o menos intenso, pero no es la causa del orden social. ¿Será, por lo menos, su condición esencial? Tampoco, porque en todos los regímenes, ya despóticos, ya simplemente autoritarios, que han sido la inmensa mayoría de los conocidos, la disciplina se ha mantenido

sin mutuo control y, a veces, incluso con la tácita o expresa resistencia de los ciudadanos.

Lo usual no es que los gobernados se fiscalicen entre sí, sino que fiscalicen al gobierno, aunque generalmente sin éxito. Y lo espontáneo en los grupos humanos no es la delación, es el silencio y, más que la acusación, la complicidad. Esta actitud se manifiesta desde la familia y la escuela. La denuncia interpuesta por quien no es parte interesada es lo excepcional, pero, cuando se produce, ¿es siempre por envidia? He aquí otra hipótesis infundada.

Quien da parte a la autoridad de un hecho antijurídico suele hacerlo para que se le proteja, repare o restituya. El móvil es el propio interés en cuanto amparado por el ordenamiento legal. Aunque infrecuentes, hay también denuncias de actos delictivos presentadas por simples testigos; pero el móvil suele ser la solidaridad ciudadana, la voluntad de colaborar a la aplicación de la ley o el premio, no la envidia. Así se explica que, a pesar de ser tan universal este sentimiento, los testigos acusadores tengan que ser requeridos y aun presionados. ¿Qué sentimiento envidioso satisface quien da parte de un asesino, un violador, un ladrón o un incendiario? ¿Contra qué supuesta felicidad superior e inalcanzable se rebela? ¿La del parricida, el sádico o el pirómano? En tales contextos no hay cabida para la envidia. Los soplones están movidos por el dinero, por la promesa de impunidad para sus propios delitos, o por la competencia. En el hampa, las tensiones suelen resolverse con ajustes internos de cuentas. Nadie niega que la envidia puede inducir a ciertas denuncias, por ejemplo, de fraude fiscal o de hurto, pero ¿son estas delaciones esporádicas las que sostienen la fiscalidad y la propiedad en un Estado? Si la tributación dependiese del vecino delator muy pocos pagarían impuestos.

Además, los controles sociales no pueden ser anónimos por sistema. Al contrario, salvo la del verdugo, que es un mero instrumento, todas las instancias de la autoridad son nominales y públicas, y también lo son las declaraciones de los testigos ante los tribunales. Pero la envidia es abscondita, y su táctica es el hermetismo. Sólo en algún caso cabe lanzar la piedra y esconder la mano; pero en general sucede lo opuesto. Por su propia inconfesabilidad, la envidia no permite desencadenar un control social eficaz y, cuando excepcionalmente opera en este sentido, sólo se puede tomar en conside-

ración como indicio e hipótesis de trabajo, porque con el envidioso la presunción de veracidad es mínima.

Es cierto que no hay envidia donde no hay convivencia; pero es falso que la convivencia sea posible gracias a la envidia. El sentimiento envidioso no une, sino que separa, no es sociable, sino anti-social. Hay solidaridades que se fundan en el amor, en el interés y en la necesidad, pero en la envidia sólo se funda la ocasional y negativa de los envidiosos contra los envidiados, y ni siquiera tales consorcios se mantienen por sí mismos; requieren un demagogo.

La envidia no es el sostén de la convivencia, pero ¿contribuye a que sea más justa? Esa es la tesis igualitaria que se deduce del silogismo siguiente: la justicia es la igualdad, la envidia fomenta la igualdad, luego la envidia es justiciera. La primera premisa es falsa porque la justicia no es dar a todos lo mismo, sino a cada uno según sus méritos. La segunda premisa es falsa también. Al envidioso no le preocupa la desigualdad en general, ni la inferioridad del prójimo; lo que le tortura es la inferioridad propia y su deseo sería transformarla en superioridad sobre el envidiado a cualquier precio. Su sentimiento está subjetivamente al margen de la equidad, y objetivamente suele ser inicuo porque no le importa privar al otro de lo que posee justamente, y no para mientes en la posibilidad de no tener derecho a lo que ansía. Cuando el envidioso se adhiere a quienes le prometen igualdad no lo hace por filantropía generosa, sino por egoísmo mezquino y con la esperanza de que una suma de complicidades le saque de su impotencia particular y de su mala conciencia. La protesta genuinamente justiciera no es la del envidioso; es la del indignado, cuyo móvil no es su personal inferioridad y su concreto rencor, sino un abstracto criterio ético de proporcionalidad entre el mérito y el premio. La envidia es sentimiento de codiciosos, y la indignación lo es de altruistas. Los ideólogos igualitarios, alquimistas cuya piedra filosofal es la envidia, montan su predicación en postulados inciertos, peticiones de principio y paralogismos como los citados.

Aunque el sentimiento envidioso sea ajeno a la virtud de la justicia, y aunque el igualitarismo no sea justo, ¿contribuye, de hecho, a la igualación comunitaria? La envidia aislada no es sociológicamente operativa, pero colectiva y organizada, como las Revoluciones francesa y soviética, ha dado lugar a notables modificaciones de la

estratificación social. Pero estos cambios más que igualitarios han sido inversores de las diferencias; han perseguido, desposeído y rebajado a los grupos envidiados y los han reemplazado por el aparato dirigente de los envidiosos. Sin embargo, para las masas el inmediato efecto igualitario de esos relevos ha sido más retórico que sustantivo, como lo prueba la nueva aristocracia napoleónica y la llamada "nomenklatura". La experiencia contemporánea demuestra que las grandes mutaciones igualitarias, que siempre han consistido en elevación del proletariado a clase media, no han sido el fruto del derrocamiento de unas aristocracias ni del reparto de su patrimonio, sino del desarrollo económico cuyo más potente motor, como lo acredita el paralelo entre el Este y el Oeste, es la emulación jerarquizadora y no la envidia igualitaria.

En síntesis, si hay un sentimiento disfuncional, tanto desde el punto de vista del individuo como del grupo, ese es la envidia.

2. LA ENVIDIA, ERRÓNEA

Los estoicos sostuvieron que las pasiones eran irracionales (*αλογος*), y Hume opinó lo contrario (*not unreasonable*). En realidad, para que aparezca la envidia hace falta que los datos sensoriales sufran una compleja elaboración mental. La envidia es un sentimiento que brota de juicios y de raciocinios, y que requiere una inteligencia deductiva; es propio de los seres racionales y el *homo sapiens* no lo comparte con otros vivientes. Una envidia no pensada es impensable. En sentido estricto, no puede sostenerse que la envidia sea irracional; es el más racionalizado de los estados afectivos después del resentimiento.

¿Cómo se explica que la rigurosa y utilitaria razón dé lugar a un sentimiento doloroso y, a la vez, contraproducente y negativo? Nada en el hombre concreto es infalible, y la envidia la tramita un intelecto que se equivoca. Hay errores fácticos y dialécticos. Todo el proceso arranca de la proposición "Ese es más feliz que yo", que se descompone en dos momentos mentales, la estimación de la dicha ajena y la comparación con la propia, concretamente "Ese es feliz" y "Su felicidad es mayor que la mía".

La felicidad es un sentimiento de agrado a causa del equilibrio entre lo que se ansía y lo que se posee. No depende, pues, únicamente de los bienes objetivos, sino principalmente de las apetencias

del sujeto. El factor subjetivo es esencial. Por eso pudo escribir un epicúreo que la mayor de las riquezas es no desear, y por eso existen bienes que a unos les hacen dichosos y a otros, no. Hay ciertas generalizaciones probables, pero no hay normas absolutas para prever el bienestar individual de los demás. De la felicidad ajena no puede tenerse más noticia que las manifestaciones del interesado: el gesto y la palabra. Es un acontecimiento que cuenta con un testigo presencial único que, además, es parte, situación procesal muy poco probatoria. Cuando alguien declara que es feliz le creemos o no; pero nunca podremos ni demostrarlo ni refutarlo y, menos aún, medir la intensidad de esa supuesta ventura. Por propia experiencia sabemos que el pudor y la cortesía nos mueven a ocultar el dolor y a fingir un cierto bienestar, y que para protegernos de los envidiosos difuminamos la dicha. Estos hábitos multiplican la problematidad de cualquier revelación felicitaría. Dos seres que conviven toda una vida pueden estar seguros de amar, pero no de ser amados; ni de haber hecho feliz al amante. Es dudoso que podamos conocer las cosas en sí mismas, pero es innegable que nuestra información sobre los sentimientos ajenos es imprecisa, indirecta, aleatoria y, frecuentemente, equivocada. La felicidad es pura subjetividad, muy toscamente transmisible, casi inefable y generalmente velada. La dicha ajena es, por tanto, una de las realidades más ignoradas y menos cognoscibles de nuestro mundo.

Si hay personas de opulencia o belleza sumas que se suicidan, y pobres desgraciados que se aferran vehementemente a la existencia, y si la felicidad del otro es algo enigmático y sólo observable a través de una dudosa confesión de parte, ¿cómo puede formularse con certeza el juicio "Ese es feliz"? Pero todavía es mucho más difícil afirmar que el otro es "más" feliz que uno mismo porque toda comparación cuantitativa requiere una cierta precisión en la medida, y ¿cómo calibrar la intensidad de algo prácticamente incognoscible en el prójimo? El envidioso tiene que renunciar a todo rigor epistemológico y sustituir la imposible certeza objetiva por el arriesgadísimo ejercicio subjetivo de ponerse mentalmente en el lugar del envidiado. Y en el transcurso de ese salto dialéctico emite el siguiente juicio: "Si yo fuera él o estuviese en su posición social o patrimonial sería más feliz de lo que soy". La primera condición, en su sentido literal, es un imposible metafísico, pues nadie puede seguir siendo quien es y, simultáneamente, ser otro; y si lo que se quiere

significar es que la propia personalidad se extingue y se va a transformar en la del envidiado, ¿cómo se puede prever lo que se va a sentir cuando se sea otro? Eso se podrá saber después, pero nunca antes de la sustancial metamorfosis. La segunda condición, la de estar en la misma situación o en posesión de idénticos bienes acaso fuese de posible cumplimiento real; pero lo que no cabe es la certidumbre acerca de cuál sería nuestro comportamiento hasta que el supuesto se realiza. La experiencia propia pone de manifiesto la inverosimilitud de las promesas hipotéticas: el "Si a mí me ocurriera que..., yo haría..." no se cumple casi nunca, lo sólito es que se haga algo diferente.

El raciocinio que desencadena el proceso envidioso no resiste la crítica más elemental. "El otro es más feliz que yo porque si yo estuviera en su lugar tendría mayor bienestar que en mi actual situación" es un juicio hipotético, condicional, contingente, inverificable y con tantas posibilidades de error que sería temerario apoyar en él una conducta.

Pero no es menos frágil la subsiguiente argumentación. Una vez admitida su presunta inferioridad felicitaria, el envidioso se dice: "Querría, pero no puedo". En primer lugar, ese desear la supuesta felicidad ajena puede ser un desatino si esa felicidad no es realmente como se imagina. En segundo lugar, aunque el envidiado sea efectivamente feliz, ¿lo será el envidioso en sus circunstancias? Y, en tercer lugar, la declaración de impotencia ¿es realmente imposibilidad o es abulia? En este último caso, el "Quiero, pero no puedo" es un autoengaño, ya que lo cierto es "Deseo, pero no quiero". Y el sentimiento de saberse vacilante o perezoso no hay razón alguna para que se transforme en la tortura de la envidia. Si ésta aflora es porque se comete el error adicional de elevar la desidiosa acedia a desesperada impotencia.

Supongamos, en fin, que el envidioso es realmente impotente para alcanzar la verdaderamente superior felicidad ajena. En tal caso, la envidia sólo aparece si se comete el nuevo error de pensar que esa superior felicidad ajena disminuye o anula la propia. Ninguno de los dos efectos es cierto. Para que todo incremento de la felicidad ajena sobre la media aritmética de una población implique una disminución de la cuota felicitaria de los demás habría que admitir que la felicidad es algo objetivo y homogéneo, y que el total social es limitado y constante. Tales supuestos son disparatados: la felicidad

es subjetiva, heterogénea, ilimitada y variable. Para que cualquier posesión de bienes por encima del cociente igualitario implicase una reducción proporcional de las posibilidades de felicidad en los demás habría que aceptar que un determinado tipo de bien produce en todos idéntica felicidad, lo cual es falso. La idea de que el incremento felicitarario del otro implica un decremento propio es una extrapolación rudimentaria de la situación que en las estructuras económicas primitivas se da para los bienes materiales primarios y limitados: el superconsumo de unos es infraconsumo para los restantes. Pero esa clase de bienes no es ya el objeto principal de la felicidad y lo será cada vez menos a causa del desarrollo cultural y económico de la humanidad.

Y para que la felicidad ajena anulase completamente la propia sería necesario que estuviera generada por la fruición de un bien objetivamente único o irrepetible y subjetivamente también único o irremplazable. Es la situación romántica del hombre cuya existencia está polarizada hacia el disfrute de un bien exclusivo, insustituible y de otro. Sólo entonces habría incompatibilidad entre dos felicidades; pero ¿existen esos personajes que sólo apetecen un bien y se desinteresan del resto del universo? Aunque así fuera, tal obsesión patológica produciría el dolor del bien deseado e inasequible por estar ya adscrito, pero no el dolor de la felicidad ajena. Para llegar a ese sentimiento, el envidioso tiene que cometer el definitivo error de creer que la causa del propio déficit felicitarario es el deseo del otro. Pero, por retornar al ejemplo romántico, ¿qué culpa tiene el otro de ser preferido?

El carácter contraproducente y superfluo de la envidia sugiere que es un sentimiento absurdo. A la misma conclusión se llega descubriendo la serie de errores de hecho, de estimación y de deducción, y la serie de hipótesis inciertas que se suceden en la tramitación mental del proceso envidioso.

IV. LA ENVIDIA, FACTOR POLITICO

1. ORIGEN DE LA DIVISIÓN

La clase política, a causa de la unidad del poder soberano y de la relativa escasez de sus delegaciones o participaciones, se encuentra siempre dividida en dos sectores, el de los que aspiran a perma-

necer en el ejercicio del mando y en el disfrute de sus posibles bienes anejos, y el de los que pretenden reemplazarles. Para lograr sus respectivos fines, ambos apelan a tres tipos de recursos: la fuerza, la capacitación técnica y el apoyo popular. La fuerza es presión ilegítima sobre las personas y va desde la amenaza hasta la revolución, pasando por el abuso de poder. La capacitación técnica es la garantía de eficacia administrativa, singularmente en las áreas jurídica y económica. El respaldo popular es tácito cuando es consenso y no resistencia, y es expreso cuando tiene un reflejo callejero o electoral. Cuanto más decisivo es este último expediente, mayor es la intervención de los gobernados en la vida pública, que es lo que ha venido aconteciendo en Occidente desde fines del siglo XVIII. Pero este suceso no se produjo por iniciativa de las masas, sino de la clase política burguesa que así logró sustituir a los monarcas hereditarios y a la aristocracia de la sangre.

Que la minoría dirigente esté dividida es una necesidad intrínseca, pero ¿por qué están divididos los gobernados? He aquí una capital cuestión que no suele plantearse, como si el hecho fuera obvio; y no lo es. Lo normal es que la población se mantenga unida en la resistencia activa o pasiva cuando se trata de una tiranía, y en la exigencia constante y moderada de más orden, más justicia y más desarrollo cuando se trate de una administración razonablemente aceptable. La solidaridad es lo espontáneo y lógico en todo grupo específico, como lo demuestra la sociobiología animal.

Los gobernados no están políticamente enfrentados entre sí por la naturaleza misma del hecho social, sino porque la clase política se ocupa esforzadamente en dividirlos. El motivo es diáfano: si la minoría dirigente está fragmentada y si las distintas facciones aspiran a la adhesión popular, forzosamente escindirán a las masas en agrupaciones contrapuestas. No es que unas cuantas abejas quieran separarse de la colmena; es que cada reina requiere su propio enjambre. Si los gobernantes no se sirvieran del apoyo popular sistemáticamente, no habría una pluralidad de demagogías, ni partidos de masas. Las élites, tanto más cuanto menos autoritarias, dividen a las sociedades para imperar. Reconstruyamos el proceso.

La hipótesis límite es la de los separatismos: una región se segrega para satisfacer la ambición de soberanía de un príncipe o de unos equipos minoritarios que son los que previamente han creado

la conciencia nacional o independentista. Pero ahora se trata de las escisiones en el seno del Estado. En cualquier sistema, el gobernante permanece más fácilmente en el poder si los gobernados están enfrentados entre sí y equilibran sus esfuerzos. Y en un régimen democrático los aspirantes al poder necesitan que una fracción sea la más potente y numerosa, y les respalde. Los partidos políticos de masas no surgen de las bases, sino que son configurados desde arriba: es la clase política la que los bautiza, los programa, los estructura, los financia y los utiliza. Y, con la excepción de los partidos testimoniales, el criterio para dividir a los gobernados es trazar una línea imaginaria que deje de un lado a los que unos llaman "privilegiados" y que otros consideran como los mejores; enfrente se encontrarán los que unos denominan "pueblo" y otros conceptúan como menos capaces. El objetivo de unos partidos es convencer al mayor número de que son "pueblo"; y el de otros es persuadirlo de que sus intereses los representan los mejores. Aunque parezca irónico, la verdad es que de la acción propagandística más que de la realidad sociológica depende que aumente la cantidad de "pueblo" en una votación. Estas distinciones, como las homólogas de derecha e izquierda, conservatismo y revolucionarismo, aunque tienen un cierto fundamento real, son relativas e imprecisas.

La lucha de clases, que es la que hoy se libra entre la "burguesía" y el "proletariado", es básicamente otra invención de la clase política. Es ella la que en cada momento define los cambiantes límites de esas supuestas clases, la que las adoctrina sobre sus supuestos intereses, la que gradúa la intensidad y la ocasión de sus enfrentamientos, y la que, en definitiva, estimula los cambios de campo. Y el expediente habitual para promover la unión de los más ("pueblo" o "plebe", según el observador) y su enfrentamiento con los menos ("privilegiados" o "mejores", según el punto de vista) es el fomento de la envidia colectiva.

¿Por qué se acude a la deletérea envidia y no a la creadora emulación? Porque esta última no acentúa la división, que es lo que conviene a la polarizada clase política. La emulación distribuye las energías a lo largo de todo el grupo y no mueve a la formación de facciones incompatibles. ¿Cómo dividir en dos o más bandos que se excluyen a los que han participado en una carrera o en un concurso de lanzamiento de jabalina? Imposible, porque la emulación solidariza sin discriminación, ni excepciones. La concurrencia orde-

nada de muchos para determinar un escalonamiento en una jerarquía que va desde el ganador hasta el último, homogeneiza a todos los participantes y desemboca en una lista continua y sin hiatos. Y no acontece de otro modo cuando el deporte requiere equipos porque todos los jugadores siguen siendo intercambiables.

Por el contrario, la envidia enfrenta al inferior con el superior; distancia, divide. Pero si esto es así, ¿cómo puede servir de cohesión social? La envidia, como relación bilateral, es, efectivamente, un resorte separador porque abre un abismo entre el "yo" y el "tú", el de la inasimilable inferioridad felicitaria. Opuestamente a lo que acontece en la emulación, el envidioso no siente ninguna simpatía afectiva hacia el envidiado puesto que ansía privarle de su bien. A diferencia de lo que ocurre en la emulación, el envidioso no se siente solidario en nada con el envidiado. La emulación necesita del otro, mientras que la envidia separa al envidiado de los demás, y él mismo se aísla progresivamente de su mundo. La envidia no despierta rivalidad y ejemplaridad, sino incompatibilidad y soledad. Un sentimiento tan constitutivamente antisocial ¿en qué medida cabe utilizarlo como aglutinante político? Estableciendo una alianza entre los que tienen envidias comunes para llevar a término las acciones negativas contra los envidiados a que les mueve su pasión. Entre las acciones confusionarias e indirectas destacan la marginación, la devaluación, el desprestigio y la calumnia; y entre las abiertas y directas, la agresión y la expropiación.

2. LA JUSTICIA SOCIAL

Los demagogos apelan a la envidia porque su universalidad hace que todos los hombres sean víctimas potenciales y porque la invencible desigualdad de las capacidades personales y la irremediable limitación de muchos bienes sociales hacen que, necesariamente, la mayoría sea inferior a ciertas minorías. El cultivo de ese sentimiento de inferioridad envidiosa es la táctica política dominante, por lo menos, en la edad contemporánea. El demagógico fomento de la envidia, como cuanto se refiere a ese sentimiento inconfesable, no se realiza de modo franco, sino encubierto. Un enmascaramiento muy actual de la envidia colectiva es la llamada "justicia social". ¿En qué consiste esta argumentación ideológica o, como diría Pareto, derivativa? Se sienta el postulado fundamental de que una sociedad es

tanto más justa cuanto más iguales son sus miembros en preparación, posición y patrimonio; y se añade que se va a luchar sin descanso por esa "justicia". Evidentemente, el atractivo del axioma y del programa es insuperable para los envidiosos, puesto que se les promete suprimir la inferioridad inasimilada que les desazona. La igualdad es la promesa paradisíaca para el envidioso, el aliciente definitivo.

Una primera deducción de ese concepto *ad hoc* de la justicia es que quienes se encuentran en posiciones de superioridad son explotadores inicuos y que el que se siente en una situación de inferioridad es un explotado inocente. Este corolario suena como música celestial al envidioso quien ve así justificado éticamente su malestar por la felicidad ajena, y plenamente satisfecho su resentimiento: el que parecía "mejor" es, ahora, el "peor". El segundo corolario es que hay que expropiar al superior y distribuir sus bienes entre los inferiores. Este desposeimiento coactivo del triunfador y capaz, y el consiguiente enriquecimiento gratuito de los fracasados e impotentes colma la suprema ambición del envidioso. Y aunque, en la práctica, casi nunca se consiga el ascenso propio, se logra lo verdaderamente esencial para el que envidia, rebajar al otro.

Las convocatorias de cruzadas contra la superioridad ajena como, por ejemplo, la marxista, tienen una creciente acogida no porque de hecho sean mayoría los envidiosos y los resentidos, sino porque lo son potencialmente, y las ideologías igualitarias no cesan de fomentar tales sentimientos. Si se subraya la desigualdad, si se la califica de arbitraria y aun delictiva, si se promete el reparto gratuito, si se disuelve la conciencia de culpabilidad envidiosa en la irresponsabilidad de un colectivo—el partido o la clase—y si se la justifica con una supuesta fundamentación moral, las inclinaciones envidiosas se multiplicarán e intensificarán. El igualitarismo es el opio de los envidiosos, y los demagogos son los interesados inductores de su consumo masivo.

Así es como la envidia ha llegado a ser el factor decisivo de las confrontaciones políticas contemporáneas con raras excepciones, como la de los Estados Unidos de América, donde ha prevalecido la emulación sobre la envidia. Si se prescindiera del sentimiento envidioso, la Historia resultaría inexplicable a partir de la Revolución de 1789 y, sobre todo, a partir del Manifiesto comunista de 1848.

Según Hayek, "la justicia social se apoya en la repulsa hacia quienes disfrutan de una posición holgada, es decir, en la envidia". Esta tesis, de apariencia abrupta, hay que entenderla en el contexto del más audaz de sus libros, *The mirage of social justice* (1976). Para el gran pensador liberal, la expresión "justicia social" comienza por ser un pleonismo, ya que la justicia sólo existe en y para la sociedad. Pero es, además, una noción carente de significación rigurosa puesto que nadie ha podido determinar, al margen del mercado, cuál sería la distribución absolutamente justa de los patrimonios y de las rentas en una sociedad de masas. En opinión de Hayek, sólo los comportamientos personales pueden ser enjuiciados éticamente. El resultado del juego de las fuerzas económicas será más satisfactorio para unos que para otros; pero no es ni justo, ni injusto. Medir la moralidad del mercado es como medir la del azar o la de un pedrusco. Finalmente, la realización de la llamada "justicia social" exige la planificación económica y la atribución al poder político de la facultad de asignar funciones, remuneraciones y recompensas a cualquier ciudadano. En un sistema totalitario ese monopolio equivale a la tiranía del partido único; y en una democracia implica un despotismo de la mayoría, la cual, para satisfacer a su clientela electoral, expropia a las minorías. Así es como la teórica justicia social se convierte en iniquidad efectiva.

El análisis de Hayek es, en gran parte, fundado. Es obvio que la teoría de la justicia social no ha pasado de vaguedades como "eliminación de las desigualdades excesivas", "supresión de privilegios", "redistribución, "que paguen los que tienen más", etc. Pero, salvo los igualitarios utópicos que preconizaron una imposible cuota idéntica para cada ciudadano, nadie ha aportado precisiones satisfactorias. ¿Cuál es el salario universal justo? ¿Cuál es el capital personal justo? ¿Cuál es la participación justa del sector privado? ¿Cuál es la imposición fiscal justa? He aquí algunas preguntas básicas no respondidas. Es también evidente que cualquier distribución planificada y coactiva de los bienes sociales entraña la supresión o la adulteración del mercado con lo que el mecanismo económico cruje y funciona incoherentemente y a saltos. También es verdad que el intervencionismo lleva a controles crecientes y, por tanto, a la progresiva eliminación de la iniciativa privada y de las libertades reales hasta desembocar en modelos totalitarios. Y también es cierto que la llamada justicia social es inicua y despótica en los regímenes so-

cialistas, y es partidista y expropiatoria en los regímenes socialdemócratas. Es, pues, una "justicia" anfibológica, ineficaz, antiliberal y dudosamente justiciera. Asombra que en nuestro tiempo se acepte como inconcusa una idea tan extraordinariamente problemática.

Pero, en el plano de las esencias, no se puede afirmar que la justicia social sea una simple manifestación de la envidia. Quien actúa justamente debe dar a cada uno lo suyo. En este sentido, la dimensión distributiva de la justicia tiene un fundamento racional y no sentimental. Pero lo que, por ejemplo, los partidos de inspiración marxista suelen denominar "justicia social" consiste en animar a los menos productivos para que exijan al Estado que les haga transferencias a base de expropiar a los que producen más, o sea, rebajar a los superiores para satisfacer a los inferiores. Esta maniobra es, sin duda, una utilización política de la envidia. La generalización de tal práctica hace que, con harta frecuencia, el tópico de la justicia social sea básicamente la farisaica institucionalización de la envidia colectiva o una concesión táctica para aplacarla.

3. LA CORRELACIÓN IDEOLÓGICA

Cuanto más desarrollada es una sociedad, más desideologizada está su política porque se tiende a plantear objetivamente los problemas colectivos y a resolverlos no con recetas emocionales y simplistas (las ideologías), sino con ideas racionalizadas y técnicas. Pero en aquellos Estados donde periódicamente se apela a los ciudadanos para que a través del sufragio se pronuncien a favor de una de las dos o más oligarquías partidistas en pugna hay que movilizar a los votantes. Y a las masas no se las mueve con programas pormenorizados y rigurosos, porque su capacidad de racional discernimiento es muy reducida; se las moviliza con sencillos esquemas mentales que operan como sustitutivos de las ideologías clásicas. Estas motivaciones elementales, que tienen más de lema publicitario que de puntual definición, suelen consistir en la imagen de un líder, recetas de interés económico general y algún sentimiento primario. Entre estos últimos, la envidia es, después del nacionalismo, el más importante.

En general, los miembros de la clase política son tan envidiosos como la sociedad a la que pertenecen: los españoles lo son más que los alemanes, y éstos lo son más que los norteamericanos, por ejem-

plo. Pero la cuestión es determinar si existe alguna correlación entre las ideologías y la utilización política de la envidia. El liberalismo y el socialismo clásico, que eran las dos ideologías fundamentales en la transición del siglo XIX al XX, no han cesado de evolucionar y de difuminarse, aunque nominalmente todavía se apele a ellos. Su crepuscular ambigüedad ha llegado a un punto en el que ya no sirven como coordenadas de referencia supranacional. Los analistas han recurrido a una dicotomía más antigua y amplia, la de "derecha" e "izquierda". Estos términos, pese a su relatividad e imprecisión, tienen algún valor descriptivo porque, más o menos, corresponden a la gran alternativa política de nuestro tiempo: la sociedad de economía privada y la de economía pública.

La derecha y la izquierda ¿se comportan de modo distinto ante la envidia? Los dirigentes de la derecha política son menos solidarios y están más divididos que los de la izquierda. En los libros de memorias de los políticos derechistas, los más zaheridos no son los adversarios, sino los correligionarios. El derechista que se convierte en compañero de viaje de la izquierda es mucho más frecuente que el caso inverso. Estos comportamientos obedecen, en parte, a un mayor personalismo y orgullo; pero, sobre todo, a que los líderes de la derecha se envidian más que los de la izquierda. Quizá porque la dinámica elitista de la derecha sea aún más cerrada y minoritaria que la de la izquierda, lo cierto es que en aquélla florece más la envidia, y esa es su debilidad suprema.

En cambio, cuando los líderes derechistas tratan de estimular sentimientos colectivos no apelan a los envidiosos por una razón práctica: que la mayoría de los que votan a la derecha se consideran insertos en el ámbito de los envidiados. Y por una razón teórica: que la derecha considera que la envidia colectiva es siempre negativa. Por el contrario, la envidia es el ingrediente afectivo capital de las motivaciones que los líderes izquierdistas proponen a sus bases. Hacer pagar a los "privilegiados" es la oferta esencial; a eso suele reducirse el tópico igualitario. Este recurso tiene, entre otras ventajas, la de que no exige algo tan arduo como la creación de riqueza o de puestos de trabajo, sino tan simple como elevar los impuestos a los más capaces y a aquellos que trabajan con mayor productividad. Penalizar al mejor es siempre mucho más factible que promover mejores. La promesa electoral más fácil de cumplir es la de satisfacer a los envidiosos con el mal de muchos.

Es paradójico que el sector político que padece menos envidia interna sea el que sistemáticamente apele a la envidia como motivación política, mientras que la oligarquía partidista que proscribela envidia social sea la que más la padece en su seno.

4. IGUALITARISMO Y ORTODOXIA

La envidia organizada suele cristalizar en normas igualitarias de origen no consuetudinario, sino gubernamental. Es el uniformismo desde arriba; es el igualitarismo coactivo, ya ideológico, ya económico, ya social. Las tres facetas son complementarias y el marxismo leninismo propugna la utopía de la triple equiparación, es decir, que todos piensen lo mismo, que pertenezcan a una clase única y que dispongan de similar patrimonio. El igualitarismo ideológico requiere una instancia definitoria suprema, una enseñanza y unos medios de comunicación de masas centralizados y dirigidos, y una censura insalvable para cuanto no sea el pensamiento oficialista. Es, en suma, la dictadura cultural, arma última del igualitarismo. Los envidiosos encuentran en ese sistema una firme salvaguarda contra la originalidad, la libre concurrencia intelectual y la superioridad noética. Sólo al poder le está permitido pensar; los demás han de ser simples repetidores o escoliastas cortados por análogo patrón. Distinguirse es incurrir en heterodoxia. Por eso en el marxismo todo pensador digno de ese nombre ha sido "desviacionista". Incluso en las democracias hay unos dogmas que permiten proscribir al discrepante, al "inadaptado". La envidia de los intelectualmente mediocres trata de establecer un canon para, apoyándose en él, denunciar y condenar a los independientes. La mutualidad de los envidiosos impone una "ortodoxia" no sólo para eximirse del esfuerzo creador o disimular su ausencia, sino para forzar a los demás a que se adhieran y hagan, de mejor o peor grado, una declaración de esta calaña: "No me envidiéis, no soy diferente, soy igual que vosotros, doy por veraz vuestro catecismo, y condeno al destierro moral a todo el que no sea cofrade". Ya se ha pedido perdón por sobresalir y se ha prometido enmienda. Esta palinodia neutraliza la envidia del *establishment* y permite obtener un visado de acceso a los medios de comunicación y a los presupuestos. "O el sindicato de la ortodoxia o el *ghetto*" es el dilema que quintaesencia la táctica de la más refinada manifestación de la envidia colectiva.

Pero no es una solución. Dentro de la liga de los envidiosos y para todo lo que no sea rebajar a los envidiados aparecen otras inferioridades insuperables y, con ellas, nuevas envidias sordas, parecidas a ese *odium* que se dice que existe entre los del mismo convento. Desde sus propios planteamientos, la envidia es incurable.

5. DESARROLLO SOCIAL

Escribía Nietzsche que un pueblo es el rodeo (*Umschweife*) que da la naturaleza para llegar a unos pocos grandes hombres. Pienso que, efectivamente, la más alta función de un grupo es engendrar individuos egregios. Por eso la excelencia de una sociedad depende de su capacidad para producir personalidades eminentes: un genio enaltece a una familia, a una escuela y a una nación; el hombre masa, no. Contrariamente a lo que podría deducirse del postulado democrático, la cotización que una nación logra en la Historia, desde la Grecia clásica al Israel sionista, no viene del número, sino de la calidad.

La eminencia de una persona depende de su estructura genética (salud, cociente intelectual, tesón, etc.), de su formación (saberes, hábitos, etc.) y de su promoción (reconocimiento público y utilización colectiva). El origen de esos tres factores es social. Cuanto más eugénico es un grupo, mayores son las posibilidades de selección biológica; y cuanto mejor es la enseñanza, mayor es el desarrollo de las aptitudes innatas. Pero no basta con eso; el hombre grande ha de ser reconocido y aprovechado y, por tanto, el genio absolutamente ignorado en vida y después de su muerte no posee otra existencia social que la estrictamente cromosómica si ha dejado descendencia. Una sociedad es, pues, matriz en sentido biológico en cuanto engendra; en sentido pedagógico, en cuanto educa; y en sentido político, en cuanto exalta.

La envidia interviene con creciente negatividad en cada uno de los tres momentos. La envidia al fuerte, inteligente y virtuoso lo margina y no estimula su reproducción óptima: el aislamiento y el celibato del hombre superior son antigénicos. La envidia escolar al más capaz y estudioso fomenta la desaplicación y el ocio; y el igualitarismo educativo retrasa a los mejores. Y, finalmente, la envidia social obstaculiza el reconocimiento público de los egregios, así como el fomento y utilización de su actividad. La eficiencia de la envi-

dia es, pues, mayor en la sociedad que en la escuela, y mayor en la escuela que en la pareja; cuanta más extensión, superior negatividad. Por eso la envidia social es la de máxima potencia demoledora.

En suma, cuanta más envidia, menos capacidad colectiva de engendrar grandes hombres y menos calidad sociobiológica del grupo. El carácter autopunitivo de esta pasión es evidente incluso a escala comunitaria: cuanto más envidioso es un pueblo, más pobre resulta en individualidades eminentes y, por tanto, menos apto para crear, para progresar y para protagonizar la Historia. La crisis de minorías dirigentes en la Europa de la segunda mitad de este siglo y su consecuente decadencia es el resultado de la progresión de la envidia social por obra de las ideologías igualitarias.

Pero hay que tener en cuenta otra correlación: la importancia de los tres factores se acentúa con el grado de evolución cultural. En los pequeños grupos la marginación de los mejores es muy difícil y la selección natural tiene muchas oportunidades; en cambio, cuanto mayor y más complejo es el grupo aumentan las posibilidades del enclaustramiento, del ostracismo y la incomunicación, derivados de la envidia. En las sociedades primitivas el patrimonio cultural transmisible es muy limitado y, salvado el esoterismo mágico, hay escasa diferenciación sapiencial; en cambio, cuando se incrementa el acervo de saberes la educación es decisiva en el proceso de la jerarquización creadora o en el del igualitarismo envidioso. Y, finalmente, en los grupos elementales al superdotado se le reconoce con espontaneidad y se le utiliza inmediatamente; en cambio, en las poblaciones muy evolucionadas una técnica publicitaria envidiosa permite la promoción de mediocres y la postergación de egregios. De todo ello se deduce que, a medida que un pueblo se moderniza y civiliza, se refuerza la potencialidad negativa de la envidia y se intensifica su peligrosidad sociobiológica. La envidia era menos anuladora de los grandes hombres en la Europa del siglo XVI que en la del XX, y una de las razones de la hegemonía norteamericana es haber creado una moral de emulación neutralizadora de las crecientes expectativas de la envidia.

En los pueblos que envidian más, estas leyes sociológicas se manifiestan con especial relieve. De todas las grandes naciones europeas España es la que más ha decaído en la edad contemporánea porque el igualitarismo envidioso ha actuado en ella más enérgicamente que

en otras naciones al encontrar una predisposición psicológica que ha multiplicado su operatividad. Y en aquellos períodos en que los demagogos del resentimiento han sido más activos, la decadencia ha sido más acusada. La experiencia próxima confirma que la envidia social es más deletérea que la privada y que, cuando es estimulada políticamente, desciende la calidad de las minorías y el deterioro general se acelera.

V. LAS DEFENSAS

1. LA HUIDA

De la envidia no hablan los envidiosos y muy poco los envidiados; y los pensadores apenas se han preocupado de ella. No es un tema tabú, pero sí indiscreto, inconveniente, casi prohibido. Es paradójico: un fenómeno universal y, sin embargo, silenciado; magno y, sin embargo, eludido. Aunque sobrentendida, la envidia gravita pesadamente sobre la vida social y, de modo más o menos elíptico, todos toman posición ante ella: unos cultivándola, otros combatiéndola, y los más evitándola. ¿Por qué los humanos se previenen contra la envidia? ¿Acaso porque temen, como los primitivos y los clásicos, al maleficio fascinador? Incluso en los más empíricos perduran soterrados restos de esa creencia. Pero en el nivel de racionalización de las culturas avanzadas actuales, el motivo cardinal es mucho menos quimérico. La envidia mueve a comportamientos hostiles y nocivos, y eso es lo que se trata de neutralizar.

La defensa primaria es la ocultación de la propia felicidad. En principio parece que bastaría con no declararla, puesto que la felicidad es pura subjetividad interna. Sin embargo, el hombre no se siente seguro en esa línea de protección tan próxima y levanta a su alrededor una barrera que no es física, sino moral y que en cada persona tiene un perímetro y una altura diferentes: la "intimidad". ¿Qué es lo que se incluye dentro de ese recinto? Generalmente, no el campo del trabajo, que es el de la maldición bíblica y que se supone más aflictivo que placentero, y sí el del ocio, que es el de la dicha. El amor, epicentro de las venturas terrestres, es el espacio nuclear de la intimidad. El cinturón siguiente es el de la familia y la amistad. Y como el ocio posible y la intensidad de su aprove-

chamiento dependen en gran medida de las disponibilidades, la economía personal se incorpora como una franja más al círculo de lo vedado a los demás. El amor, los amigos, el dinero son materias reservadas porque son envidiables, y son, en cambio, plenamente comunicables entre los amantes porque para ellos la envidia mutua es impensable. La intimidad es el recinto de lo felicitario que se cierra a la curiosidad ajena no tanto por pudor cuanto por reducir las ocasiones de ser envidiado. Es la autodefensa básica y universal contra la envidia y si no existiese tal sentimiento, ¿no perdería la mayor parte de su sentido el amplio y opaco cerramiento de la intimidad?

En el hombre vulgar esa zona de acceso restringido es relativamente breve y estable, pero en el hombre refinado es amplia y variada porque una parte de su "trabajo" coincide con su ocio y éste se ocupa en actividades peculiares e insólitas. En el fondo, cultivarse es abrir horizontes nuevos a la dicha y, por eso, el repertorio de posibilidades felicitarias es mayor en el sabio que en el insipiente, en el disciplinado que en el díscolo, y en el egregio que en el mediocre; paralelamente se incrementa la sensibilidad ante el dolor. Pero esa distinción, por novedosa y visible, despierta mayor curiosidad. Así es como los mejores se encuentran en la permanente contradicción de estar llamados a una creciente existencia pública y de sentirse obligados a ocultar sectores más dilatados de su vida para sustraerlos a los envidiosos. Esta rara tensión da lugar a dos reacciones extremas: la lógica, que es el aislamiento, y las patéticas, que son el desprecio y el desafío.

La recomendación estoica, que es la del hombre apolíneo, auto-suficiente y razonador, es la soledad en la amistad; el eremitismo es la huida absoluta. En cambio, el cirenaico, que es el dionisiaco, codicioso y pasional, aconseja el dominio sobre los demás y la acción; el exhibicionismo es la presencia total. Aquél teme a la envidia, y éste la despierta o la desafía. Entre ambos polos—robinsonismo y erostratismo— se encuentra la gran masa de los que dosifican la clausura con porciones de menosprecio y de ostentación. Es el suyo un cálculo sutil de ventajas e inconvenientes con vistas a maximizar el éxito sorteando la envidia. El hombre no hace casi nada en público o publicable sin medir la envidia potencial. La convivencia inteligente resultaría inexplicable si se prescindiera de la densa trama de reacciones defensivas o desafiantes ante los envidiosos.

2. LA SIMULACIÓN

Junto a la ocultación, que es una actitud más bien pasiva, hay la activa del enmascaramiento, que consiste en manifestar la faceta aflictiva donde predomina el gozo o, simplemente, en fingir pena donde hay deleite. El opulento destaca sus preocupaciones; el poderoso, su responsabilidad; el inteligente, su angustia; el enamorado, sus celos; el triunfador, su desencanto; el admirado, las traiciones; y así sucesivamente. Los directores de conciencia han dado innumerables recetas encubridoras: simular una desventura familiar, una dolencia, una frustración o una incapacidad para desarmar al envidioso. A un dramaturgo le oí decir que los críticos le elogiaban mucho más desde que se había divulgado la noticia de que estaba enfermo. Gracián aconsejaba a los españoles eminentes que diesen gran publicidad a un pequeño desliz para que los envidiosos se cebaran en él y se desentendieran del resto. Con semejantes tretas se intenta desinteresar al prójimo y, en ocasiones, inspirarle alegría del mal ajeno o conmiseración; cualquier cosa, menos envidia.

Y cuando la circunstancia felicitaria no es susceptible ni de ocultación ni de enmascaramiento el envidiado tiene que apelar a recursos supremos. Uno es el de humillarse y pedir perdón a los envidiosos; otro es el de convencerles de que es un instrumento de su bienestar. Ambas tácticas son habituales en los políticos y en los famosos. El gobernante democrático acude a las dos recetas simultáneamente: mendiga el voto y dice ser un simple mandatario. El objetivo final es persuadir al envidioso de que el superior no es un rival, sino un servidor felicitario, lo cual en muchos casos es verdad, pero esta es otra cuestión.

La hostilidad del entorno y la ilimitada ambición del hombre son la causa de que haya tan poca felicidad; pero la envidia es la causa de que esa felicidad sea menos manifiesta. La envidia es la amenaza que a veces coarta y que siempre invita a embozar la felicidad humana. Los mortales, asediados por la envidia, suelen mostrar una cierta felicidad mediocre, entreverada de insatisfacciones, y esa es la impresión que a un observador ingenuo le produciría la humanidad; pero ¿no será más verdadero que hay grandes venturas fugaces y un prolongado fondo de soportable malestar?

Tanto la ocultación como el enmascaramiento pueden tener protagonistas colectivos. En general, los grupos superiores en calidad,

posición o patrimonio—presunción de superioridad felicitaria—se esconden de los grupos inferiores y constituyen círculos cerrados o áreas de intimidad colectiva. Disponen de lugares de reunión propios y difícilmente accesibles a los demás. Sus modos y modas son peculiares y practican la endogamia. Crean un mundo singular de formas simbólicas, incluso lingüísticas. Cuanto mayor es la diferencia entre un grupo y los demás, mayor es la clausura. Así, la ciudad prohibida en el Pekín imperial y el recinto del Kremlin en la Rusia soviética. En el límite, las élites se suicidarían por esoterismo. Contrariamente a lo que denuncian los demagogos, el hecho del enclaustramiento no obedece ni a la soberbia, ni al complejo de culpabilidad, ni a un supuesto e indefinido “clasismo”; es una estrategia de defensa contra la envidia. Por eso se da en todos los niveles incluso los ínfimos, por eso es universal y por eso es compatible con la publicidad dentro de cada órbita. El encastillamiento de los envidiados aumenta el aislamiento social y la inferioridad real de los envidiosos. Es una forma complementaria de inexorable autopunición.

El enclaustramiento es diferente de lo que Nietzsche denominó el “pathos de la distancia”, que es la tierra de nadie que cada posición jerárquica trata de interponer con el inferior para obstaculizar el asalto, para difuminar las imperfecciones y para idealizar las calidades. Cuanto mayor es el poder, más lejos suele estar. La distancia es particularmente habitual y operativa en la culminación de las escalas donde se espera que los valores encarnen con mayor pureza y plenitud. Así, el alejamiento más que proteger de la envidia sirve a la ejemplaridad y a la autoridad.

Cuando la envidia es particularmente intensa también los grupos recurren al disfraz. La alta burguesía árabe proyectó el lujo de sus viviendas hacia el interior mientras reflejaban pobreza en las tapias exteriores. El patio andaluz es un eco de ese hábito. Y la austeridad de los muros monacales contrasta con la suntuosidad de los claustros. Desde la Iglesia y el Estado hasta la pequeña empresa los colectivos tienden a mostrar únicamente la pompa institucional porque en la medida en que parece casi mostrenca o de titularidad anónima, resulta menos envidiable. En cambio, velan celosamente los privilegios y la fortuna de sus miembros que sólo exhiben la faceta laboral. El ejemplo arquetípico es el de las élites partitocráticas que presentan imágenes individuales de austeridad y reservan la suntuosidad pública para los actos del Estado. Tales desdoblamien-

tos de la personalidad son artificiosos, puesto que en toda existencia humana hay un ámbito natural de sencillez y ni los monarcas más divinizados podrían vivir permanentemente en *status maiestatis*.

Se repite desde Maquiavelo que la política es retórica y con harta frecuencia embaucamiento. ¿Acaso por una constitutiva falsía de los políticos? No. A los gobernados se les engaña por múltiples motivos prácticos; pero uno de los capitales es el de neutralizar la envidia contra la minoría dirigente. Los principios de legitimidad—derecho divino o consentimiento—, las técnicas de representación—orgánica o inorgánica—, la libertad de información—estatal o privada—, etcétera, son simples ficciones jurídicas de mayor o menor fundamento real, pensadas y divulgadas para cumplir la importantísima función de contener la envidia popular que, desbordada, conduciría a la anárquica ingobernabilidad.

3. LA CORTESÍA

¿Es la cortesía una maquinación para desenconar a los envidiosos? La cortesía es un comportamiento no obligado y externo para agradar al prójimo. La discrecionalidad es esencial porque, en caso contrario, no sería cortesía, sino cumplimiento de una obligación. Es externo porque basta la ejecución material sin que, a diferencia de lo que acontece con la caridad o con el amor, se requiera que el acto revele sinceramente el sentimiento. Hay cortesías estereotipadas que son como ritos optativos en ciertos ámbitos, y las hay simplemente personales.

Fléchier fue el primero en afirmar que ciertas prácticas cortesas son fórmulas para aplacar la envidia de los demás y desarmarles. Entre ellas se han citado las propinas, las invitaciones bilaterales para compartir o las colectivas para festejar un acontecimiento venturoso, el ofrecimiento de hogar y mesa al visitante y, en general, los cumplidos (“por favor”, “buen apetito”, etc.) y los consuelos. Una lista tan heterogénea de conjuros presuntamente antifascinatorios requiere un análisis casuístico.

Si se examinan, por ejemplo, las propinas más universales resulta que el acomodador difícilmente puede envidiar al que asiste al espectáculo porque le sobran ocasiones de contemplarlo; los camareros difícilmente envidian al comensal pues tienen acceso a la misma co-

cina, y los taxistas, si hay algo que no podían envidiar es el hecho de recorrer unas calles en automóvil. ¿Qué sentimientos envidiosos son los que se pretendería neutralizar con estas propinas? Las invitaciones a vecinos o conocidos un día de boda o aniversario ¿corresponden al propósito de aplacar una supuesta envidia o a la voluntad de alegrarse más por reduplicación o simpatía? El requerimiento a fumar o a beber al ocasional compañero ¿responde al temor a ser envidiado o al intento de superar la soledad o anudar una amistad? Y los cumplidos estereotipados ¿qué virtualidad inmunizadora contra la envidia pueden tener si el presunto envidioso sabe que esos formalismos han perdido su recto significado? Cuando el anfitrión dice "Esta es su casa" ¿quién cree que se le ha hecho donación del inmueble donde se le recibe? Y, finalmente, si la mayoría de las fórmulas corteses se utilizan con gentes que el presunto envidiado no volverá a ver y que apenas podrían identificarle ¿qué inquietud puede inspirar una envidia tan dudosa, efímera y despersonalizada?

En general, la cortesía no es un recurso para anular la envidia, es el lubricante de las relaciones sociales, es el símbolo del respeto al prójimo, es una declaración de solidaridad y simpatía y, por ello, algo muy alejado de la envidia, que es egoísta y separadora.

¿Se defiende el envidiado haciendo favores al envidioso? Esta es una vieja cuestión que ya Plutarco contestó negativamente. Y la experiencia del ejercicio de la caridad y de la beneficencia ha confirmado la opinión clásica. Ni el cristianismo, ni la filantropía han extinguido la envidia, y el socialismo, so pretexto de redistribución justiciera, no ha hecho sino incrementarla. Es obvio. El poder de hacer beneficios es una fuente de felicidad y es una clara demostración de superioridad respecto del beneficiado. Al recibir favores del envidiado, el envidioso percibe que su inferioridad felicitaria se acentúa con lo que el sentimiento crece en intensidad. Pero, además, el normal imperativo de gratitud contribuye a empeorar el estado anímico. La envidia anula al agradecimiento porque es incompatible con él. De este modo, el envidioso ingrato se encuentra ante una adicional idea de culpabilidad de la que intenta liberarse con la con sabida inversión de valores. El descargo de conciencia exige autoconvicciones como la siguiente: "Da lo que detenta inicua mente, lo que le sobra y menos de lo que se me debe". Tal manipulación ética, característica del resentimiento, añade malestar al envidioso. Obsequiar al capaz de gratitud o anónimamente puede incrementar la so-

lidaridad y el total felicitario; pero dar al envidioso es potenciar su insociabilidad y su desazón. Para curar la envidia, el envidiado no tiene que ser generoso, tiene que ser desgraciado. Y esto es lo único que no se puede pedir a los humanos, intrínseca y esencialmente anhelosos de felicidad.

Si en este contexto el altruismo resulta inútil, la envidia incita a ser egoísta, y si la simulación es eficaz incita a engañar. La envidia es la razón principal de que la convivencia sea encastillada y mentirosa.

VI. SUPERACION Y EXTINCION

1. LAS OPCIONES POSIBLES

¿Hay alguien superior a todos, en todo y, concretamente, en felicidad? Posiblemente; pero los demás, que en un determinado momento equivalen a casi la totalidad de la Humanidad, son inferiores a muchos en innumerables aspectos y, probablemente, en felicidad. Es, pues, obvio que si cualquier inferioridad felicitaria produjera envidia, ese sentimiento sería un mal necesario para la inmensa mayoría de los hombres. Sin embargo, la experiencia demuestra que no todas las inferioridades felicitarias dan lugar a envidia. Son, por ejemplo, numerosísimos los padres que no sólo no envidian a sus hijos, sino que se sacrifican para que les superen en felicidad. La conclusión es evidente: la conciencia de inferioridad felicitaria no entraña fatalmente un sentimiento envidioso. Si hay inferioridades "aceptables" el problema se reduce a descubrir las vías de esa aceptabilidad. Quien asimile sus inferioridades estará inmunizado contra la envidia. ¿Cómo lograrlo? Antes de entrar en el fondo procede examinar una cuestión previa: ¿por qué desazona la inferioridad felicitaria?

La dicha es el estado de ánimo creado por la satisfacción de los deseos, y todo hombre actúa movido por un impulso soberano: alcanzar el mayor grado posible de bienestar. Sólo se desea el bien conocido y, por esa razón, tendemos a desear lo que no poseemos y suponemos que está haciendo feliz al prójimo. La superior felicidad ajena, en cuanto conocida, es una fuente principal de deseos, y todo anhelo pendiente produce desazón. La contemplación de una real

o supuesta felicidad mayor, en la medida en que pone de manifiesto una insatisfacción propia, entraña malestar. Ese sentimiento es una astucia esencial de la naturaleza porque aguijonea al hombre y le mueve a progresar. Sin el pesar de la relativa inferioridad personal la evolución cultural de nuestra especie habría sido lentísima. La funcionalidad de esa pesadumbre interior es evidente. Si los hombres fueran absolutamente insensibles a la ajena superioridad felicitaria, ya imaginada, ya objetiva, el *homo sapiens* estaría todavía aguardando una mutación genética para salir del paleolítico. El deseo es la energía básica de la evolución humana, y, desde ese punto de vista, las éticas del ascetismo, como las orientales y la estoica, aunque más felicitarias que las fáusticas, son relativamente involutivas. El que no desea se sustrae al dinamismo creador de la naturaleza. ¿Escapa de un lazo o hace trampa? Esta magna cuestión moral exigiría un tratado.

El dolor de ser menos puede dar lugar a tres actitudes principales: una, positiva, que es el esfuerzo para alcanzar lo deseado; otra, neutra, que es la aceptación del déficit felicitario, y, otra, negativa, que es el deseo de que el prójimo pierda el bien que deseamos. La primera es la emulación y la tercera es la envidia. Aquélla requiere esfuerzo y la última, no; pero el malestar se prolonga y se duplica: dolor de la insatisfacción propia y de la ventura ajena. Se cae en la envidia por una carencia de ímpetu, por una pereza, por un ensimismamiento que aboca a una sensación de impotencia. En el emulado disminuye la entropía vital y en el envidioso crece. La envidia, en cuanto abandono y entrega, es inicialmente más fácil, aunque luego se pague un alto precio por tal flaqueza. La encrucijada se sitúa en ese punto: luchar por ser más o asimilar la inferioridad o abandonarse a la envidia. Comencemos por la opción primera.

2. LA EMULACIÓN

La emulación no es una actitud heroica, sino ordinaria, porque procede de un impulso radical de la especie, el de ser más. El hombre se encuentra con su código genético personal y con su mundo concreto. Estos son los dos factores dados de la existencia; el resto lo vamos haciendo. No representamos nuestra historia según un papel prefabricado y recibido, sino que, en gran medida, somos sus inventores. La mayor parte de una biografía no es herencia, sino

creación. En este sentido, nuestra vida es autoengendrada y todos somos *selfmademen*.

La ambición dominante en los niños es ser "mayores", y a todos los adolescentes se les demanda con insistencia: "Tú ¿qué quieres ser?". En esta interrogación aparentemente trivial, late la trascendental y universal convicción de que el hombre elabora su propio proyecto de existencia. Esta es la razón de que esa pregunta se haya convertido en ritual. A diferencia del resto de la Naturaleza, el hombre no "es" simplemente, sino que "quiere ser" esto o aquello. Unos lo deciden con mayor rigor y viabilidad; pero ningún joven concibe su futuro como pura obra del azar. Se nace con una constitución determinada y en unas circunstancias concretas, pero lo que se llega a ser, aunque condicionado por la capacidad y las oportunidades, depende de nuestras acciones.

¿Es posible averiguar qué quieren ser los hombres? Parece empresa imposible, porque cada persona es una individualidad irrepetible, con aptitudes, gustos y aspiraciones particulares. ¿Sacerdote, soldado, poeta, científico, mercader? La lista sería interminable. Pero la infinitud de oficios no significa que no se pueda responder a la cuestión formulada. A pesar de la pluralidad de quehaceres concretos, todos los hombres coinciden en una vocación radical y específica que nadie ha subrayado con el debido énfasis: quieren "ser más". Intentemos esclarecer y desplegar tan densa y apretada expresión.

Todos los hombres quieren ir a más en su área respectiva de actividad. Aspiran a ejercer mejor su profesión y a que se les reconozca un creciente mérito por un mayor número. Cualquier carrera se concibe como una sucesión de ascensos. En esto coinciden figuras tan distintas como la del artista y el gerente. Todos ansían ser y "valer más", elevarse en la jerarquía de la eficiencia y de la consideración.

Pero también ambicionan cosas. El refrán "tanto eres cuanto tienes" refleja el hecho indubitable de que, a diferencia de los otros vivientes, el hombre es un sujeto técnico, es decir, se sirve de útiles e instrumentos que van desde la quijada a la computadora y, por tanto, la superioridad personal depende mucho del equipo o armamento disponible. De ahí que una de las maneras de ser más sea "tener más". Es una superioridad no tanto personal cuanto patrimo-

nial; pero no por ello innoble, puesto que todo artefacto es producto de la inteligencia. Los hombres, en la medida en que están insertos en la economía social, se esfuerzan por tener más para “poder más”.

Es cierto que hay gentes entregadas a lo que los griegos llamaban la vida teórica; así, el sabio y el místico. Y, entre ellos, los hay tan alejados de las ambiciones terrestres que no pretenden bienes materiales e incluso renuncian a que sus conciudadanos les reconozcan jerarquía alguna. ¿Son excepciones que invalidan la ley general? No, porque ni el desprendimiento ni la modestia implican renuncia a la vocación específicamente humana de ser más. El estudioso de mayor ascetismo aspira a progresar en el conocimiento, y el más espiritual de los místicos desea acercarse sin pausa a Dios. Esas son sus peculiares y ambiciosísimas maneras de ser más.

La aspiración básica del hombre no es simplemente la de incrementar su patrimonio exterior para acrecentar su poderío. Hay una sucesiva profundización de los deseos. Inicialmente el instinto de conservación nos impele a durar, que es el modo primario de ser más, el de ser más tiempo. Luego, se trata de tener más bienes útiles; después, más conocimientos y virtudes. Son niveles de intimidad y de sustancialidad crecientes; el saber y la decencia son hábitos que se incorporan al sujeto mismo y en cierto modo perfeccionan su naturaleza. La aspiración a ser más no se detiene, pues, en el ámbito de lo accidental, sino que se extiende a lo sustancial. El hombre ha sido cada vez más *sapiens* y pretende llegar a superhombre en este mundo y a sublimarse como espíritu bienaventurado en los cielos; querría ser ángel. Es el genuino “ser más” porque es ontológico.

Lo que nos va distanciando de los animales inferiores es la tensa voluntad de ser más. Cuanto el progreso ha ido poniendo a disposición de la Humanidad es fruto del fortísimo ímpetu de los mejores a ser más. Esta ubérrima pulsión es la que nos dio el fuego, la ciudad, la ciencia y las normas. Todo lo grande en la Historia procede de esa tendencia que suele conducir a superarse a sí mismo y a los demás y que es, por tanto, radicalmente desigualatoria, aunque, a la larga, sea enriquecedora para otros. Autoperfección y emulación son las dos expresiones del “ser más”. A la envidia se la enerva cultivando la pulsión vital creadora. “Sé más” es el imperativo categórico de la evolución y, *per accidens*, el antídoto absoluto de la envidia. Pero no siempre se puede ser más que los otros a causa de las limi-

taciones constitutivas y circunstanciales. Hay que aceptar y asimilar, por tanto, múltiples inferioridades. ¿Cómo? En primer lugar, compensándolas con otras superioridades; en segundo lugar, fruyendo lo valioso aunque sea ajeno; en tercer lugar, con la solidaridad específica; y, finalmente, con la simpatía.

3. LA OBRA BIEN HECHA

No hay ningún hombre normal que carezca de predisposición y oportunidades para ejercer algún tipo de actividad en grado eminente, o sea, mejor que la casi totalidad de las gentes de su entorno. Es una superioridad derivada de la vocación especializada y del propósito de acabamiento y excelencia. A esta generalización del rango magistral se llega con la moral de la "obra bien hecha", encarnada durante siglos por los gremios artesanales. Ese precepto fue tácitamente derogado, primero, por la Revolución francesa, que liberalizó y desjerarquizó los oficios hasta sumirlos en la anarquía, y, luego, por la Revolución industrial, que mecanizó la producción e hizo del trabajador una pieza despersonalizada. En una economía de producción en serie y anónima la responsabilidad de la obra bien hecha pasa de la masa laboral a la élite proyectista. Las muchedumbres que abdicaron de la capacidad creadora para abandonarse a la rutina de las cadenas de montaje ¿se percataban de que al renunciar a un trabajo personal de calidad se cerraban una de las vías principales para neutralizar la envidia? Dos igualitarismos, el legal y el mecánico, estrecharon para las masas el camino de la obra bien hecha y las lanzaron al de la inferioridad universal y, por tanto, a la reduplicada tentación de la envidia. Sin esperar a que la robotización total vuelva a humanizar el trabajo, hay que devolver al esfuerzo laboral su individualidad en lo cualitativo y, cuando eso no sea posible, en lo cuantitativo. Hay que extender los sistemas de producción que permitan la identificación nominal del trabajador, y hay que determinar los sueldos y los ascensos en función del rendimiento. Las promociones por simple antigüedad, las remuneraciones igualitarias y las elevaciones lineales de salarios son causa de la disolución de la moral de la obra bien hecha y, consecuentemente, de la inflación de la envidia. Es un círculo vicioso; la envidia exige la igualdad y ésta fomenta la envidia. "Haz lo que haces mejor que nadie" es el precepto liberador de la inferioridad envidiosa. La actitud felicitaria y creadora es sustituir el uniformismo universal por la distinción generalizada.

4. LO VALIOSO EN GENITIVO

El envidioso sufre una especie de daltonismo estimativo: reconoce los valores en cuanto propios o apropiables, y tiende a negarlos en cuanto son ajenos o inalcanzables. Una vacuna contra la envidia es reconocer todo lo valioso, independientemente de quien sea su titular. La aplicación de este criterio tropieza con un obstáculo gnosológico. Hay cualidades, como la humildad, que los cristianos consideraron como valiosa, y los no cristianos, no. Hay formas como la pintura abstracta o la música dodecafónica que unos aprecian y otros no. Y hay, en fin, hechos y conductas que, según el observador, merecen la apología o la diatriba. La estimación de los valores lógicos, éticos, estéticos, religiosos o meramente útiles no es plenamente objetiva y está sometida a cambios epocales, locales, tribales o individuales. Pero esto no significa que el daltonismo axiológico del envidioso sea incurable. No es necesario eliminar las discrepancias subjetivas en la estimación de lo valioso; basta erradicar la tendencia a obnubilarse respecto de los valores cuyo titular sea otro. La cirugía mental salvadora hay que hacerla sobre la partícula "de", sobre el genitivo. ¿No es absurdo dolerse envidiosamente de las calidades de un hombre y fruirlas admirativamente cuando ha muerto? Este comportamiento, típico de los pueblos envidiosos con sus grandes ciudadanos, pone a plena luz la clave del problema: el envidioso se ciega ante los valores mientras son de otro. ¿Por qué el lector o el oyente se alegra con la felicidad de los personajes literarios? Porque cree que son ficticios y eso le permite objetivar sus valores sin deducir inferioridades felicitarias. Es una dicha que no pertenece a un "tú" concreto; el arte la sitúa en nominativo, y eso también puede hacerle la razón. Hay que cultivar la estimación de lo valioso del otro. Desde la niñez se debe estimular el interés, el respeto y la alegría por todo lo meritorio de los demás. El gozador de las calidades ajenas no será envidioso nunca.

5. LA SOLIDARIDAD ESPECÍFICA

La evolución biológica del *homo sapiens* es prácticamente imperceptible desde hace decenas de miles de años. En cambio, la evolución cultural ha sido intensa y en algunas áreas, como la científica y la tecnológica, ha sido exponencial durante la última centuria. Lo característico de la evolución cultural es que no varía el código ge-

nético, sino el ambiente. El enriquecimiento de la circunstancia perfecciona la vida humana. Se multiplica el caudal de saber, de arte, de infraestructura, de medios de producción y cada generación cuenta con un equipo más abundante y refinado. Los protagonistas de ese proceso de invención y de acumulación no son los consumidores, sino los científicos, los artistas, los estadistas y los empresarios con la esencial colaboración de los ahorradores. El sujeto activo del progreso humano es esa minoría superior. Sin un Sócrates o un Aristóteles ¿cuántos siglos retrocedería la evolución cultural? Pues bien, la envidia condenó al primero a muerte y el segundo hubo de emigrar para salvar, ya que no el coraje, la filosofía. La envidia, en cuanto desmochadora de las individualidades eminentes, ha sido más involutiva que los períodos glaciares.

El día en que ese sentimiento deletéreo haya sido erradicado del alma humana, la Historia se acelerará prodigiosamente como si hubiera escapado de un atroz campo gravitatorio. Los consumidores, que son la inmensa mayoría de la Humanidad, deben ser persuadidos de que han prolongado sus vidas gracias a los inventores de drogas y a los empresarios que las han financiado y comercializado, y de que cuanto facilita su diaria lucha frente a la Naturaleza se debe al restringido estrato de los que saben más, han organizado más y han elaborado más para aportar los medios de producción necesarios. En vez de dolorosa envidia hay que sentir admiración gozosa hacia aquellos que, al lograr altas cotas de superioridad, enriquecen a su país y, en último término, al género humano. El patrimonio material y el acervo cultural, aunque administrado por unos pocos, rinde para la especie entera. La visión del envidioso es de una miopía atroz porque reduce el campo de observación a una relación bilateral desfavorable y no es capaz de elevarse a la contemplación del fértil conjunto. Las sociedades, cuanto más envidiosas, menos solidarias y fecundas, y más pobres. También aquí se trata de un círculo vicioso: la miseria propicia la envidia y la envidia genera escasez. Hay que robustecer la conciencia de que existe una solidaridad real entre los superiores y los inferiores. Hay que felicitarse de que en nuestro círculo aparezcan superdotados y triunfadores porque sus obras engrandecerán a todos. El culto a todo lo valioso es otro antídoto contra la envidia. El oscuro sentimiento se volatiliza cuando se abandona el miope y ruin ángulo personal y se eleva la vista al horizonte colectivo porque entonces se comprueba

que el más egocéntrico de los hombres efectivamente superiores cumple, incluso involuntariamente, una función altruista. Hay que estimular la aparición del egregio y estimular la capacidad creadora, alzándole con admiración y no sepultándole entre envidias.

6. LA SIMPATÍA

La envidia es un “sentir contra” y su antídoto es la actitud emotiva intensa, la simpatía o “sentir con”. Simpatizar no debe entenderse en su acepción literal de odiar con el que odia o de angustiarse con el que se angustia, sino en el sentido de participar, aunque menos vivamente, del agrado o desagrado del prójimo; es “compadecer” al que sufre y “congratularse” con el que goza. La compasión entraña un inicial contagio de pena que pronto se torna satisfacción de amar, consolar y ayudar al otro. La simpatía conmisericordiosa no es, pues, un estado duradero de dolor. Y, evidentemente, la simpatía congratulatoria es alegrarse de la felicidad ajena, sentimiento placentero que se añade a la dicha propia. Estas dos formas básicas de la simpatía son mucho más naturales, espontáneas y simples que algunas formas de la “antipatía”, como la envidia que destaca por su intelectualismo, artificio y complejidad. Los sentimientos ajenos son incognoscibles lógicamente; pero, al menos, su signo—agrado o desagrado—es transmisible por el gesto y la palabra. Los sentimientos ajenos son “compatibles” aunque no inteligibles. Pues bien, quien se alegra de que los otros gocen no envidiará jamás. La simpatía congratulatoria anula la envidia. ¿Y el amor?

Los amantes absolutos comparten todo y constituyen un sistema afectivo coherente. Si no hay dualidad no hay comparaciones, ni concurrencia, y no cabe la envidia. Pero esa plenitud amorosa es un límite ideal al que los amantes concretos se aproximan. Porque creía que esa unión final no se alcanza nunca en este mundo dijo Mallarmé que el amor es “la desgracia de ser dos”. El amor es tránsito hacia la fusión soñada, no enerva completamente a la envidia aunque algunos platónicos hayan imaginado lo contrario. El amante posesivo puede envidiar aquellas parcelas de felicidad que son sólo del amado, y puede hacerlo con más vehemencia que nadie. En tal actitud hay connotaciones de otro sentimiento fronterizo: los celos. La envidia es dolor de la felicidad ajena, y los celos son dolor de que alguien amenace el monopolio de quien nos hace felices. El envidioso quiere

privar de algo al otro, y el celoso se siente desposeído de alguien que le pertenece. La envidia entre amantes está entreverada de celos porque arranca de la convicción de que toda la felicidad del otro no es compartida y de que hay algo nuestro que se nos debe.

El antídoto real de la envidia no es necesariamente el amor, sino algo anterior, la simpatía. También lo es la caridad o el amor en Dios porque, apoyado en lo Absoluto, el altruismo no pone condiciones ni límites: se ama al prójimo en todo caso y sin contrapartida. La caridad, que es una simpatía trascendental, es incompatible con la envidia y la imposibilita radicalmente.

Junto a la superación por cambios subjetuales hay la extinción por eliminación del objeto. La envidia se extingue cuando el envidiado deja de estar presente en el ánimo del envidioso porque ha muerto o porque se le ha olvidado o lo ha sustituido. Esto último es insólito, ya que se puede envidiar simultáneamente a infinidad de personas y no es verdad que envidia mayor quita menor. La extinción usual es la que se produce cuando el envidioso llega a la conclusión de que el envidiado ya no es más feliz que él. En el momento en que la comparación felicitaria revela la superioridad propia, la envidia pierde su soporte argumental y desaparece. Nadie envidia al infeliz o al menos feliz. Dante condenó a los envidiosos al Infierno; pero supuso que allí no seguirían envidiándose.

En conclusión, la desazón de inferioridad envidiosa es superable mediante la emulación, la especialización perfectiva, la fruición de los valores independientemente de su titularidad, la conciencia de solidaridad con todo esfuerzo creador y la simpatía. Pero ese programa de extensión soteriológica requiere que los demagógicos profetas del resentimiento sean reemplazados por espíritus generosos y lúcidos.

VII. LA ENVIDIA HISPANA

Según el tópico, la envidia es el pecado capital de los españoles. En su *Epístola apologética* afirmaba, a mediados del siglo XI, Ibn Hazm de Córdoba: "Con doble animosidad que en ningún otro país los españoles sienten envidia del sabio que nace entre ellos, minusvaloran cuanto hace, critican sus aciertos y se ensañan con sus erro-

res" (1). Lo mismo acontecía con los caudillos. La vida del Cid estuvo entenebrecida porque "le ovieron mucha envidia e buscáronle mucho mal e mezcláronle con el rey", es decir, los intrigantes celosos o "mesureros" contagiaron su saña a Alfonso VI, quien desterró al Campeador. Hasta los soberanos envidiaban. Esto se escribía hacia el año 1140.

Gracián, que llamó a la envidia "la malignidad hispana", recomendaba en 1539, como conclusión de su primer libro: "Aunque seguro el héroe del ostracismo de Atenas, peligra en el criticismo de España. Hay intenciones con metafísica ponzoña que saben sutilmente transformar las prendas, malear las perfecciones y dar siniestra interpretación al más justificado empeño. Sea, pues, treta política permitirse algún venial desliz que roa la envidia". Así suministraba una ingeniosa receta a sus compatriotas para desviar las cornadas del vicio nacional.

Y Masdeu, en el momento más ambicioso de su *Historia crítica* (1783), escribe: "El amor de la propia gloria suele ir acompañado de la envidia del honor ajeno. Confieso que esta pasión reina en España; pero sus malos influjos no se suelen extender fuera de la nación. El español se complace en la gloria del extranjero, y al mismo tiempo le atormenta una cierta tristeza y disgusto de las glorias del de su nación". "Suerte de envidia extravagante y contraria a la de otras naciones, que muchas veces ha hecho no poco daño a España en las empresas militares y literarias". Y precisa el origen de esta pasión: "Bien veo que así esta generosidad como aquella envidia son renuevos de la soberbia". Y cuando llega a la densa síntesis final, sentencia: "Reina en ellos el amor de la gloria, la soberbia y la envidia".

El diagnóstico se reiteró allende el Pirineo. En las *Cartas persas* (1721) se felicitaba Montesquieu de que los españoles "se destruyeran entre ellos". Y todavía a mediados del siglo pasado, Stuart Mill en sus *Consideraciones sobre el Gobierno* anotaba: "Los españoles persiguen con envidia a todos sus grandes hombres, les amargan la existencia y, generalmente, logran detener pronto sus triunfos".

Ya próximo, en el más solemne y global de sus estudios, un asiduo de nuestro pasado, Menéndez Pidal, confirma definitivamente el

(1) Vid. G. FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El problema histórico de la envidia*, en "Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas", Madrid, 1982, núm. 59, págs. 105 a 181, especialmente págs. 174 a 176.

tópico: “Toda historia de hombre insigne español ha de ocuparse con los entorpecimientos de la envidia”. Pero las víctimas de esa agresión solapada ¿son sólo las figuras sobresalientes? El impetuoso Unamuno, tan inasequible al eufemismo y a la ambigüedad, llevó la tesis al límite, y en un ensayo sobre la envidia la calificó de “fermento de la vida social española” y de “lepra nacional”. Su confesión fue plena: “Somos efectivamente unos envidiosos”. Y a la Villa y Corte solía denominarla nada menos que “Envidiópolis”. Y un explorador del alma celtíbera tan perspicaz como Marañón confirma el diagnóstico: “La envidia, que todo el que triunfa encuentra escondida en la gloria es, en España, más que un tábano que pica, un monstruo que devora. No ha nacido aún el caballero andante que libere a España de este maleficio”. Envidiosos y envidiados, pues, los hispanos grandes y los chicos.

La psicología de los pueblos, aunque cultivada desde los siglos clásicos, es todavía un saber impreciso que se nutre de generalizaciones arriesgadas y que a veces bordea la caricatura. Y el tiempo trabaja en contra porque la Humanidad se unifica sin pausa. Con estas reservas ¿es la envidia un rasgo típico español? Los testimonios históricos y las inducciones contemporáneas mueven a responder afirmativamente. A diferencia de otros, como el norteamericano, el español es hombre muy inclinado a dolerse de la felicidad ajena.

¿Cuáles son las causas locales de la “envidiopatía” nacional? ¿Acaso la pobreza? Prácticamente hasta mediados del siglo XX, período en el que felizmente se crea una extensa clase media, la mayoría de los españoles ha tenido un nivel de vida bajo en términos absolutos y, desde luego, con relación a otros pueblos europeos. Las edificaciones campesinas supervivientes del pasado son un testimonio elocuente. Incluso el estrato superior vivía con austeridad: el lujo estaba casi exclusivamente reservado a los templos. Unos cuantos bargueños es casi lo único que nos queda de la supuesta suntuosidad hidalga de la época imperial. El desnivel entre el *habitat* de la nobleza castellana y el de la simple burguesía centroeuropea —la flamenca, por ejemplo— es profundo y dilatado. Indudablemente la escasez predispone a la envidia; pero, salvo en circunstancias extremas, no es el factor desencadenante. La sociología general no revela relación proporcionalmente directa entre pobreza y envidia; y tampoco la especial. No han sido las regiones peninsulares más menesterosas, como Extremadura, las más envidiosas, sino al con-

trario. Y en Hispanoamérica, el sentimiento preponderante entre las poblaciones autóctonas más depauperadas ni ha sido, ni es la envidia, sino la abulia. La secular pobreza nacional explicaría el espíritu de aventura, el senequismo de unos y el culto a la apariencia de otros y, sobre todo, la picaresca; pero no la envidia.

¿Es la causa una excesiva carga de infelicidad, o sea, de distancia entre lo deseado y lo poseído; pero no por razón de la penuria, sino de la ambición? Se ha dicho que el pueblo español “ha querido demasiado” y así lo atestigua, por ejemplo, la Contrarreforma. Pero eso justificaría una frustración colectiva, pero no la envidia personal. El español ¿anhela demasiadas cosas? Más bien al revés: el atraso económico y tecnológico ha sido, en parte, la consecuencia de la sobriedad. Y la reciente eclosión del ansia de enriquecimiento ha estimulado el desarrollo económico, pero no precisamente la envidia. Hay, sin embargo, un área en la que el individuo español desea demasiado. Si otras gentes suelen aspirar a “tener más”, las de España tienden a “ser más”. Por eso han preferido siempre el poder al tener. El vacío felicitario de los hispanos es más interior y personal que circunstancial y patrimonial y, por eso, es más profundo y duradero, y más insufrible. La envidia del español no la explica tanto la pobreza cuanto el orgullo, esa pasión que entraña invencible resistencia a reconocerse inferior a nadie. Considerarse menos feliz que el prójimo significa en el hispano un malestar muy profundo: no es “tener menos”, es “ser menos”. Se trata de una envidia existencial no suscitada sólo por lo que el otro posee, sino por lo que es. El dolor radical de que el vecino sea más, no se sacia desposeyéndole, sino rebajándole. Y es imposible liberarse confesando, porque declararse inferior sería una humillación adicional que heriría doblemente el orgullo. Es, pues, una envidia singularmente radical y coereosa.

El envidioso no deja de serlo porque reciba beneficios; al contrario, los favores suelen sostener y aun radicalizar su envidia. La ingratitud es compañera inseparable de la envidia, tanto de la colectiva como de la individual. El español tiende a pensar que cuanto recibe le es debido, y que aquello que no se le da se le hurta. La gratitud exige una cierta modestia, es decir, la convicción de que no se tiene derecho a todo y de que muchos bienes se obtienen gracias a la superior capacidad y a la generosidad de los demás. También requiere la serenidad de autovalorarse y de calibrar la situación

El desagradecimiento individual es una forma de injusticia, y el colectivo es una anomalía social de muy negativas consecuencias. Un pueblo ingrato suele padecer los gobernantes que se merece, o sea, los que se sirven de él en vez de servirle. Pero, además, tiene una conciencia histórica mala y errónea: a un cierto sentimiento de culpabilidad se une la tara de minusvalorar el pasado. Si una nación es su historia, la exaltación de los valores pretéritos es la gloria presente y el acicate del futuro. En cambio, depreciar o denigrar el ayer es la raíz del complejo de inferioridad colectivo, quizás la suprema dolencia espiritual de un pueblo.

Los españoles han hecho objeto predilecto de su ingratitud en vida y aun después de su muerte a la exigua lista de sus gobernantes fecundos: Fernando el Católico, Cisneros o Carlos V, por citar algún ejemplo clásico. En cambio, a los demagogos o cultivadores de algún sentimiento ruin, ciertos sectores han logrado convertirlos en mitos; es el caso de Riego, que consumó la pérdida del Imperio. La envidia no sólo lleva a la ingratitud hacia los mejores, sino a la apología de los mediocres y aun de los peores. Esta es una de las máximas de Chateaubriand en que quintaesenciaba su experiencia política: "El mediocre no excita ninguna clase de celos y, por eso, no sólo tiene todas las ventajas para conservar su puesto, sino que dispone, además, de un bien notable: excluye del poder a los más capaces. El diputado de los necios adula a dos pasiones inherentes al corazón humano, la ambición y la envidia". El alfilerazo o el ostracismo al egregio y la apología del mediocre, tan característicos de la convivencia hispánica, son elocuentes síntomas de un alto nivel de envidia colectiva.

El protagonismo de la Historia corresponde a las minorías y no a las multitudes. Un egregio hace por el grupo y por la especie más que millones de mediocres. Y las aristocracias son tanto más necesarias y decisivas socialmente, cuanto menor es el nivel moral, intelectual y técnico de las masas. Por eso el problema de España es y ha sido de minorías: cuando la han dirigido grandes hombres se ha elevado, y cuando no, ha decaído. El pueblo que asistió a la llamada farsa de Avila en uno de los períodos más sombríos de la existencia nacional era el mismo que, poco después, culminaba la reconquista y emprendía la gesta americana. Lo que había cambiado era la clase dirigente: los Reyes Católicos y sus colaboradores, seleccionados según el mérito, habían sustituido a Enrique IV y su ruin ca-

la clase dirigente: los Reyes Católicos y sus colaboradores, seleccionados según el mérito, habían sustituido a Enrique IV y su ruin camarilla. Y el hecho se ha repetido, en uno u otro sentido, a lo largo de las centurias. No se han producido bruscas mutaciones genéticas en el pueblo español; ha habido un buen o un mal método para seleccionar a la clase dirigente. Salvo Portugal, España es el país de Europa occidental cuyo destino contemporáneo ha dependido más estrechamente de la talla de la minoría rectora.

La envidia es el estado de ánimo que más obstaculiza la promoción, el reconocimiento y la utilización del hombre superior. El envidioso trata de que ese tipo de persona no exista; si, a pesar de ello, surge, lo posterga; y si, no obstante, sobresale, lo denigra. El vicio hispánico dominante ha dificultado el fomento, la formación y el aprovechamiento de los mejores, y prácticamente lo ha imposibilitado cuando en los supremos estratos de la soberanía se ha alojado la envidia porque los envidiosos prefieren a los mediocres para sentirse iguales. Es el caso de Fernando VII, del partido conservador después de la caída de Maura, y de las Cortes de la II Restauración.

La envidia ha actuado como empequeñecedora de todos nuestros egregios y, en definitiva, como el pesado lastre reductor del ritmo histórico nacional. El pasado español se divide en ascensionales momentos de emulación, como el siglo XVI, y en decadentes períodos de envidia, como el siglo XIX. No es difícil la previsión de los ciclos hispánicos: si los mecanismos de selección están dominados por la envidia y el resentimiento igualitarios habrá involución; y si prevalece la creadora emulación jerárquica habrá progreso. La envidia es un morbo antisocial incluso en los países más disciplinados y solidarios; pero en la España orgullosa e individualista es el mal político supremo. Combatirlo no es cuestión de higiene, sino de supervivencia.

VIII. CONCLUSION

La envidia es el malestar que se siente ante una felicidad ajena, superior, deseada, inalcanzable e inasimilada. La causa de la envidia no es ni la voluntad de poder, ni la limitación de bienes; es la insatisfacción apoyada en un complicado razonamiento. El origen histórico de la envidia acaso esté en el instinto de supervivencia de los no cazadores del clan primitivo. Hay la envidia existencial, la social

y la patrimonial, que, respectivamente, nacen del orgullo, del ansia de dominación y de la codicia; hay también la envidia individual y la compartida.

El envidioso estima los valores, pero le duele que los posea otro y le hagan más feliz. En cambio, el resentido llega a negar los valores y aun a considerarlos contravalores.

La envidia es el único vicio capital que nadie confiesa para manobrar mejor contra el envidiado y para autoengañarse, pues el hombre tiene espontánea conciencia de que es un sentimiento maligno.

El envidioso disimula su afección mediante infinidad de tácticas encubridoras. La hipercrítica, la difamación y la calumnia son recetas para rebajar al envidiado, y el silencio es un modo de eliminarlo socialmente. Este hábito negativo llega a ocasionar daltonismo y miopía mentales.

La envidia es un sentimiento de todos los tiempos y lugares. Este universalismo no se explica por un instinto innato, sino porque el hombre conoce mediante comparaciones y, por tanto, se forja una idea de sí mismo parangonándose con los demás, y forzosamente ha de sentirse inferior a muchos en numerosos aspectos.

Sólo se envidia lo previamente conocido, que suele ser lo próximo, pero no necesariamente. También se puede envidiar la felicidad de alguien distante a través de una descripción real o ficticia. Los transmisores de imágenes envidiables y los instigadores del sentimiento suministran a sus clientelas una envidia prefabricada; así los medios de comunicación demagógicos.

La envidia no es un sentimiento provocado de modo relativamente reflejo por una sensación, sino por el razonamiento mismo que lleva a la envidia; por eso es un sentimiento intrínsecamente autopunitivo. El envidioso se castiga a sí mismo, necesaria e involuntariamente. No hay placer en envidiar.

La envidia no desempeña ninguna función útil en la economía vital. No proporciona agrado, sino desagrado; no suministra información exacta, sino deformada acerca del entorno; y no mueve a reacciones remuneradoras y adecuadas, sino a comportamientos negativos. La envidia no es el motor de la sociabilidad; es separadora y aislante. Apenas sirve para el mutuo control de los miembros de una

comunidad. Tampoco es un impulso directamente justiciero porque su igualitarismo no es altruista y equitativo, sino egoísta y rencoroso.

El complejo proceso mental inherente a la envidia consiste en una serie de juicios hipotéticos, inverosímiles o falsos, y en unas deducciones incorrectas. El sentimiento envidioso está asociado a una serie de errores de hecho, de estimación y de raciocinio. Un análisis riguroso del correlato mental de la envidia la desmonta radicalmente.

Aunque la envidia es antisocial puede ser manipulada como aglutinante de los envidiosos contra los envidiados. Tales alianzas no se producen espontáneamente y son promovidas por los demagogos quienes subrayan las inferioridades de unos grupos respecto de otros, las califican de inicuas y prometen utopías igualitarias. Una interpretación *ad hoc* de la justicia distributiva sirve de pseudolegitimación a tales movilizaciones sociales. Cuando los líderes de los envidiosos llegan al poder aplican políticas expropiatorias mediante nacionalizaciones o a través de impuestos progresivos y discriminatorios e imponen ideologías oficiales para establecer la igualdad de pensamiento. Los programas igualitarios son incompatibles con la libertad y exigen intervencionismos económicos crecientes, hipertrofia de la burocracia y, en último término, métodos totalitarios. Luego, la utopía igualitaria no se cumple y aparece una nueva clase que, al monopolizar el poder político y el económico, alcanza una superioridad mayor que ninguna otra en una situación liberal y, finalmente, se reanuda la inevitable dialéctica de la envidia dentro de la clase dirigente—las purgas— y en los restantes niveles sociales.

Los hombres, en su inmensa mayoría, tratan de no ser envidiados porque temen la hostilidad del envidioso. Unos recurren a la huida, es decir, al aislamiento y por eso ensanchan y amurallan el área de su "intimidad". Otros simulan que son poco o nada felices. Y los hay que se humillan y piden perdón a los envidiosos. Los grupos, en vez de huir, se enclaustran en ámbitos reservados a sus miembros y, en ocasiones, recurren también a la simulación. La cortesía no se explica como un sistema de usos para desarmar a los envidiosos aunque en la medida en que lubrica las relaciones sociales puede desestimular algunas reacciones envidiosas. Tampoco el envidioso se aplaca con los favores que le hace el envidiado.

No toda inferioridad felicitaria da lugar a la envidia, lo cual demuestra que el sentimiento es superable. Un recurso es la emula-

ción que consiste en no dolerse de la felicidad ajena, sino en tratar de alcanzarla. Otro es especializarse vocacionalmente y compensar ciertas inferioridades con superioridad en la personal actividad elegida según el ideal de la obra bien hecha.

Los valores no dejan de ser estimables por el hecho de pertenecer a otros; son valiosos siempre. Cuando el entendimiento asiente a este juicio verdadero se posibilita la fruición indirecta de lo ajeno y la envidia pierde su apoyo axial.

Los hombres superiores suelen ser los más creadores, y toda creación humana es bien común porque enriquece el patrimonio de la Humanidad. En la medida en que la envidia frena a los mejores, empobrece a todos. Un "egoísmo" razonable lleva a estimular a los superdotados. Convencerse de la real solidaridad de la especie humana es un seguro contra la envidia.

El orgullo hace que, entre los hispanos, la envidia sea más extensa y profunda que en otros pueblos. Por eso infrautilizan a sus aristocracias naturales y tienden a la insolidaridad. De ahí que sólo sean colectivamente creadores cuando los mejores les proponen un ideal nacional y les dotan de un orden jerárquico.

En suma, la envidia es un dolor general, profundo y estéril; pero es uno de los pocos absolutamente erradicables. Se padece por simple miopía mental, y una pedagogía inteligente puede curarla, incluso en España.

BIBLIOGRAFIA DEL AUTOR (1)

I. LIBROS

1. *Paradoja*. Madrid, 1944, 178 págs.
2. *Ortega y el 98*. Ed. Rialp, Madrid, 1961, 266 págs.
Ortega y el 98, 2.^a edic. ampliada. Ed. Rialp, Madrid, 1963, 298 págs.
Ortega y el 98, 3.^a edic. nuevamente ampliada. Ed. Rialp, Madrid, 1979, 256 págs.
3. *Pensamiento español, 1963. De Azorín a Zubiri*. Ed. Rialp, Madrid, 1964, 286 págs.
4. *El crepúsculo de las ideologías*. Ed. Rialp, Madrid, 1965, 172 págs.
El crepúsculo de las ideologías, 2.^a edic. ampliada. Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1968, 190 págs.
El crepúsculo de las ideologías, 3.^a edic. ampliada. Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1968, 192 págs.
El crepúsculo de las ideologías, 4.^a edic. nuevamente ampliada. Ed. Andina, Buenos Aires, 1970, 144 págs.
El crepúsculo de las ideologías, 6.^a edic. ampliada. Ed. Edicol, Bogotá, 1974, 189 págs.
Crepuscule de les ideologies (trad. catalana de R. Bech). Ed. Dopesa, Barcelona, 1972, 168 págs.
To Lycophos ton Ideologion (trad. griega de K. Tsiropoulos). Ed. Philon, Atenas, 1973, 164 págs.
O Crepúsculo das Ideologias (trad. portuguesa de H. Barrilaro). Ed. Ulisseia, Lisboa, 1973, 206 págs.
5. *Pensamiento español, 1964. De Unamuno a D'Ors*. Ed. Rialp, Madrid, 1965, 304 págs.
6. *Pensamiento español, 1965. De Ortega a Nicol*. Ed. Rialp, Madrid, 1966, 344 págs.
7. *Pensamiento español, 1966. De Marañón a López Ibor*. Ed. Rialp, Madrid, 1967, 461 págs.
8. *Pensamiento español, 1967. De Castro a Millán-Puelles*. Ed. Rialp, Madrid, 1968, 408 págs.

(1) No se incluyen trabajos luego recogidos en volumen, ni artículos de periódico.

9. *Pensamiento español, 1968. De Amor-Ruibal a Zaragüeta*. Ed. Rialp, Madrid, 1969, 452 págs.
10. *Pensamiento español, 1969. De Sanz del Río a Morente*. Ed. Rialp, Madrid, 1971, 380 págs.
11. *Del Estado ideal al Estado de razón*. Ed. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, 130 págs.
12. *La partidocracia*. Ed. Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 1976, 180 págs. *La partidocracia*, 2.^a edic. ampliada. Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, 308 págs.
13. *El Estado de obras*. Ed. Doncel, Madrid, 1976, 416 págs.
14. *La Constitución contemporánea*. En colaboración con J. M. Bordaberry y otros. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1980, 284 págs.

II. OPUSCULOS

1. *La quiebra de la razón de Estado*. Ed. Nacional, Madrid, 1952, 48 págs.
2. *El Tribunal de Nuremberg y la Iglesia*. Ediciones Universidad Compostela, Santiago, 1954, 12 págs.
3. *El artículo como fragmento*. Ed. Prensa Española, Madrid, 1955, 32 páginas. También publicado como estudio preliminar al libro de J. BALLESTÉ: *El artículo* (Ed. Prensa Española, Madrid, 1955, XXVI y 488 págs), y en *La Table Ronde*, París, diciembre de 1959, págs. 10 a 17.
4. *Maeztu y la teoría de la revolución*. Ed. Rialp, Madrid, 1956, 112 páginas. También publicado como estudio preliminar al libro de Ramiro de Maeztu, *Frente a la República* (Ed. Rialp, Madrid, 1956, 316 págs.).
5. *Angel López-Amo*. En colaboración con I. Sánchez-Bella y A. García-Gallo, Pamplona, 1957, 44 págs.
6. *La política exterior de España*. Ed. Instituto de Estudios Políticos de España, 1961, 30 págs. También publicado en la obra colectiva *El nuevo Estado español* (Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1961, págs. 65 a 92).
7. *El pleito de las ideologías*. Suplemento encartado en "Punta Europa", número 105, enero de 1966, 12 págs.
8. *D'Ors ante el Estado*. Ed. Instituto de España, Madrid, 1981, 64 págs.
9. *Il corporativismo dei liberali spagnoli*. Ed. Volpe, Roma, 1983, 94 págs. Es traducción al italiano del texto y de una parte de las notas del estudio núm. 21.

III. ESTUDIOS

1. "Esquema y ética de la colaboración", en *Arbor*, Madrid, septiembre de 1948, págs. 95 a 110.

2. "Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma", en *Arbor*, julio de 1949, págs. 417 a 449.
3. "La repercusión de la revolución de 1848 en la bibliografía europea", en *Arbor*, mayo de 1949, págs. 182 a 227.
4. "La rebelde impotencia de Mallarmé", en *Arbor*, abril de 1950, págs. 489 a 496. Traducido al italiano.
5. "Las aporías de Nuremberg", en *Arbor*, abril de 1951, págs. 537 a 562.
6. "Maeztu y la noción de humanidad", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, septiembre de 1952, págs. 149 a 159.
7. "Estructura de la convivencia", en el volumen colectivo *La educación en una sociedad de masas*. Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1955, páginas 97 a 112.
8. "De la libertad a la seguridad", en *Nuestro Tiempo*, Pamplona, septiembre de 1960, págs. 354 a 361.
9. "La unidad de saber", en *Atlántida*, Madrid, enero de 1963, págs. 78 a 80.
10. "El ensayo y el pensamiento", en el volumen colectivo *Panorama español contemporáneo*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1964, págs. 191 a 202.
11. "La teoría de la esencia en Zubiri", en *Atlántida*, Madrid, julio de 1966, páginas 363 a 380; en *Cuadernos del Idioma*, Buenos Aires, julio de 1966, núm. 5, págs. 5 a 25, y en *La Table Ronde*, París, julio de 1968, páginas 63 a 81.
12. "El lugar intelectual de Morente", en *La Estafeta Literaria*, Madrid, número 387, de 13 de enero de 1968, págs. 8 a 10.
13. "El correlacionismo de Amor-Ruibal", en *Atlántida*, septiembre de 1968, páginas 450 a 481.
14. "El relativismo político de Aristóteles", en *Atlántida*, julio de 1970, páginas 347 a 361.
15. "Ante la reforma constitucional", en *España y su monarquía* (Club Siglo XXI, vol. 5), Ed. Fomento, Madrid, 1977, págs. 415-423.
16. "Un modelo presidencialista", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1978, núm. 35, págs. 105-113.
17. "Sobre el materialismo histórico", en *Verbo*, Madrid, mayo de 1979, número 175-76, págs. 553-69. Y en el volumen colectivo *Il non primato dell'economia*. Ed. Volpe, Roma, 1979, págs. 31-69.
18. "La crisis del parlamentarismo", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1979, núm. 56, págs. 249-279. También en *Revista de Derecho Público*, Santiago de Chile, enero de 1980, núm. 27, págs. 53-81. Versión ampliada en *Cultura, sociedad y política en el mundo actual*. Ed. Universidad Menéndez Pelayo, 1981, págs. 89-114.

19. "España y el fascismo", en *Verbo*, Madrid, septiembre de 1980, número 188, págs. 991-1029. También en *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso*, Valparaíso, 1981, vol. V, págs. 95 a 135. Trad. it. en *Intervento*, Roma, octubre de 1983, núm. 63, páginas 89 a 123.
20. "El decoro político", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1980, núm. 57, págs. 85-100. Versión resumida en *Convivencia y respeto social* (Club Siglo XXI, volumen 13), Ed. Unión Editorial, Madrid, 1980, págs. 193-206.
21. "El organicismo krausista", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, julio de 1981, págs. 99-184.
22. "Testimonio", en *Franco visto por sus Ministros*, Ed. Planeta, Barcelona, 1981, págs. 290-298.
23. "Los liberales españoles y la democracia orgánica", en *Nuevo Índice*, Madrid, 1982, núm. 8, págs. 6-9.
24. "El problema histórico de la envidia", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Políticas Morales y Políticas*, Madrid, 1982, núm. 59, páginas 104-185.
25. "La inteligencia según Zubiri", en *Razón Española*, núm. 1, Madrid, octubre de 1983, págs. 7 a 36.
26. "Ortega entre la II República y la II Restauración", en *Razón Española*, núm. 2, Madrid, diciembre de 1983, págs. 205 a 212.
27. "Sobre la envidia", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1983, núm. 60, págs. 43 a 110.
28. "D'Ors y Mussolini", en *Razón Española*, núm. 3, febrero de 1984, páginas 305 a 312. Trad. it. en *La Torre*, Roma, octubre de 1983, número 162, págs. 1-3.
29. "Schmitt y la democracia", en *Razón Española*, núm. 4, abril de 1984, páginas 480 y ss.
30. "El cambio político (1976-1982)". En prensa.
31. "La representación orgánica en el municipio español", en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*. Madrid. En prensa.
32. "Mon, hacendista romántico", en *Homenaje a Claudio Sánchez Albornoz*, Buenos Aires. En prensa.
33. "Totalitarismo y tiempo", en *Homenaje a Orwell*, Madrid. En prensa.