

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA

EL PROBLEMA HISTORICO
DE LA ENVIDIA

*O Invidia nimica di vertute
ch' a' bei principii volentier contrasti.*

(PETRARCA, *Rimas*, CLXII.)

El problema histórico de la envidia

por el Académico de Número

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

1. En todas las épocas históricas y en todas las culturas aparecen testimonios que acreditan la existencia de la envidia. ¿Corresponde a una predisposición innata o es un hábito adquirido? ¿Se trata de una inclinación exclusiva del hombre o la comparte con otras especies? ¿Por qué un sentimiento tan universal es uno de los más inconfesados? La envidia es suscitada por cuanto se considera fuente de felicidad. ¿Hay unos valores más envidiados que otros? ¿Varían esas preferencias con los usos sociales? Lo más próximo por la vocación o por la vecindad suele ser más envidiado que lo distante. ¿Qué circunstancias potencian ese sentimiento? La envidia es penosa para el que la padece y para aquel contra el que se dirige. ¿Cumple, no obstante, una función social? He ahí algunas de las numerosas incógnitas que plantea esta singular pasión.

Pero no sería ni ética, ni lógicamente lícito abordar la cuestión sin considerar, aunque sea a vista de pájaro, los esfuerzos que se han realizado para esclarecer psicológica y moralmente el tema. Las fuentes doctrinales y literarias están muy dispersas; no se trata de agotarlas, aunque sí de evocar las más significativas con respeto y con rigor. Este veloz recorrido por algunas de las cumbres de la sabiduría, desgraciadamente intransitado hasta ahora, revelará aspectos del problema, aportará soluciones y evitará algo inaceptable y hartado

(*) Disertación en Juntas del martes, 27 de abril y 4 de mayo de 1982.

frecuente: descubrir mediterráneos. Y, en fin, también cuando se hace pensamiento, asumir la tradición es condición previa para enriquecerla.

2. Los griegos, desde los orígenes, tuvieron conciencia de que la envidia es un sentimiento tan básico y generalizado que nadie puede dejar de enfrentarse con él. Periandro (627-585), señor de Epidauro y uno de los siete sabios legendarios, recomienda con encarecimiento: “Oculta tus desgracias para no deleitar a los que odian (εχθρος)” (1). Es la defensa contra la constante compañera de la envidia, la alegría del mal ajeno. No basta con esconder la felicidad hay que hacer lo mismo con la desdicha; ni la una ni la otra pueden ser compartidas con el prójimo. La muralla de la intimidad personal y de la familiar es la primera respuesta de los padres del espíritu griego al implacable sitio de la ubicua envidia.

3. El más grande lírico del período arcaico, el aristocrático Píndaro (522-470) se lamenta de que “el espíritu de los hombres se dejara arrastrar tan fácilmente por la envidia” (2); de la proporcionalidad de esta pasión con la calidad, “cuanto más alta es la fortuna más excita a la envidia” (3); y de que, concretamente, “las obras de la inteligencia (λογος) sean pasto de los envidiosos (φθονερος), que no atacan a los malos, sino a los buenos” (4). Y habla por propia experiencia, ya que los mediocres, incapaces de erosionar su grandeza poética, apelaron al bajo recurso de acusarle de darse más a Hierón, tirano de Siracusa, que a sus coterráneos los tebanos (5). Una buena defensa es la huida: “se puede conjurar los golpes de la envidia si se vive retirado, lejos del funesto orgullo” (6). Es, como la de Periandro, una solución resignada.

4. Gorgias (485-380), orador invencible, estilista refinado y hábil dialéctico, formula este deseo fundamental: “Que yo me atreva a decir lo que quiero y que quiera decir lo que debo esquivando la venganza (νεμεσις) divina y la envidia (φθονος) de los hombres” (7).

(1) PERIANDRO: *Fr.* 18 ed. Diels I, 86.

(2) PÍNDARO: *Istmicas*, II.

(3) Idem: *Píticas*, XI.

(4) Idem: *Nemeas*, VIII.

(5) Idem: *Píticas*, IX.

(6) Idem: *Op. cit.*, XI.

(7) GORGAS: *Fr.* 6 ed. Diels II, 285.

Lo que le reprime y amordaza no es el temor al tirano y a los oligarcas, sino a los envidiosos; sortearlos y ocultarse de ellos es su preocupación vital dominante. Aquel espíritu creador y rebelde reclama, sobre todo, una libertad, la de escapar del agobiante cerco social de la envidia. Este sentimiento se manifiesta como el más alienante para el hombre superior.

5. A Hipasos (v a. J. C.), el matemático descubridor de la incommensurabilidad, le preguntaron sus discípulos cuál era la norma de su conducta. Y respondió con esta pesimista receta: “No hacer nada que alguien pueda envidiarme” (*nondum quidem mihi invidetur*) (8). Nos imaginamos a este intelectual, que llegó a ser cabeza de la escuela pitagórica, avizorando la reacción del vecino ante cada gesto, permanentemente coartado por el miedo a los celos de los demás. ¿Apelación a la soledad, al secreto o a la inacción? Quizá esta angustia de ser envidiado explique que los sabios antiguos, obsesionados por ocultarse, hayan dejado tan escasa información sobre sus vidas.

6. Según Herodoto (484-429), padre de la Historia, “desde el principio (*αρχηθεν*) la envidia se manifiesta en el hombre” (9).

Su contemporáneo Esopo, fuera una persona o un colectivo, dedica tres de sus fábulas a la envidia. En una de ellas señala que, del mismo modo que las abejas pierden el aguijón al picar, “los envidiosos sufren ellos mismos” (10). En otra subraya el carácter subjetivo de la envidia: “los poderosos y los ricos están acechados de peligros (*κινδυνος*)” y, por ello, su posición no es deseable (11). Y en la última, la más pesimista, aconseja “no rivalizar por envidia con los mejores (*κρειττωνων*)” (12). La primera observación se perpetúa en la literatura sobre el tema; la segunda aparece con menos frecuencia, y la tercera, aunque por distintas razones, se convierte en central para el estoicismo.

Y Calímaco (300 ?-246 ?), poeta oficial de la corte ptolemaica y cultísimo conservador de la fabulosa biblioteca de Alejandría, para

(8) HIPASOS: *Fr.* 6 ed. Diels I, 109.

(9) HERODOTO: *Historia*, III, 80.

(10) ESOPPO: *Fábulas*, CCXXXIV.

(11) Idem: *Op. cit.*, CCLXVIII.

(12) Idem: *Op. cit.*, CCCVI.

subrayar la potencia estentórea de una voz, propone esta metáfora: “era más fuerte que la envidia” (13). Los tres hombres de letras dan fe de la universal hegemonía del sentimiento envidioso.

7. Hermetismo biográfico ante el vecino susceptible y vigilante; pero ¿no podía uno mismo sentirse tentado de envidiar? Tampoco el hombre egregio escapaba a esa inclinación de la especie y, por eso, el genial Demócrito (460-370) no dudó en aconsejarle: “Expulsa de tu vida a la envidia y a los celos (*ξηλος*)... no prestando demasiada atención a los envidiados” (14). Con ese apóstrofe concluía uno de los más lúcidos fragmentos democríteos, el más extenso de los conservados por Stobeo. Idéntico es el precepto cirenáico: “El sabio no será envidioso” (15).

¿Por qué es un mandato capital el de no envidiar? Calando en la esencia del sentimiento, Filolao (IV a. J. C.), el gran pitagórico, en su famoso elogio del número, descubrió que la envidia pertenece al ámbito de lo “ilimitado (*απειρος*), de lo insensato (*ανοητος*) y de lo irracional (*αλογος*)” (16). Son tres epítetos de una dureza insuperable. Lo ilimitado era, en cierto modo, lo caótico e inarmónico. Para Aristóteles, que dedicó al tema la mayor parte de su admirable libro III de la *Física*, lo ilimitado era una potencia, siempre inacabada y defectiva. Y la envidia lo es en cuanto insaciable. Y lo irracional era lo opuesto al *logos*, la más noble realidad del universo para la mente griega. Por eso Gorgias calificó de “pésimo (*κακιωτος*)” al hombre envidioso (17).

Mas la razón primaria y pragmática de proscribir la envidia es el carácter reflexivamente negativo del sentimiento: “El envidioso —añadía Demócrito— se atormenta a sí mismo como si fuese su propio enemigo” (18). Es la idea, que repite Isócrates y cuyo eco se prolongará hasta nuestros días: “la envidia es un gran mal para quien la siente” (19). El vicio de la envidia conlleva el castigo de

(13) CALÍMACO: *Epigramas*, 21, 4.

(14) DEMÓCRITO: *Fr.* 191 ed. Diels III, 185.

(15) DIÓGENES LAERCIO: *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*, II, 91. Atribuye la opinión a la escuela de Aristipo, pero Bollack la considera epicúrea (*La pensée du plaisir*, París, 1975, págs. 172 y 204).

(16) FILOLAO: *Fr.* 11 ed. Diels, I, 412.

(17) GORGAS: *Fr.* 11, a, 3 ed. Diels II, 295.

(18) DEMÓCRITO: *Fr.* 18 ed. Diels, II, 161.

(19) ISÓCRATES: *Evágoras*, I.

una cierta justicia immanente; es una autopunición, una aflicción provocada por quien la padece. De ahí la insensatez y la irracionalidad del envidioso.

Pero esta pasión no sólo crea tensiones íntimas y bilaterales, sino también colectivas. Ya Eurípides, hacia el año 421 a. J. C., había observado que “los pobres, inclinados a la envidia, son engañados por los discursos de líderes perversos” (20), o sea, de los demagogos. Y Herodoto había relacionado el “espíritu de partido y la envidia” (21). Pero el primer pensador occidental que enérgica y directamente formuló una tesis sociológica, capital en esta materia, fue Demócrito: “la envidia dio principio a la división política (*στασις*)” (22). Esta sentencia es la conclusión a que llegó el longevo filósofo después de haber recorrido el mundo de la cultura antigua—Grecia, Persia, India, Etiopía y Egipto—, y después de haber vivido la ocupación de su natal Abdera por los persas a causa de lo que un poeta megarenses llamó “la funesta disensión de los helénicos”, y haber asistido a las luchas entre facciones y entre ciudades, a las fratricidas guerras del Peloponeso y de Jonia, a la caída de Atenas y a la demolición de sus muros y, finalmente, a la derrota de Cronion que hizo de la pulcra Heraclea un rudo campamento púnico. Según Demócrito, esa división que nace de la envidia “es mala para ambos partidos...; sólo en la concordia pueden hacerse cosas grandes” (23). Es, *in nuce*, una teoría de la Historia y del Estado en función de una pasión: a más envidia menos progreso y menos paz.

8. En Antístenes (453-384), el ascético fundador de la escuela cínica, aparece por primera vez una metáfora que, con variantes, haría secular fortuna: “como el hierro es consumido por el óxido, así el envidioso lo es por su pasión” (24). Es el reconocimiento del carácter autodevorador e introspectivamente negativo de la envidia, de su aparente carencia de sentido vital.

9. Los griegos, tanto más cuanto más arcaicos y más creyentes, vieron en la envidia no sólo una afección connatural a la especie humana, sino una propiedad casi transcendental de la existencia inte-

(20) EURÍPIDES: *Suplicantes*, 241.

(21) HERODOTO: *Historia*, VIII, 124.

(22) DEMÓCRITO: *Fr.* 295 ed. Diels II, 194.

(23) *Idem*: *Fr.* 294 ed. Diels II, 195.

(24) ANTÍSTINES: *Fr.* 82 ed. Dacleva, pág. 49.

ligente, puesto que la extendieron a los dioses: también los inmortales eran envidiosos. Y lo que verdaderamente llegó a obsesionarles no fueron los celos intercelestes, sino los que las divinidades sentían respecto a los humanos; aquéllos eran mitología lejana, pero éstos acarreaban la inmediata desdicha.

Homero, al coronar un crucial pasaje de su epopeya, pone en boca de la seductora ninfa Calipso estas sorprendentes palabras: “Los dioses sois crueles y más inclinados que otros a la envidia” (25). Y en otro lugar: “Zeus se indignaba (*νεμεισσω*) cuando Ajax luchaba con un héroe superior” (26). Tal antropomorfismo se convierte en un elemento vertebral de la religión y de la ética griegas hasta que el iluminismo racionaliza la teología antigua. Píndaro confiesa con reiteración su inquietud. En un homenaje al atleta vencedor de la LXIX Olimpíada desea “que la envidia de los dioses no destruya su felicidad” (27). Es un voto, que en una hora lírica, el triunfador poeta acaba haciendo enteramente suyo a modo de oración desesperada: “Que un dios envidioso no turbe mi dulce reposo en que aspiro a vivir” (28).

El sombrío Sófocles (497-406), respetuoso con el Olimpo, prefiere referirse a la *némesis* o indignación de los dioses, porque, aunque tal sentimiento conlleva una cierta intención vengativa, tiene una pretensión justiciera. En ese sentido desea que sus héroes “escapen a la indignación de los dioses” (29). Pero hay un texto esencial que demuestra que se trata de un eufemismo y que el dramaturgo cree en la condición pasional de las divinidades. Son las palabras de Egisto ante el cadáver de su amante Clitemnestra en el instante mismo en que el poeta hace estallar el máximo y final relámpago de la tragedia: “Tengo ante mis ojos un espectáculo que no se ha realizado sin la envidia (*φθονος*) de los dioses; pero, si esta palabra excita su indignación (*νεμεισις*), la retiro” (30).

También Eurípides (485-407) distingue entre la indignación de los dioses (31), que puede tener una justificación más o menos equita-

(25) HOMERO: *Odisea*, IV, 118, y V, 120.

(26) Idem: *Iliada*, XI, 543.

(27) PÍNDARO: *Píticas*, X, 20.

(28) Idem: *Istmicas*, VI, 39.

(29) SÓFOCLES: *Filoctetes*, 776.

(30) Idem: *Electra*, 1466-7.

(31) EURÍPIDES: *Orestes*, 1362; también, *Ifigenia A.*, 1090.

tiva, y la envidia propiamente dicha. Cuando en la escena culminante el héroe semidivino, Heracles, devuelve la vida al cadáver de la hermosa Alceste y se la entrega sonriente al esposo, exclama: “y, ahora, que no le sobrevenga la envidia (*φθονος*) de los dioses” (32). Invoça la garantía última de la felicidad terrena frente al riesgo supremo.

Herodoto, aunque nacido después de Eurípides, a quien sobrevivió tres lustros, es más severamente ortodoxo que el dramaturgo y, llevado de su talante didáctico y moralizador, intenta convencer. “Sé con certidumbre que los dioses son envidiosos (*φθονερος*)” (33), como también lo es la fortuna (34). Pero lo son para castigar el pecado de soberbia, de rebeldía contra el orden del mundo: “La venganza del cielo cayó sobre Cresos como castigo de su orgullo de haberse creído el más dichoso de los hombres” (35). El hombre tiene que reconocer su pequeñez, del mismo modo que los dioses han de imponer su preminencia. Esta es la doctrina de Herodoto: “No permite Zeus que nadie compita con él encumbrándose; sólo Zeus es grande por naturaleza y así quiere parecerlo” (36). Frente al endiosamiento humano procede, según el historiador, la envidia divina, restauradora del debido desnivel. No es una pulsión arbitraria y personal, sino un dinamismo ordinario y objetivo. La envidia no es, pues, una flaqueza de los inmortales; es su fortaleza y preminencia en acción. Esta sutil exégesis, la más lógica dentro de la ortodoxia, ilumina los titubeos que atormentaron a tantos a la hora de atribuir a los olímpicos ya la justa indignación, ya la pasional envidia.

El griego tradicional vive oprimido por el prójimo envidioso, y aterrado ante los dioses, envidiosos también. Ve al hombre como el animal que piensa y que envidia, y a los dioses como potencias celosas de sí mismas y de los humanos. Pero la crítica filosófica disuelve los presupuestos míticos, y el pueblo va dejando de ser el que condenó a Sócrates por impiedad. Eso es lo que permite al sarcástico y demoleedor Aristófanes ironizar sobre la venganza divina cuando, en la última de sus comedias, estrenada el 388 a. J. C., pone en boca del ciego Pluto: “Quien me ha hecho esto por envidia (*φθονος*) hacia los hombres es Zeus... tan celoso estos días de las

(32) Idem: *Alcestes*, 1036.

(33) HERODOTO: *Historia*, III, 40-7.

(34) Idem: *Op. cit.*, I, 32.

(35) Idem: *Op. cit.*, I, 34.

(36) Idem: *Op. cit.*, VII, 10.

gentes de bien" (37). Aquí el soberano del Olimpo es un espíritu vulgar que se entristece del bien ajeno y que trata de anularlo. Con ese total y grosero antropomorfismo, que ya no alberga las púdicas reservas sofoclídeas y que ha preferido la argumentación de Herodoto, entre bromas y veras se empequeñece a los dioses; pero se mantiene la cósmica omnipresencia de la envidia, entronizada como pasión señora de mortales e inmortales.

10. El pulquérismo Platón (427-347) es evasivo, ambiguo y aun contradictorio respecto a la religión olímpica, muy probablemente a causa de su temor a ser acusado de impiedad. Su difusa teodicea está muy vinculada a los mitos; pero su idea del demiurgo le coloca cerca del monoteísmo racional. Es un concepto de lo divino que ha perdido muchas de las adherencias antropomórficas y legendarias que antes lo degradaban. Consecuentemente, las pasiones son monopolio de los hombres. Dios "está exento de envidia" (38), y "la envidia está fuera del coro de los dioses" (39). Es el final teórico de esa *némesis* celosa y vengadora, que obsesionó al griego tradicional.

Para Platón, la envidia sólo es cosa de los humanos y consiste en "alegrarse del mal de otro" (40). No es una rareza, es una pasión generalizada; no es sólo un episodio íntimo, es un hecho social. "Cuando nuestra ciudad había alcanzado la gloria, padeció la suerte que los hombres se complacen en inflingir a lo bien logrado, primero los celos, luego la envidia" (41). Platón admite que lo bien ejecutado (*εὐπραττω*) suele despertar inicialmente la rivalidad y, después, la envidia. Por eso el hombre medio, el que integraba la Asamblea, envidiaba a sabios como Sócrates y Eutifrón (42) y, en general, a "los mejores (*αριστος*)" (43).

Platón proscribe esta pasión porque "en quien es bueno (*αγαθος*) no brota la envidia hacia cosa alguna" (44). En el sabio la envidia es vitanda; pero es, además, improbable, porque cuando "el intelecto está ocupado en contemplar las esencias (*ουσια*) no hay oca-

(37) ARISTÓFANES: *Pluto*, 87-91.

(38) PLATÓN: *Timeo*, 29 e.

(39) Idem: *Fedro*, 277 e.

(40) Idem: *Filebo*, 486.

(41) Idem: *Menón*, 242 a.

(42) Idem: *Eutifrón*, 3 c.

(43) Idem: *Leyes*, IX, 870 c.

(44) Idem: *Timeo*, 29 e.

sión para envidiar” (15). Es una interpretación claramente elitista; el vulgo es el sujeto activo de la envidia, el sujeto pasivo es la minoría superior.

Como ya señalaron los presocráticos, la envidia “atormenta al alma” (46); y es “una penosa compañera para aquel en quien habita” (47). Sin embargo, este no es el rasgo definitorio, porque, como observa Platón, el envidioso puede “gozar con el mal de los amigos” (48). Hay autocastigo y, a veces, un cierto placer. Por eso, Platón va más allá de la descripción introspectiva, y llega a una valoración moral: “sentirse dominado por la envidia, ocasione o no perjuicio (βλαβη) a otro, es... injusto (αδικια)” (49). Para Platón, la justicia (δικαιοσυνη) consiste en que cada uno se ocupe en sus asuntos y no en los de los demás (50), o sea, que cumpla con su función social. Es una ética rotundamente desigualitaria, puesto que la función de cada ciudadano depende de la clase a que pertenece. El impulso centrípeta de la envidia, que es el autopunitivo, era perfectamente conocido; pero Platón es el primero que subrayó el aspecto centrífugo, el carácter antisocial de la envidia, dirigida contra la división del trabajo y la jerarquía, en suma, contra la convivencia ordenada.

Es difícil sorprender al envidioso en flagrante delito porque suele refugiarse en el santuario de su conciencia. Platón se lamentó de que con los envidiosos que acusaron a Sócrates, éste hubo de “combatir como si fueran sombras” (51). ¿De qué modo defenderse contra una agresión tan extensa y sutil? Homero, Hesiodo y tantos otros, “temerosos de la envidia, cubrieron su arte con un velo” (52). Platón, que por su experiencia siracusana conocía “las calumnias de los envidiosos” (53), había llegado a la conclusión de que “el poder político desarrolla la envidia” (54). Aunque de modo menos explícito que sus predecesores, también Platón recomendaba esquivar a los envidiosos omnipresentes e invisibles. El filósofo debía aspirar

(45) Idem: *República*, VI, 500 c.

(46) Idem: *Filebo*, 486.

(47) Idem: *Leyes*, IX, 863 e.

(48) Idem: *Filebo*, 50 a.

(49) Idem: *Leyes*, IX, 863 e.

(50) Idem: *República*, IV, 433 a.

(51) Idem: *Apología*, 18 e.

(52) Idem: *Protágoras*, 316 e.

(53) Idem: *Cartas*, III, 316 e.

(54) Idem: *República*, IX, 580 a.

a lo contrario, a la sabiduría. El ideal platónico estaba en las palabras que, siendo joven, había puesto en boca de Protágoras: “Entre los méritos con que pueda contar, tengo el de ser el menos envidioso de los hombres” (55).

Platón, al desechar los celos divinos, dio un paso considerable hacia la humanización y la racionalización de la envidia; pero su aportación capital fue subrayar la injusticia de tal sentimiento por su pretensión igualitaria, o sea, antijerárquica, negadora del mérito y, en definitiva, antisocial. De este modo la cuestión salió de la mitología y de la ética felicitaría individual para cobrar, como ya había apuntado Demócrito, una dimensión política.

11. Así llegamos a un hombre que si verdaderamente denomina a un único autor de ese *corpus* que nos ha transmitido la tradición, era el de una mente casi sobrehumana. Aristóteles (384-322) distingue tres tipos de propiedades o accidentes del alma: las facultades, los hábitos y las pasiones (*επιθυμια*); entre éstas figura la envidia (56). En otros contextos considera la envidia como una afección (*παθος*) del alma (57) que, por serlo, sólo se siente y se expresa en el cuerpo (58).

Para Aristóteles, la envidia es “la pena del bien ajeno” (59) y “el gozo del mal ajeno” (60), puesto que ambos sentimientos son correlativos y brotan de idéntica actitud espiritual. Pero Aristóteles va más lejos que sus predecesores y, con un criterio moral, se plantea frontalmente la diferencia entre la envidia y la indignación. Aquella se siente ante el que tiene un bien merecido, y ésta sólo ante el que no lo merece (*αναξιος*). La indignación se apoya en un juicio de justicia distributiva, puesto que “es inicuo lo que ocurre contra los merecimientos” (61). Es, pues, un sentimiento “noble (*χρηστος*)” que, sin desdoro de la divinidad, se puede atribuir a los olímpicos. Este análisis procede de la *Retórica*; pero en la *Ética a Eudemo* hay un texto que, a primera vista, parece contradictorio: “La indignación

(55) Idem: *Protágoras*, 361 e.

(56) ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco*, 1105 b.

(57) Idem: *Del alma*, 403 a, 3.

(58) Idem: *Op. cit.*, 403 a, 7 y 25.

(59) Idem: *Retórica*, 1386 b.

(60) Idem: *Op. cit.*, 1387 a.

(61) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

es el término medio (*μεσοτης*) entre la envidia y la malignidad" (62). Si ambos sentimientos son condenables, ¿cómo puede ser noble el que se encuentra entre los dos? Porque, según la famosa sentencia aristotélica: "la virtud está en el término medio" (63), que no es un punto de transición equidistante, sino una síntesis de los elementos positivos de dos extremosidades.

¿Qué es lo que despierta la envidia? Según Aristóteles, "casi todo lo que asegura la felicidad" (64), o sea, lo real en tanto que bueno. Y no se envidia sólo lo que los demás han ganado, sino también "lo que procede de la suerte (*τυχης*)" (65). Con esto sale al paso de la hipótesis, frecuentemente planteada, de que cabría poner al margen de la envidia los bienes oriundos del azar. Lo envidiable es, en suma, innumerable. Y, ¿quiénes son los más propensos a este sentimiento? En general "los que aman la gloria (*φιλοδοξος*)" (66), o sea, los que ambicionan y en la medida en que lo hacen, círculo que, de hecho, incluye a casi toda la humanidad.

Ya Platón, citando a Hesíodo, señaló que "por una necesidad universal, la envidia, las querellas y la hostilidad reinan entre los más semejantes" (67). Aristóteles desarrolló este pensamiento al afirmar que la envidia se siente contra "los que son o parecen iguales" (68). La expresión "igual" no debe entenderse en el sentido literal y pleno, sino en el metafórico y parcial de "cercanía en tiempo, lugar, fama, nacimiento" (69) y "hábitos" (70). Evidentemente, sólo se puede envidiar lo que se conoce, y se suele conocer mejor lo que está más próximo; pero también es posible tener noticia de lo alejado, tanto mejor cuanto mayor sea el desarrollo de los medios de comunicación. Cabe también concentrar envidias reales o imaginarias, precisas o difusas en estamentos o en grupos. La observación clásica respecto a la habitual semejanza entre el envidiado y el envidioso era más cierta en las antiguas sociedades tradicionales que en las desarrolladas en nuestro tiempo. La práctica marxista de la lucha

(62) Idem: *Ética a Eudemo*, II, 7.

(63) Idem: *Ética a Nicómaco*, II, 8.

(64) Idem: *Retórica*, 1388 a.

(65) Idem: *Op. cit.*, 1362 a.

(66) Idem: *Retórica*, 1388 a.

(67) PLATÓN: *Lisias*, 215 d; HESÍODO, v. 15.

(68) ARISTÓTELES: *Retórica*, 1388 a.

(69) Idem: *Op. cit.*, 1388 a.

(70) Idem: *Op. cit.*, 1387 b.

de clases es un ejemplo de envidia colectiva hacia lo distante y aun supuesto.

La valoración aristotélica de la envidia es negativa no sólo por la consabida razón de que es “penosa” (71) para el que la siente, sino porque es “vil (*φαυλος*) y de viles” (72). Este calificativo es durísimo sobre todo en boca del frío estagirita. La objetividad aristotélica determina que en su gigantesca obra no haya ni las confesiones, ni los preceptos sapienciales, tan frecuentes entre sus predecesores. Aristóteles representa un nuevo género de intelectual, el del moderno científico frente al director espiritual clásico.

12. Veinte siglos antes de que Rousseau actualizara en Occidente la cuestión de la bondad o de la maldad natural del hombre y de que Kant interviniera como mediador (73), los orientales, en el siglo IV a. J. C., se enfrentaron con la transcendental alternativa.

El portavoz de la tesis idealista es Mencio, el discípulo más lúcido y sistemático del oscuro y ambiguo Confucio. Esta es la sentencia, una de las más famosas de la filosofía china: “La tendencia de la naturaleza humana hacia el bien es como la tendencia del agua a correr hacia abajo” (74). Aunque las metáforas de la sabiduría oriental no pueden interpretarse literalmente, esta analogía de la inclinación humana al bien con la necesaria gravitación fue entendida por los contemporáneos como un radical optimismo antropológico. En ese contexto, las tendencias psíquicas no pueden tener una connotación negativa: “Las pasiones naturales impregnan y animan al cuerpo” (75); son el fecundo motor del dinamismo humano.

13. El gran contradictor de Mencio es Hsün, verdaderamente implacable en su crítica. La conclusión de sus numerosos y rigurosos raciocinios, que prefiguran el férreo esquema dialéctico de la *Suma* aquinatense, es siempre la misma: “La naturaleza del hombre es el

(71) Idem: *Op. cit.*, 1388 a.

(72) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(73) KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1794, ed. Cassirer, vol. VI, págs. 158 y ss.

(74) MENCIO: *Meng-Tzu*, lib. VI, 1, 1, 2, ed. J. Legge: *The works of Mencius*, texto y trad., Hong Kong, 1960, pág. 396; la versión coincide literalmente con la posterior de C. y W. CHAI: *The sacred books of Confucius and other confucian classics*, New York, 1965, pág. 97.

(75) Idem: *Op. cit.*, lib. II, 1, 2, 9, ed. Legge, pág. 188.

mal, y el bien que manifiesta es artificial” (76). Consecuentemente, las pasiones son innatas, y la envidia también: “El hombre nace con envidia y odio” (77). Y el arte de la vida feliz consiste en dominar las pasiones: “La naturaleza humana, que es mala, debe someterse al magisterio de los sabios y de la ley” (78).

La polémica de Hsün contra Mencio versa sobre uno de los problemas más radicales de la filosofía y es común a culturas tan diferentes como la oriental y la occidental, y a períodos tan distantes como el clásico y el actual. El problema de la envidia, analizado en profundidad, conduce necesariamente a la cuestión magna del origen del mal. Naturaleza humana ¿perversa, bondadosa, o simplemente “caída” como pensaba Empédocles? (79).

14. A caballo entre clasicismo y helenismo se encuentra el sortilegio fascinatorio. Desde muy antiguo se extendió por Grecia la creencia de que los envidiosos, a pesar del carácter secreto de su pasión, podían ser nocivos para los envidiados. ¿Cómo? Mediante una acción intangible y misteriosa. Así se estableció una vinculación entre lo psicológico y lo mágico. El sustantivo *βασκανια*, que inicialmente significó hechizo o mal de ojo, pasó a significar también envidia. La semántica confirmaba la estrecha correlación. Según Demócrito: “el que envidia emite no siempre intencionadamente unas formas (*ειδωλων*) cargadas de la perversidad y el mal de ojo” (80). Cuando al final del *Fedón* se van a producir las magníficas y dilatadas intervenciones de Sócrates acerca de la inmortalidad del alma, el filósofo dice: “No hables tan alto, querido Cebes, para que el mal de ojo (*βασκανια*) no os desvíe el argumento” (81). Sócrates consideraba peligroso que el raciocinio pudiera ser escuchado, “malvisto” y, consecuentemente, malogrado por un envidioso, ajeno a la Academia. El mismo Aristóteles menciona a la ruda (*πηγανον*) como remedio

(76) HSÜN: *That the nature is evil*, texto y trad. en Legge: *Op. cit.*, página 79; la versión de C. y W. CHAI no es muy distinta: “La naturaleza del hombre es el mal, su bondad es adquirida” (trad. cit., pág. 232).

(77) HSÜN: *Op. cit.*, loc. cit.

(78) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(79) EMPÉDOCLES: *Frs.* 115, 119 y 128, así como los testimonios de Plotino en Diels, págs. 357, 359 y 363. También PABLO DE TARSO: *Epístola a los romanos*, V, 12, 9.

(80) DEMÓCRITO: *Fr.* A 77 ed. Diels II, 103.

(81) PLATÓN: *Fedón*, 95 b.

contra el mal de ojo (82). Los griegos, pues, como muchos otros pueblos, tanto más cuanto más primitivos, creyeron en el poder mágico de la envidia, convicción que llegó a convertirse en angustiada superstición. Herederos de ese espíritu fueron los romanos.

La propia voz latina para envidiar, *invidere*, es un derivado de *videre*, mirar. Así la pasión se confundió morfológicamente con el mal de ojo. Los testimonios literarios son numerosos. Al gran poeta Catulo (84-55), tantas veces hiperrealista y procaz, le preocupaba que “algún miserable lanzara el mal de ojo” (83) sobre él y su amante Lesbia. El arcaico Virgilio (70-19) pone estos versos en los labios de un pastor mozo: “Ignoro qué mal de ojo (*fascinatio*) han recibido mis tiernos corderos que se han quedado en los huesos” (84). El eruditísimo naturalista Plinio (23-79) se ocupó reiteradamente de los remedios contra el terrible mal de ojo: “el hueso de dátil pulido” (85), “la raíz de serapia” (86), “la piel frontal de la hiena” (87) y, sobre todo, el falo, símbolo de “Fascino, guardián no sólo de los niños, sino también de los emperadores, venerado como un dios por las vestales de la religión romana y suspendido en el carro de los triunfadores, es el médico que les protege de la envidia (*medicus invidiae*)” (88). El popular amuleto fálico se extendió a todo el Occidente; es la hispánica higa.

Persio (34-62), el más estoico y el más difícil de los poetas latinos, presenta a una matrona, conjurando el hechizo de unos “ojos devoradores (*urentes*)” mediante el signo fálico de “su dedo deshonesto humedecido en saliva lustral” (89).

Plutarco (46-12), sin la menor ironía y acaso con excesiva seriedad, dedicó uno de sus coloquios de sobremesa al mal de ojo, aprovechando la forma dialogada para dar acceso a la opinión condenatoria y a la favorable. Con intención empírica y racionalizadora, uno de los interlocutores sostenía que los cuerpos vivos emiten ciertas emanaciones (*απορροη*) y que “con toda probabilidad la más ac-

(82) ARISTÓTELES: *Problemas*, XX, 34.

(83) CATULO: *Poemas*, V, 12.

(84) VIRGILIO: *Eglogas*, III, 102 y 103.

(85) PLINIO: *Historia natural*, XIII, 4.

(86) Idem: *Op. cit.*, XXVI, 10.

(87) Idem: *Op. cit.*, XXVIII, 8.

(88) Idem: *Op. cit.*, XXVIII, 4.

(89) PERSIO: *Sátiras*, II, 32 y 33.

tiva de esas emanaciones pasa por el ojo... y posee un maravilloso (*θαυματος*) poder” (90). Plutarco llega a recordar el extravagante episodio de Eutelidas quien, mirándose en el espejo de un río, se echó mal de ojo a sí mismo (91). La antropología moderna ha levantado acta de la secular y extensa huella que la creencia greco-latina en el envidioso mal de ojo ha dejado en todas las civilizaciones de la cuenca mediterránea y en sus herederas del otro lado de los océanos. La envidia quedó así entronizada como uno de los motores primarios del hechizo malévol.

15. Epicuro (341-270), fundador de escuela, es una de las figuras más egregias del helenismo. Mal interpretado por el vulgo, su moral práctica fue, en gran parte, paralela y, a veces, precursora de la estoica. Epicuro entendía que “los daños que nos causan los hombres son consecuencia del odio, de la envidia o del desprecio, y el sabio lo supera con el razonamiento (*λογισμος*)” (92). Del contexto se deduce que no se trata de la envidia activa, inconcebible en el filósofo, sino de la defensa contra los envidiosos mediante la reflexión. En otro lugar, Epicuro expone su raciocinio: “No hay que envidiar a nadie: a los buenos, porque no sería justo (*αξιος*), y a los malos, porque cuanto mayor sea su suerte más se perjudicarán” (93). El segundo argumento parece implicar la alegría del mal ajeno, que es el contrapunto de la envidia; es, por ello, contradictorio y de muy escasa validez. El desarrollo epicúreo de esa tesis no fue una prueba, sino un postulado de veracidad dudosa: “Es mejor tener razón (*ευλογιστος*) y ser desafortunado que ser afortunado sin razón (*αλογιστος*)” (94). La doctrina epicúrea de la envidia, muy marginal en su ética, adolece de apriorismo dogmático y de falta de realismo.

16. Para Crisipo (280-207), el gran teórico de la Stoa antigua, la envidia es una “pasión” (95) que define como “dolor del bien de otro” (96), “propio de quien desea rebajar al prójimo para enaltecerse

(90) PLUTARCO: *Cuestiones de sobremesa*, V, 7, 3.

(91) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(92) EPICURO, cit. por DIÓGENES LAERCIO: *Op. cit.*, II, ed. Bollack, pág. 23.

(93) Idem: *Gnomica vaticana*, ed. Bollack, pág. 515.

(94) Idem: *Epístola a Meneceo*, 135 ed., Bollack, pág. 84.

(95) CRISIPO: *Fr. 397*, ed. Arnim, III, 96.

(96) Idem: *Fr. 412*, ed. Arnim, III, 99; también *Frs. 413 y 414*, ed. Arnim, III, 100.

a sí mismo" (97). La envidia, en cuanto pasión, es "irracional" (αλογος) (98) y se funda en un "juicio equivocado (αναπρανω)" (99). Es una intelectualización de lo patético, característica del Pórtico, si bien cada pensador aporta matices originales a la escuela. Crisipo establece, aunque negativa, una correlación entre las pasiones y la razón, y su interpretación naturalista de ésta le lleva a afirmar, como su maestro Cleantes, que las pasiones son "contra natura (παρα φυσιν)" (100), tesis muy problemática.

17. Cicerón (106-43) fue un prosista extraordinario y un brillante orador forense, aunque no un gran jurista. La filosofía le debe la romanización de muchos términos griegos, resúmenes de obras hoy perdidas, y poco más. Su pensamiento, difuso, y falto de originalidad y de rigor, adoleció de las contradicciones de su carrera política: tomó unas veces el partido del pueblo y otras el del Senado, se alió con Pompeyo, luego con César y, al final, con Antonio; unas veces dio la razón a los platónicos y otras a los aristotélicos y, aunque se inclinó más frecuentemente hacia los estoicos que hacia los epicúreos, se alineó en no pocas ocasiones con los escépticos y probabilistas. Pero sobre la envidia aporta un testimonio interesante porque plantea extensamente el problema de su utilidad.

En lugar de *invidia* propuso el término *invidentia* (101) y la definió como "tristeza causada por el bienestar de otro aunque no le cause ningún perjuicio" (102). Siguiendo a los clásicos la distingue de la *némesis* o indignación (103). La tristeza y su variante la envidia son pasiones "no conformes a la razón" (104). Hasta aquí la coincidencia con los estoicos es plena; pero Cicerón se pregunta si hay predisposición temperamental o si las pasiones son accidentes enteramente voluntarios, ajenos a la naturaleza. Se pronunció a favor de lo segundo: "En muchos se manifiesta la predisposición a ciertas enfermedades, y esto se aplica también a todas las pasiones (*perturbatio*). Se dice de un hombre que es envidioso... porque es proclive

(97) Idem: *Fr.* 418, ed. Arnim, III, 102.

(98) Idem: *Fr.* 389, ed. Arnim, III, 94.

(99) Idem: *Fr.* 382, ed. Arnim, III, 93.

(100) Idem: *Fr.* 377, ed. Arnim, III, 92.

(101) CICERÓN: *Tusculanas*, III, 9, y IV, 7.

(102) Idem: *Op. cit.*, IV, 8.

(103) Idem: *Cartas a Atico*, V, 29, 3.

(104) Idem: *Tusculanas*, IV, 6.

a la envidia, no porque caiga siempre en ella. Esta proclividad debe ser entendida como una predisposición mórbida (*proclivitas ad aegrotandum*) por analogía con la inclinación del cuerpo a ciertas enfermedades (105). Pero el hecho de que no considerase a la envidia como inherente a la hominidad no le llevó a relegarla; al contrario, la caracterizó como “el vicio más común y universal (*perpetuus*)” (106). Cicerón, aun reconociendo que “las enfermedades del alma son más difíciles de extirpar que los vicios” (107), las clasifica entre las “curables” (108).

Cicerón, interpretando laxamente a los peripatéticos les hace afirmar que “el deseo (*libido*) y la pasión violenta (*cupiditas*) son dones de la naturaleza de suma utilidad” (109). Y cita la cólera, la tristeza y la emulación, aunque no expresamente a la envidia. Cicerón discrepa de los peripatéticos, y entiende que “todas las pasiones nacen de errores, y que hay que arrancarlas y extirparlas en vez de redondearlas o recortarlas” (110). Y concreta: “puesto que la envidia es una tristeza y hay una cierta alegría en el placer del mal de otro, ambas deben ser reprimidas, denunciando su brutalidad (*feritas*) y su monstruosidad (*inmanitas*)” (111). Frente a quienes piensan que es posible moderar y encauzar las pasiones, Cicerón afirma que las pasiones son como planos inclinados, y que una vez instalado en ellas “no es posible detenerlas” (112). De ahí su radical oposición a toda pasión y, concretamente, a la envidia, “inviabile en el sabio (*non cadit invidere in sapientem*)” (113).

Como suele suceder con los escritos filosóficos de Cicerón, lo valioso no son las conclusiones personales, sino la información y, en este caso, la reconstrucción del debate sobre lo dado y lo adquirido en la envidia, y sobre su fecundidad o nocividad.

18. Para Horacio (65-27), el de las formas pulidas, aplomadas y llanas, ribereñas a veces del prosaísmo, después del amor, que cantó incluso en sus manifestaciones innobles, fue la envidia la pasión que

(105) Idem: *Op. cit.*, IV, 12.

(106) Idem: *Del orador*, II, 52.

(107) Idem: *Tusculanas*, IV, 14.

(108) Idem: *Op. cit.*, IV, 37.

(109) Idem: *Op. cit.*, IV, 19.

(110) Idem: *Op. cit.*, IV, 26.

(111) Idem: *Op. cit.*, IV, 21.

(112) Idem: *Op. cit.*, IV, 18.

(113) Idem: *Op. cit.*, III, 9.

le conmovió más. Aunque inclinado hacia el estoicismo y con ribetes cirenaicos, reflexionó sobre ella de modo personal y sin respaldo erudito. Definió al envidioso como el que se reseca o “demacra (*ma-cresco*) ante el bienestar ajeno” (114). ¿Situación excepcional? No; hace falta “no vivir en la tierra para superar la envidia” (115). En una carta dirigida a su protector Augusto, le recordaba que, en la tierra, Hércules “aprendió que sólo la muerte domina la envidia” (116). Es, pues, un morbo inextirpable y connatural a la especie humana, en el cual los ojos (*ex oculis invidere*) juegan un papel capital (117). Sus efectos son dolorosos para el que la siente: “ni los tiranos de Sicilia inventaron un tormento mayor” (118). Horacio se quejaba de que los elogios a los poetas arcaicos entrañaban “envidioso odio hacia nosotros” (119), o sea, contra los de la época augústea. Y, dolorido, confesaba a Melpomene, musa de la tragedia: “Roma, princesa de las urbes, se ha dignado ponerme en el deseado coro de los vates, y ya la envidia me desgarras con sus colmillos” (120). Si se suprimiera las vivencias relacionadas con la envidia del más romano de los poetas líricos, se mutilaría esencialmente su visión del mundo, configurada en el momento cenital de la latinidad.

19. El fecundo Ovidio (43-17), que apenas podía decir nada que no fuese en verso, carecía de un esquema moral. Pero su torrencial imaginación y su capacidad expresiva le permitieron reconstruir, con lujuriantes grandezas, la mitología clásica en uno de los más extensos poemas latinos *Las Metamorfosis*. Allí, entre centenares de héroes y deidades mayores y menores, describió a la Envidia con una plasticidad sobrecogedora. He aquí una aproximación a casi tres decenas de exámetros dactílicos, alguno de extraordinaria belleza; “La residencia de la Envidia, salpicada de negro pus, está en el fondo de una quiebra, vacía de sol, donde no llega el aire, triste, inundada de un frío inerte, falta siempre de fuego, y sobrada de niebla. Llegada a este lugar la heroica Minerva, la que siembra el miedo en la batalla, se detuvo ante la puerta porque no le estaba permitido entrar, la golpeó con la punta de su lanza, y se abrió. Dentro se vio a la

(114) HORACIO: *Epodos*, I, 2, 57.

(115) Idem: *Odas*, II, 20, 3-5.

(116) Idem: *Epístolas*, II, 1, 12.

(117) Idem: *Odas*, III, 24, 32.

(118) Idem: *Epístolas*, I, 2, 58-9.

(119) Idem: *Op. cit.*, II, 1, 89.

(120) Idem: *Odas*, IV, 3, 13-16.

Envidia devorando carne de víboras, alimento de sus vicios, y desvió los ojos. La Envidia se levantó lentamente del suelo, dejó caer los cuerpos medio comidos de las serpientes, y avanzó con paso mortecino. Cuando vio a la diosa Minerva, revestida de sus armas y bellísima, gimió con gesto suspirante. Su faz era pálida, todo su cuerpo demacrado, la mirada siempre oblicua, los dientes de un óxido lívido; los pechos florecían bilis, la lengua destilaba veneno, y sólo sonreía cuando contemplaba el dolor. No dormía jamás, múltiples cuidados la mantenían vigilante, se consumía viendo el éxito de los hombres. Desgarraba y se desgarraba a sí misma... Tomó un báculo todo cubierto de espinas, se envolvió en una nube negruzca, y por donde pasaba aplastaba los campos florecidos, quemaba las hierbas y rasgaba las altas cumbres. Su aliento contaminaba las naciones, las ciudades y las casas” (121). Esta Envidia es la más repulsiva figura de la mitología literaria greco-latina, y estos versos constituyen la más condenatoria sentencia poética de una pasión. Para cualquier romano verse en este espejo tuvo que ser, aun contra la intención del galante poeta, un ejemplar ejercicio espiritual.

20. Séneca (5-65) es una de las figuras más admirables del mundo antiguo y el supremo maestro de autodisciplina moral. El suyo es el más extenso y estremecedor testimonio estoico que ha llegado hasta nosotros. Director de conciencias, desciende al consejo íntimo tras el que late, a veces, una confesión personal. ¿Contra qué se dirige la envidia? Contra “las riquezas” (122). Por eso, “a menos crédito, menos envidia” (123). En definitiva, se dirige genéricamente contra la calidad: “la envidia es un dardo pernicioso contra los mejores” (124). Séneca sigue a sus maestros en la creencia de que el hombre es engendrado sin pasiones: “es nuestra falta, y no la de la naturaleza” (125); pero reconoce que es una flaqueza inmemorial y no sólo característica de una época (126). ¿Cuál es la situación más propicia para envidiar? “El ocio infeliz en el que se desea destruir todo porque no se es capaz de triunfar” (127). La propensión de la inactividad hacia la envidia es una sagaz observación senequista.

(121) OVIDIO: *Metamorfosis*, II, 760 y ss. Vid. L. DA VINCI: *Trattato della Pittura* (1498), pág. 5.

(122) SÉNECA: *Epístolas a Lucilio*, lib. XI, ep. 87.

(123) Idem: *Op. cit.*, V, 42.

(124) Idem: *Op. cit.*, VIII, 74.

(125) Idem: *Op. cit.*, III, 22.

(126) Idem: *Op. cit.*, XVI, 97.

(127) Idem: *De la tranquilidad del ánimo*, II, 10.

Séneca previene contra los vicios capitales: “tres cosas deben ser evitadas... el odio, la envidia y el desprecio” (128). Pero, con sabia medida, desaconseja que “por temor a la envidia nos hagamos despreciar” (129). La receta senequista es idéntica a la de los presocráticos: “escaparás a la envidia si no te expones a ser visto, si no te jactas de tus bienes y si te alegras en privado” (130). El constante pavor a la “belicósísima (*inimicissima*) envidia” (131) casi desemboca en el eremitismo: “habla poco con los demás y mucho contigo mismo” (132).

Séneca no cree que las pasiones sean innatas: “La naturaleza no nos predispone a ningún vicio, nos ha engendrado puros (*integer*) y libres”, nuestros vicios no nacen con nosotros, nos han sobrevenido (*supervenere*), nos los han inculcado (*ingestus*) (133). Esta coincidencia del Pórtico con Mencio es un testimonio más del paralelismo entre el estoicismo y las sabidurías orientales.

Los estoicos dieron por supuesto que el sabio, señor de su ánimo, no podía envidiar, y lo que les preocupó fue el aspecto pasivo de la cuestión: cómo soslayar la marea de la envidia ajena. Con ello dieron alto testimonio de que la inmensa mayoría de la humanidad era envidiosa.

21. Plutarco (46-121), tardío y enciclopédico, tuvo la fortuna de vivir uno de los períodos más luminosos del Imperio, el de Trajano y Adriano. En su vasta y desigual obra destaca un sobrio y vigoroso ensayo *Sobre la envidia y el odio*. El método, tan propio del biógrafo de los héroes paralelos, es el del contraste. La envidia es una pasión (*παθος*) (134) que sólo se da entre los humanos a diferencia del odio que es sentido también por muchos irracionales, y “arraiga en el alma más profundamente que ninguna otra pasión por lo que contamina al cuerpo también” (135). Es un sentimiento que no suele ser suscitado por un tipo preciso de objeto o de acción, sino por “todo

(128) Idem: *Epístolas a Lucilio*, II, 14.

(129) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(130) Idem: *Op. cit.*, XVIII, 105.

(131) Idem: *De la tranquilidad del ánimo*, II, 10.

(132) Idem: *Epístolas a Lucilio*, XVIII, 105.

(133) Idem: *Op. cit.*, XV, 94.

(134) PLUTARCO: *Sobre la envidia y el odio*, 536 f.

(135) Idem: *Cuestiones de sobremesa*, V, 7, 3.

lo que resplandece (λαμπρος)” (136), y de modo especial por la prosperidad ajena. En este punto, Plutarco aporta un matiz obvio, pero inédito: no es necesario que sea una prosperidad real, basta con que se lo parezca (δοκεω) al envidioso (137), lo cual explica el hecho frecuente de que se envidie una felicidad inexistente, ya fingida, ya imaginada.

Según Plutarco, “nadie puede ser justamente envidiado” (138), porque lo que se posee justamente sería inicuo arrebatarlo incluso con el pensamiento, y porque “tener suerte (ευτυχια) no es injusto” (139). Pero lo más original y profundo son dos observaciones acerca del pudor y de la ingratitud del envidioso. Señala Plutarco, en primer lugar, que “nadie dice que es envidioso” (140) y que, por el contrario, para explicar su tristeza del bien ajeno siempre se alegan excusas, o sea, se “disfraza y oculta” la indeclarable pasión. El escritor concluye con esta magnífica sentencia: “Entre los desórdenes del alma, la envidia es el único inconfesable (απορρητος)” (141). Estamos, efectivamente, ante el más oculto de los vicios, el que no se declara ni al amigo íntimo, el que ni siquiera el propio sujeto se reconoce introspectivamente a sí mismo.

La otra observación es que, a diferencia del odio, la envidia ni se atenúa ni se extingue porque conste que lo envidiado es justo o que no daña al envidioso o que le beneficia. Al contrario, las tres circunstancias exasperan al envidioso, quien “si recibe algún favor del afortunado se atormenta más y le envidia incluso la atención y el poder de hacerlo” (142). El envidioso es, por naturaleza, inicuo, insaciable y desagradecido. La envidia apenas es susceptible de ser detenida desde el exterior porque está movida por un automatismo interno que la lleva a crecer con cualquier pretexto positivo. Es una pasión cancerosa y, por ello, expansiva y tendente a implantarse en nuevos ámbitos.

El opúsculo de Plutarco, aunque limitado y frío, gravitará sobre la cultura antigua y, especialmente, sobre la patrística, que lo superará sin llegar a citarlo.

-
- (136) *Sobre la envidia y el odio*, 537 b.
(137) *Idem: Op. cit.*, loc. cit.
(138) *Idem: Op. cit.*, 537 c.
(139) *Idem: Op. cit.*, loc. cit.
(140) *Idem: Op. cit.*, loc. cit.
(141) *Idem: Op. cit.*, 537 e.
(142) *Idem: Op. cit.*, 538 d.

22. El casi anónimo y pedagógico Diógenes Laercio dijo de la envidia que era “omnívora (παντα διεσθίουτος)” (143); una calificación radical que, sorprendentemente, no se ha repetido. El epíteto debe interpretarse activa y pasivamente: la envidia capaz de consumir a cualquiera y susceptible de ser excitada por todo tipo de valor.

23. La envidia aparece como un hecho en el Antiguo Testamento. Es la envidia de los filisteos a Isaac (144), de Raquel a Lía (145), de sus hermanos a José (146), de Israel a Moisés y Aron (147) y de Efraim a Judá (147 bis). Pero un planteamiento doctrinal sólo se registra en los libros deuterocanónicos, alguno muy tardío, e influidos por culturas exteriores al judaísmo. El primero es el libro de los *Proverbios*, donde se yuxtaponen ocho colecciones de sentencias de distintos períodos, alguna de inspiración egipcia; la compilación que ha llegado hasta nosotros fue redactada no antes del siglo iv antes de J. C. por un hebreo arameizado que conocía las literaturas sapienciales del Mediterráneo oriental. El *Eclesiastés*, compuesto hacia el año 200 a. J. C., es obra de varios colaboradores no simultáneos, y tiene una estructura análoga a la de la diatriba clásica. Finalmente, el libro de la *Sabiduría*, que las iglesias protestantes y ortodoxas han eliminado del canon bíblico, fue escrito en griego por un judío, discípulo del neoplatónico Filón, en el siglo i a. J. C. y es una obra rotundamente inserta en las coordenadas de la filosofía helenística. En suma, los textos procedentes de estos libros sólo reflejan tangencialmente el genuino pensamiento hebreo.

En el Antiguo Testamento se admite la estrecha vinculación entre la envidia y la especie humana, puesto que se afirma que la diferencia entre la existencia de los vivos y la de los muertos es que en esta última no hay ni amor, ni odio, ni envidia (148). Otro versículo llega a una conclusión paralela desde la perspectiva del sujeto pasivo: “todo trabajo y cuanto de bueno se hace mueve la envidia del hombre contra su prójimo” (149), o sea, que todo lo valioso es en-

(143) DIÓGENES LAERCIO: *Vidas*, V, 76.

(144) *Génesis*, 26, 14.

(145) *Op. cit.*, 30, 1.

(146) *Op. cit.*, 37, 11.

(147) *Salmos*, 106, 16.

(147 bis) *Isaías*, 12, 13.

(148) *Eclesiastés*, 9, 6.

(149) *Op. cit.*, 4, 4.

vidiable. Y se destaca —dos notas definitorias de la envidia— su carácter autocorrosivo: “es la caries de los huesos” (150), y su ilimitada impetuosidad: “cruel es la ira, furiosa es la cólera, pero ¿quién podrá parar ante la envidia?” (151). Finalmente, como una deducción de la tentación paradisíaca, se sitúa el origen del mal en esa pasión “por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo” (152).

Las concordancias entre algunos de estos textos y los griegos es evidente, pero los bíblicos son más ingenuos, más poéticos y de menor calado analítico. Lo importante es que, desde el libro más antiguo al más moderno, los autores vetero-testamentarios levantaron acta de la poderosa omnipresencia de la envidia entre los hombres.

24. Pablo de Tarso (ca. 6-67), padre de la nueva teología, denunció con reiteración el peligro de la envidia, seguramente porque le obsesionaba su inconmensurable extensión. Escribía a los corintios: “Si hay entre vosotros envidias (*ζηλος*) y discordias, ¿no prueba esto que vivís según la carne y lo humano?” (153). Este texto implicaba el reconocimiento de la condición generalmente envidiosa del hombre, interpretación que confirma un pensamiento de la epístola a Tito: “Vivíamos en la maldad y en la envidia (*φθονος*)... mas cuando apareció nuestro Salvador... nos sanó” (154), es decir, que fue necesaria la intervención divina para vencer la proclividad envidiosa de los mortales. E incluso llegó al valiente extremo de prevenir contra los que “predicaban a Cristo por envidia” (155), dando a entender que no bastaba la fe para vencer la gravitación de la naturaleza caída.

25. En los orígenes de la patrística se encuentra Clemente de Roma, tercer sucesor de Pedro en el papado. Durante la persecución de Domiciano, hacia el año 96, escribió una *Carta a los corintios* cuyos seis primeros capítulos están dedicados a la “injusta e impía envidia (*ζηλος*) por la que la muerte entró en el mundo” (156). El teólogo recuerda que la envidia (*φθονος*) produjo el fratricidio de

(150) *Proverbios*, 14, 30.

(151) *Op. cit.*, 27, 4.

(152) *Sabiduría*, 2, 24.

(153) PABLO DE TARSO: *Epístola a los Corintios*, I, 3, 3.

(154) Idem: *Epístola a Tito*, 3, 3.

(155) Idem: *Epístola a los filipenses*, 1, 15.

(156) CLEMENTE DE ROMA: *Epístolas*, I, 3, 4.

Caín, la huida de Jacob, la esclavitud de José, la marcha de Moisés, la marginación de Aron, la condenación de Datan y Abirón, la hostilidad de Saúl a David, la persecución de los apóstoles, los trabajos de San Pedro, e innumerables martirios bajo Nerón, o sea, que había sido la raíz de los más dramáticos sucesos testamentarios. Contra la perdurable y generalizada envidia propone las virtudes cristianas: obediencia, humildad, concordia y, además, que “cada uno esté en su puesto (ταχμα)” (157). Complementando la ética, la solución política clementina es, pues, que cada ciudadano asuma su propio nivel y su propia función dentro de la sociedad jerárquica.

26. Justino († 165), un judío de educación estoica, fue el apolo-gista más eminente del siglo II. Defendió a los cristianos y enseñó teología en Roma hasta que fue decapitado bajo el imperio de Marco Aurelio, postrera gran figura del Pórtico. A la impresionante recapitulación histórica de Clemente, Justino, en su obra capital, añadió el episodio máximo del cristianismo: “Jesús... que había de ser envidiado (θουουμενος) desconocido y crucificado” (158), con lo que no hizo sino glosar el texto evangélico: “sabía Pilato que por envidia se lo habían entregado” (159). La envidia se presenta como el motor del crimen supremo e, indirectamente, como apoyatura de la redención. La envidia es, pues, una pasión fundamental y vitanda. Por eso Justino, en un pasaje culminante del *Diálogo con Trifón*, aconseja: “Lavaos el alma de ira, de avaricia, de envidia y de odio, y será limpio (καθαρος) vuestro cuerpo” (160).

27. Tertuliano († ca. 221) es uno de los escritores más enérgicos del cristianismo primitivo. Jurista y retor romano se convirtió a finales del siglo II y, poco después, rompió con la disciplina eclesiástica para adherirse al montanismo en el que fundó su propia secta. Estaba todavía dentro de la ortodoxia formal cuando redactó su tratado *Sobre los espectáculos* en que proscribía la asistencia a los juegos paganos. Y, entre otras razones, adujo una que implicaba una clara defensa de la alegría del mal ajeno en el otro mundo: “Pero existen aún otros espectáculos, como el del último día del juicio final... Allí gozaré y me alegraré viendo cómo tantos y tan magnos

(157) Idem: *Op. cit.*, I, 41, 1.

(158) JUSTINO: *Apologías*, I, 31, 7.

(159) *Mateo*, 27, 18.

(160) JUSTINO: *Diálogo con Trifón*, 14, 2.

monarcas de quienes se afirmaba que habían sido acogidos en el cielo, lloran en hondas tinieblas junto a Júpiter y a los que creían en él... Y viendo, además, cómo ciertos sabios filósofos se ruborizan ante sus discípulos, que también están condenados, y a los cuales enseñaban que las almas no existen o no se reintegran a sus cuerpos” (161). Este grave texto, como ya notó Nietzsche (162), está escrito con resentido ánimo de venganza y resulta difícil defender su talante y su doctrina.

28. Cipriano († 258), obispo de Cartago, brillante maestro de retórica hasta su conversión tardía, escribió una docena de tratados y 81 epístolas, y fue decapitado durante la persecución de Vespasiano. Fue en Occidente la máxima autoridad teológica durante más de siglo y medio hasta que se impuso el genial Agustín de Hipona. Es autor del primer estudio cristiano temáticamente dedicado a la envidia, redactado el año 256 al final de su vida. *De zelo et livore* es un opúsculo noéticamente denso, de construcción original y compuesto en un latín pomposo y efectista.

Para Cipriano, envidiar es “afligirse de la gloria ajena” (163), y califica esa pasión de “mal pernicioso” (164), “peste múltiple” (165), “infección viperina” (166) y “polilla del alma y podredumbre del pensamiento” (167). Cuando reconstruye la historia testamentaria de la envidia añade a los sucesos evocados por Clemente y Justino la rebelión de Luzbel, “culpable de malévola envidia hacia Dios” (168). Y en ese sentido interpreta el versículo antes citado (169) que, en mi opinión, se refiere al pecado original. En cualquier caso, para Cipriano el mal cósmico nace de un sentimiento de envidia, “raíz de los males de todos” (170). De esa fuente brotan el odio, la hostilidad, la avaricia, la ambición, la soberbia, la crueldad, la perfidia, la discordia, etc. (171).

(161) TERTULIANO: *Sobre los espectáculos*, 29.

(162) NIEZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*, 1887, I, 15 ed. Kroner, volumen VII, págs. 328-330.

(163) CIPRIANO DE CARTAGO: *Sobre los celos y la envidia*, 7.

(164) Idem: *Op. cit.*, 3.

(165) Idem: *Op. cit.*, 6.

(166) Idem: *Op. cit.*, 17.

(167) Idem: *Op. cit.*, 7.

(168) Idem: *Op. cit.*, 4.

(169) *Sabiduría*, 2, 24.

(170) CIPRIANO: *Op. cit.*, 6.

(171) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

Cipriano es singularmente minucioso en la descripción de los caracteres de la envidia. Es, en primer lugar, “verdugo del ánimo” (172) de quien la padece y “sumamente perniciosa para él” (173). Es, además, “ilimitada y permanente” (174) y aumenta en proporción al “éxito del envidiado” (175). Es un vicio “oculto... que se lleva encerrado dentro” (176); “los envidiosos nunca declaran su envidia” (177). Y es, en fin, un vicio que se manifiesta “ampliamente (*late*)” (178) hasta el punto de que el tratado está dirigido a un lector medio al que, glosando el texto paulino, se apostrofa: “tú, que estabas poseído por la envidia” (179), y al que se supone que los evangelios han puesto en trance de curación. En suma, la envidia es autopunitiva, inagotable, inconfesable, universal, y su antídoto es el cristianismo. Por eso propone como remedio las nuevas virtudes: “sencillez de mente” (180), “humildad” (181), “fraternidad” (182), “amor” (183) y “caridad” (184). El definitivo consejo es “alegrarse y gozarse de que otros sean mejores” (185), es decir, sentir lo contrario de la envidia, porque tenerla “no es lícito al discípulo de Cristo” (186).

Cipriano recoge el legado de la tradición grecorromana y de la cristiana sobre la cuestión, y va más lejos que ninguno de sus predecesores al maximalizar la inmoralidad de la envidia: origen de todo mal sin mezcla de bien alguno. Esta radicalización no es, propiamente, axiológica, sino histórica y psicológica; no es normativa, sino empírica. La tesis es que, de hecho, el mal nace de la envidia y los diversos vicios se potencian con ella.

29. Basilio de Cesarea (330-379), gran admirador de la cultura griega, enseñó retórica en su ciudad después de estudiarla en Cons-

-
- (172) Idem: *Op. cit.*, 7.
 - (173) Idem: *Op. cit.*, 9.
 - (174) Idem: *Op. cit.*, 7.
 - (175) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
 - (176) Idem: *Op. cit.*, 9.
 - (177) Idem: *Op. cit.*, 7.
 - (178) Idem: *Op. cit.*, 6.
 - (179) Idem: *Op. cit.*, 17.
 - (180) Idem: *Op. cit.*, 12.
 - (181) Idem: *Op. cit.*, 16.
 - (182) Idem: *Op. cit.*, 17.
 - (183) Idem: *Op. cit.*, 12.
 - (184) Idem: *Op. cit.*, 13.
 - (185) Idem: *Op. cit.*, 17.
 - (186) Idem: *Op. cit.*, 10.

tantinopla y Atenas, pero renunció a las letras para consagrarse a la teología y, sobre todo, al apostolado. Fue un activo reformador religioso. Sus escritos están redactados en un griego diáfano y brillante. Entre sus homilías, famosas por su persuasiva elocuencia, destaca la undécima, *Sobre la envidia*, pronunciada en torno al año 370. La definición es la consagrada: “dolor del éxito (*ευπραγία*) del prójimo” (187) y “alegría del que llora” (188). Los calificativos son durísimos: “el vicio más funesto” (189), “corrupción de la vida” (190), “impureza de la naturaleza” (191), “enseñanza viperina” (192), “suceso muy contrario a la razón (*αλογοστατος*)” (193) y “en contradicción con Dios” (194). En las dos últimas expresiones es evidente la huella estoica.

Basilio insiste más que ninguno de sus predecesores en el castigo inmanente a esta pasión que, “sin perjudicar a los otros, es un mal primario y principal para el que la siente” (195). “Como el óxido al hierro, así la envidia consume al alma” (196) y “cuanto más vehementemente se envidia, más pena se padece” (197). Basilio examina la cuestión de si los favores pueden aplacar o anular la envidia, y llega a la conclusión de que, a diferencia de otros sentimientos hostiles que se deponen con las atenciones, “los envidiosos (*βασκανος*) se exacerban con los beneficios”, “porque la pena que les produce el poder de su benefactor es mayor que el agradecimiento” (198). Es una reacción que, según el autor, no tienen ni los perros, ni los leones.

Otro tema clásico es el del secreto en que se mantiene la envidia. “Lo penoso de la enfermedad es que el envidioso no puede descubrirla” (199). ¿Por qué causa? Por un invencible rubor, porque se “avergüenza (*ερυθριωω*) de hacer pública su desgracia” (200).

(187) BASILIO DE CESAREA: *Sobre la envidia*, 1.

(188) Idem: *Op. cit.*, 2.

(189) Idem: *Op. cit.*, 1.

(190) Idem: *Op. cit.*, 3.

(191) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(192) Idem: *Op. cit.*, 5.

(193) Idem: *Op. cit.*, 3.

(194) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(195) Idem: *Op. cit.*, 1.

(196) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(197) Idem: *Op. cit.*, 4.

(198) Idem: *Op. cit.*, 3.

(199) Idem: *Op. cit.*, 1.

(200) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

También tenía numerosos precedentes griegos la cuestión de si la envidia se suscita más entre los cercanos que entre los distantes. “Somos atrapados por la envidia a través de la familiaridad (*οικειοτης*)” (201). Y añade: “No envidia el escita al egipcio, sino al de su propia nación y, entre ellos, no envidia a los desconocidos, sino a los que trata y, especialmente, a los vecinos y a los del mismo oficio” (202). Y concluye con esta imagen muy representativa de su estilo: “Como el gorgojo es la enfermedad propia del trigo, la envidia es la flaqueza de las relaciones humanas (*φιλια*)” (203).

Más innovador es Basilio en la denuncia del carácter lógica y moralmente perjudicial de la envidia, pasión que priva de la capacidad de juzgar rectamente o “criterio de verdad (*αληθειας κριτηριον*) acerca de las cosas” (204). La envidia no ve ni lo bueno ni lo grande, sino únicamente lo “pútrido (*σαθρος*)”. Cuando se trata de juzgar a los demás trastrueca los valores positivos en negativos y “todo género de virtud tiene el nombre de vicio” (205). No es, pues, una indeterminada turbación de la mente como la que conlleva la cólera, sino una obnubilación del juicio práctico que desemboca en una tergiversación negativa de los valores concretos.

Basilio es el primer moralista cristiano que se ocupa del mal de ojo: “Hay quienes creen que los envidiosos proyectan el daño sólo con la mirada” (206). Rechaza enérgicamente este dicho como un “cuento de viejas” (207). Pero la alusión demuestra la extensión de tan remota vivencia popular, arraigada en la etimología misma del verbo “*invidere*”.

¿Cuáles son los remedios? Basilio recomienda los dos caminos ya transitados: el estoico del alejamiento y el cristiano de la virtud. Hay que ponerse “fuera del alcance de los dardos de la envidia” (208), incluso evitando “toda relación vital (*κατα τον βιον κοινωνια*)” (209) con el envidioso. No es tanto el aislamiento propio cuanto la interrupción de cualquier comunicación con el que envidia. Es la solu-

(201) Idem: *Op. cit.*, 4.

(202) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(203) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(204) Idem: *Op. cit.*, 5.

(205) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(206) Idem: *Op. cit.*, 4.

(207) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(208) Idem: *Op. cit.*, 4.

(209) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

ción física negativa. Pero hay también el tratamiento moral que consiste en pensar que los bienes de este mundo “no implican la felicidad” (210) y que los bienes ajenos justamente administrados redundan en beneficio propio (211); por ejemplo, el saber teológico de unos pocos ilumina a todos (212). Aquí, Basilio predicaba *pro domo sua*. Hay, además, una razón de justicia: aquel que usa bien la riqueza, el poder y la salud debe ser “amado y honrado” (213). El consejo último es transformar el dinamismo de la pasión envidiosa en voluntad de “adquirir la virtud” (214).

La homilía undécima del que luego sería San Basilio el Grande es, desde el punto de vista del estilo, la cumbre de la bibliografía griega sobre la envidia y, desde el punto de vista conceptual, aunque no tiene una estructura sistemática, es de mayor densidad y precisión que los estudios de Plutarco, de Justino y de Cipriano de Cartago. Es un hito en la literatura de la edad antigua sobre el tema.

30. San Jerónimo (347-420), nacido en Dalmacia, estudió Humanidades en Roma. Traductor y exégeta de las Escrituras, su popularidad, sobre todo a lo largo de la Edad Media, se funda en sus *Cartas*. En una de ellas afirma que “también en los Apóstoles y aun en los ángeles puede deslizarse (*subrepere*) la envidia” (215); pero esta declaración no parece que pueda interpretarse como pura y simple connaturalidad de la inteligencia y la envidia, sino como consecuencia de la imperfección de todo lo contingente, puesto que únicamente da una razón teológica: “Sólo en Dios no hay pecado” (216). Reitera Jerónimo la consabida referencia a la tentación de Eva, a la muerte de Abel, etc., e insiste en que “la envidia sigue siempre a las virtudes” (217), es decir, a todo comportamiento valioso. Es inadmisibles la tesis de que “la justicia implica la envidia (*ipsa iustitia habet in se livorem*)” (218), porque lo que conlleva la justicia es la indignación por el bien inmerecido, lo cual es algo muy diferente.

(210) Idem: *Op. cit.*, 5.

(211) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(212) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(213) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(214) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(215) SAN JERÓNIMO: *Cartas*, XXI, 40.

(216) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(217) Idem: *Op. cit.*, CVIII, 18.

(218) Idem: *Op. cit.*, XXII, 40.

Los textos jeronimianos sobre la envidia son tangenciales y más dogmáticos que racionales.

31. Juan Crisóstomo (354-407), el más ático de los padres griegos, dedicó seiscientas homilías a comentar las Escrituras y, especialmente, el Nuevo Testamento. En tan oceánica obra hay una enciclopedia dispersa de teología y de moral. El tema de la envidia lo abordó en la homilía cuadragésima sobre San Mateo, en la trigésimo séptima sobre San Juan y en la séptima sobre la *Epístola a los romanos*. Son obras maestras de madurez, escritas a partir del año 390.

Es “envidioso” el que goza con los males de su prójimo... y tiene por dichas propias las desgracias ajenas” (219) Su planteamiento es polémico. Comprueba que “ahora este pecado parece indiferente y nadie hace caso de él” (220). Frente a esa supuesta convicción general, Crisóstomo afirma que no “puede darse vicio (κακια) comparable” (221); es, “la más malvada (ευαγεςτερος)” (222); “la más perversa (πονηροτερος)” (223); “la más abominable (μιαροτερος) de las pasiones” (224). Y lo demuestra, en primer lugar, con testimonios dogmáticos: la rebelión de Luzbel y el fratricidio de Caín. Pero aduce también un argumento ético: “el fornicador puede excusarse con el pretexto del instinto, el ladrón con el de la pobreza, el homicida con el de la ira...; pero el envidioso no tiene excusa alguna, salvo su ingente malicia” (225). No hay atenuante para la envidia. También afirma y razona que es peor que la guerra, entre otros motivos, porque es clandestina y desconoce la paz (226). Y aporta, en fin, un argumento sociopolítico: otros vicios perjudican al sujeto o a unas cuantas víctimas determinadas, pero “la envidia subvierte a la Iglesia y hace estremecerse al orbe entero” (οικουμνε απασα) (227). Esta consideración última, nacida de su dramática experiencia episcopal y palatina, es la primera vez que aparece en el pensamiento occidental: la envidia como universal y básica adversaria del orden social jerárquico.

(219) JUAN CRISÓSTOMO: *Homilias sobre San Mateo*, XL, 3.

(220) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(221) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(222) Idem: *Homilias sobre San Juan*, XXXVII, 3.

(223) Idem: *Homilias sobre la epístola a los romanos*, VII, 6.

(224) Idem: *Homilias sobre San Mateo*, XL, 3.

(225) Idem: *Homilias sobre San Juan*, XXXVII, 3.

(226) Idem: *Homilias sobre la epístola a los romanos*, VII, 6.

(227) Idem: *Homilias sobre San Juan*, XXXVII, 3.

Con menos énfasis que sus predecesores, señaló que el envidioso “atenta contra su propia salud” (228), “se clava a sí mismo la espada” (229) y “odia a su benefactor” (230). El tratamiento prescrito fue “huir de ese morbo” (231), “erradicar toda envidia e instalar en nuestra alma la caridad” (232).

Crisóstomo fue implacable con la envidia, no como Cipriano porque fuese el origen y el multiplicador de otros muchos vicios, sino por ser de suma perversidad en sí misma. A lo largo de los años reiteró su posición cada vez con mayor severidad condenatoria y creciente violencia verbal. ¿Hablaba el perseguido por la envidia de los obispos del Sínodo de la Encina y por la envidia de la emperatriz Eudoxia, que le llevaron a ser depuesto del patriarcado de Constantinopla y al exilio en un desolado paisaje de la costa pontina? Pienso que hablaban el gobernante y el confesor con un extenso, hondo y objetivo conocimiento de los hombres.

32. De Pedro Crisólogo († 450), que fue arzobispo de Ravena hacia el año 440 y murió tres años antes de la caída del imperio romano, se conservan ciento setenta y cinco sermones, en su mayoría exegéticos, uno de los cuales —el cuarto— está dedicado a la envidia. Recuerda, como ya era obligado, los crímenes históricos de esta pasión: el pecado original, el fratricidio cainita, la crucifixión... Caracteriza la envidia como “un enemigo interior” (233) y tan vergonzante que “el envidioso siempre simula y miente” (234). Lo novedoso de este moralista es que roza el aspecto sociopolítico de la cuestión cuando, después de llamar a la envidia “veneno de los siglos” (235), afirma que “a causa de la envidia toda la inmensidad del mundo resultó angosta para dos hermanos” (236), Caín y Abel, o sea, que la envidia, llevada al límite, hace imposible la convivencia; es, por excelencia, el vicio antisocial. La terapéutica es la cristiana tradicional, el amor, porque “la caridad une a Dios y la envidia separa de El” (237).

(228) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(229) Idem: *Homilias sobre San Mateo*, XL, 3.

(230) Idem: *Homilias sobre San Juan*, XXXVII, 3.

(231) Idem: *Homilias sobre la epístola a los romanos*, VII, 7.

(232) Idem: *Homilias sobre San Juan*, XXXVII, 3.

(233) PEDRO CRISÓLOGO: *Sermón sobre la envidia*, ed. Migne, P. L., volumen LII, col. 195.

(234) Idem: *Op. cit.*, col. 196.

(235) Idem: *Op. cit.*, col. 194.

(236) Idem: *Op. cit.*, col. 195.

(237) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

33. De Cesáreo, arzobispo del Arlés merovingio en la primera mitad del siglo VI, han llegado hasta nosotros doscientos treinta y ocho sermones y tres cartas, en la segunda de las cuales glosa el tratado de Cipriano sobre la envidia y reflexiona acerca de la difícil curación de ese vicio. ¿Por qué su carácter crónico? Porque “el envidioso frecuentemente disimula su sentimiento, no lo confiesa” (238); en suma, “no quiere hacerlo patente (*patefactus*)” (239). La dificultad de sanar este morbo nace de su constitutiva clandestinidad.

34. Nuestro enciclopédico Isidoro fue metropolitano de Sevilla en un reino godo ya convertido al catolicismo. A principios del siglo VII dedicó un breve capítulo de *Las Sentencias* a la envidia e insistió sobre la ya conocida universalidad de su objeto: “No existe virtud alguna contra la que no se dirija la envidia; sólo la miseria no es envidiada” (240), o sea, que todo lo real en cuanto bueno y poseído es envidiable. Insiste Isidoro en el viejo hallazgo de que los envidiosos “pasan por alto las virtudes y buscan (*perquo*) los vicios” (241); pero añade que en este proceso de parcialidad y de trastrueque llegan a “dar paso a la difamación” (242), es decir, a la malévola deformación del prójimo envidiado. ¿Tenía presente Isidoro de Sevilla las demagógicas diatribas de los agitadores de la plebe contra el Senado del fenecido Imperio romano? Aquí apunta otro crucial aspecto sociopolítico de la cuestión: el de la propaganda en el fomento de la envidia de clases.

35. Gregorio I (540-604), prefecto de Roma y, después de su vocación religiosa, nuncio en Constantinopla y papa en un Vaticano reconquistado por Bizancio a los bárbaros, además de centenares de cartas, de homilías bíblicas y de la *Regla pastoral*, escribió, a ruegos de Leandro de Sevilla, un *Comentario al Libro de Job*, que es una polifacética introducción a la dirección de conciencias. En esta desigual obra, muy leída por los medievales, analiza entre infinidad de asuntos, el ánimo del envidioso y lo describe como aquel que permanentemente se hace en secreto esta pregunta: “¿En qué soy menos

(238) CESÁREO DE ARLES: *Cartas*, II, ed. Migne, P. L., vol. LXVII, col. 1.127.

(239) *Idem*: *Op. cit.*, loc. cit.

(240) ISIDORO DE SEVILLA: *Las Sentencias*, XXV, 4.

(241) *Idem*: *Op. cit.*, XXV, 8.

(242) *Idem*: *Op. cit.*, loc. cit.

que ese o aquel?, y ¿por qué no soy igual o superior a ellos?” (243). En este breve, pero sutil y profundo pasaje, se plantea el problema en términos sociológicos y se insinúa una cuestión capital y secularmente pretérida: la motivación envidiosa del igualitarismo.

36. Tomás de Aquino (1225-1274), la más poderosa mente filosófica del medievo, consagra a la envidia una *quaestio* que figura entre las más extensas de las dedicadas a los vicios. Define la envidia como “la tristeza por los bienes de otro en cuanto son superiores a los propios (*in quantum alter excedit ipsum*)” (244). Esta importante precisión le permite distinguir la envidia de las pasiones próximas. Los celos (*zelus*) son tristeza del bien de otro, no porque él lo posea, sino porque carecemos de lo que él tiene. La indignación (*nemesis*) es la tristeza del bien de otro en cuanto que no lo merece. Una derivación de la envidia (*ex ea sequitur*) es “la alegría del mal ajeno” (245).

¿Cuál es la motivación subjetiva de este vicio? Tomás de Aquino trata de encontrar una explicación racional y llega a la conclusión de que el envidioso “estima que el bien ajeno es mal propio en la medida en que aminora la gloria o excelencia de uno mismo” (246). El envidioso se contrista porque cree que con el bien de otro le sobreviene a él una desgracia, creencia que no es objetivamente cierta. El vicio nace, pues, de un juicio equivocado, como ya habían sostenido los estoicos.

Tomás de Aquino hace suya la tesis aristotélica de que “el hombre no envidia a los que distan mucho en lugar, tiempo o estado, sino a los que están próximos, a los cuales se esfuerza en igualar o superar” (247). Cuando uno es “excedido en mucho no envidia” (248). El aquinatense no es consecuente cuando admite que son particularmente envidiosos los pusilánimes, a los cuales cualquier superioridad de otro les parece “magna” (249).

La valoración moral es rotundamente negativa: “la envidia es

(243) GREGORIO MAGNO: *Comentarios morales al libro de Job*, 90, ed. Migne, P. L., vol. LXXVI, col. 622.

(244) TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, II-2, Q. 36, a. 2, r. 4.

(245) Idem: *Op. cit.*, Q. cit., a. 4, r. 3.

(246) Idem: *Op. cit.*, Q. cit., a. 1, r. 1.

(247) Idem: *Op. cit.*, Q. cit., a. 1, r. 2.

(248) Idem: *Op. cit.*, Q. cit., a. 1, r. 3.

(249) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

siempre mala”, y lleva “una pena adjunta” para el que la padece (250); es “un vicio capital” (251). Sin embargo, Tomás de Aquino hace una distinción toral, en la que no han solido reparar los comentaristas: la que existe entre el “impulso” y el “vicio”. El primero (*motus invidiae*), “en cuanto es una pasión de la sensualidad, es un acto humano imperfecto en el que no interviene la razón y, por ello, no es pecado mortal” (252). En este decisivo texto admite la existencia de un dinamismo envidioso espontáneo, arraigado en la sensualidad y, en cierto modo, connatural e instintivo. Esa tendencia es éticamente neutra. Y los ángeles pueden ser soberbios y envidiosos sólo con el espíritu (*pure spiritualia peccata*) (253).

Influido por Avicena (254) y por la *Glosa* (255), Tomás de Aquino trata de explicar racionalmente la fascinación o mal de ojo, es decir, “la mirada venenosa y dañina” (256) que, desde la antigüedad, aparece vinculada a la envidia. Esta es la sorprendente posición tomista: “El alma, mediante un poderoso esfuerzo de imaginación, altera los humores (*spiritus*) del cuerpo que está conectado con ella. Esta alteración de los humores se produce, sobre todo, en los ojos, que es donde desembocan los humores más sutiles; así, los ojos contaminan el aire próximo” (257). Esta opinión, que recuerda la transmitida por Plutarco, atestigua la extraordinaria importancia que la *fascinatio* clásica siguió teniendo a lo largo de la Edad Media.

En las *Adiciones* a la *Suma*, que Tomás de Aquino dejó sin revisar definitivamente, se lee una conclusión que pudiera interpretarse en la línea de Tertuliano, como defensa de la alegría del mal ajeno. “Para que la felicidad de los que se salvan (*beatitudo sanctorum*) les complazca aún más, y por ello den las rendidas gracias a Dios, se les concede que intuyan perfectamente la pena de los condenados” (258). Pero el aquinatense da su razón, que es más lógica que moral: “a los que se salvan no se les debe sustraer nada que pertenezca a la perfección de su felicidad; y por la comparación de los contrarios se

(250) Idem: *Op. cit.*, *Q. cit.*, a. 3.

(251) Idem: *Op. cit.*, *Q. cit.*, a. 4, r. 1.

(242) Idem: *Op. cit.*, *Q. cit.*, a. 3, r. 1.

(253) Idem: *Op. cit.*, I, q. 63, a. 2, r. 1.

(254) AVICENA: *Sobre el alma*, IV, 4.

(255) Ed. Migne, P. L., vol. XCIV, col. 524.

(256) TOMÁS DE AQUINO: *Op. cit.*, I, q. 127, a. 3, r. 2.

(257) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(258) Idem: *Op. cit.*, *Adiciones*, q. 94, a. 1, r. 4.

conoce más, puesto que las cosas contrarias enfrentadas se iluminan recíprocamente" (259). El punto metafísicamente más problemático de la argumentación tomista está en el del modo de conocer de los beatos: ¿es por contraste dialéctico o por intuición directa? Y en el primer caso, ¿la fruición de Dios exigiría una contemplación paralela del ángel caído?

37. Raimundo Lulio (1232-1316), inmenso y enciclopédico, lo mismo cuando poetiza que cuando filosofa, está movido por una intención apologética y edificante. La envidia es un concepto que aparece, una y otra vez, en su vasta obra; pero con una ambigua significación que oscila entre el deseo de lo ajeno y la tristeza del bien de otro: "es querer bienes del prójimo sin merecer la posesión de los mismos" (260); "es deseo contra caridad, sin razón" (261).

Según Lulio, "el hombre es naturalmente envidioso por razón de la potencia sensitiva" (262), y por eso tal pasión "se ha multiplicado tanto en el mundo" (263). La envidia es "la gran tentación" (264). Es, pues, un hecho psicológico y moral de extraordinario volumen.

¿Qué es lo que se envidia? Principalmente, "los bienes y el honor del hombre" (265). Por eso aconseja que "a los envidiosos no les hables de las riquezas" (266). Y Lulio se hace eco de la tesis clásica de que se envidia y se desea "las cosas semejantes en naturaleza y parentesco" (267), texto que reproduce del aristotélico.

Así como "el amor es un bien, la envidia es un mal" (268), "contrario a la justicia, a la gracia y a la caridad" (269). La envidia lleva consigo "el engaño y la falsía" (270). Y "los vicios se multiplican en el hombre por la envidia" (271). Lulio no ignora el carácter auto-

-
- (259) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
(260) LULIO: *Horas de Nuestra Señora*, XXXIV, en *Obras*, 1948, página 1056.
(261) Idem: *Doctrina pueril*, LXV, 1.
(262) Idem: *Libro de la contemplación*, CXLII, 2.
(263) Idem: *Libro de las maravillas*, LXXIV.
(264) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
(265) Idem: *Libro del gentil y de los tres sabios*, III, 4.
(266) Idem: *Libro de los proverbios*, XLVI, 9.
(267) Idem: *Contemplación*, CXLVI, 8.
(268) Idem: *Gentil*, I, 3, 4.
(269) Idem: *Proverbios*, XLVI, 3.
(270) Idem: *Contemplación*, CXLII, 4.
(271) Idem: *Maravillas*, LXXIV.

punitivo de la envidia, y su descripción es detallada: “ansias, tristezas, angustias y suspiros” (272) son habituales compañeros del envidioso, “que no conoce reposo” (273). En suma, el envidioso es “un desventurado” (274).

Los efectos sociales de la envidia son negativos porque a causa de ella “los hombres se enemistan y dicen mal los unos de los otros” (275). Por eso concluye que “la codicia y la envidia han destruido y desordenado todo el mundo” (276).

¿Por qué la envidia es natural y, a la vez, negativa y vitanda? Lulio ni siquiera se plantea esa inquietante y vital cuestión, a pesar de su incidencia teológica.

38. Dante Alighieri (1265-1321), el mayor de los poetas filósofos, era un excelente escritor en culto latín que canonizó la lengua popular, y un espíritu religioso que defendió el Imperio, paradojas sólo aparentes porque poseía una mente sistemática, formada en Aristóteles y en el tomismo. Para Dante, “la soberbia, la envidia y la avaricia son las tres chispas que incendian los corazones” (277). Situó a la envidia en el segundo círculo del purgatorio. Los muros del recinto y los mantos de los envidiosos eran de “color lívido” (278) y los propios pecadores definen su vicio: “fui más feliz con el daño de otro que con mi ventura” (279); “mi sangre ardió tanto de envidia que si hubiese contemplado a un hombre feliz se me habría visto ponerme lívido” (280). Compara a los envidiosos con “perros hechos lobos” (281). Un condenado dice de Florencia: “ciudad tan llena de envidia que desborda” (282), acusación que Dante reitera contra sus conciudadanos (283), quienes, pregonando la cabeza del poeta, le obligaron a peregrinar exiliado. Dante califica a la envidia con tremenda acritud: “meretriz que de la casa del César nunca aparta sus

(272) Idem: *Contemplación*, CXLII, 15.

(273) Idem: *Op. cit.*, CXLII, 22.

(274) Idem: *Op. cit.*, CXLII, 24.

(275) Idem: *Op. cit.*, CCLXIV, 17.

(276) Idem: *Op. cit.*, CXLII, 4.

(277) DANTE ALIGHIERI: *Divina Comedia*. Inf. VI, 74-5.

(278) Idem: *Op. cit.*, Purg. XIII, 9 y 48.

(279) Idem: *Op. cit.*, Purg. XIII, 110 y 111.

(280) Idem: *Op. cit.*, Purg. XIV, 83-4.

(281) Idem: *Op. cit.*, Purg. XIV, 50.

(282) Idem: *Op. cit.*, Inf. VI, 49 y 50.

(283) Idem: *Op. cit.*, Purg. XIV, 53.

ojos ávidos, muerte común, y vicio de toda corte” (284). Y pone en boca del envidioso la sentencia que a sí mismo se dio Caín: “Me matará quien me encuentre” (285).

Dante hace suya la tesis aristotélica de que “la envidia existe donde hay alguna igualdad” (286). Señala que surge de la “comparación” (287) y que da lugar a la obnubilación del juicio (288) y a la difamación (289). Herido en su propia carne por los que le censuraban la adopción del romance toscano, escribe: “Entre los hombres de una misma lengua existe la igualdad de la lengua vulgar; y como el uno no sabe usarla como el otro, nace la envidia. El envidioso argumenta no censurando al que dice no sabe escribir, sino que vitupera aquello que es materia de su obra” (290). Dante no aprovecha esta observación anecdótica porque, si la hubiera analizado, habría deducido la conclusión de que el envidioso llega a negar los valores que no es capaz de cultivar. Es una refinada forma de autojustificación que subvierte el mundo de los valores objetivos. Por ejemplo, la envidia al atleta se torna descalificación de la fortaleza física; y así sucesivamente. Esta lección tácita y su dura experiencia personal de egregio envidiado son las dos aportaciones más significativas de Dante al tema.

39. Juan Luis Vives (1492-1540), el máximo humanista español, dedica a las pasiones el tercero y último libro de su obra filosófica capital, *De anima et vita* (1538). Es el primer intento sistemático de elaborar no una psicología metafísica, sino empírica.

Vives se siente precursor y lamenta que el tema de las pasiones “no lo trataran con bastante diligencia los antiguos estudiosos de la sabiduría” (291). Su definición es menos ontológica que funcional: “las pasiones son movimientos del alma ya en acto ya en potencia” (292) que “nos inclinan hacia el bien o contra el mal” (293). Su

(284) Idem: *Op. cit.*, Inf. XIII, 64-6.

(285) Idem: *Gen.* IV, 14, y *Op. cit.*, Purg. XIV, 133.

(286) Idem: *Convivio*, I, 11, 16, y I, 4, 17.

(287) Idem: *Op. cit.*, I, 4, 6.

(288) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(289) Idem: *Op. cit.*, I, 4, 8.

(290) Idem: *Op. cit.*, I, 11, 16-7.

(291) VIVES, Juan Luis: *De anima et vita*, 1538, III, en *Opera omnia*, Valencia, 1782, vol. III, pág. 421.

(292) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 426.

(293) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 422.

origen está en unos “ímpetus naturales” (294) que se desencadenan ya inmediatamente por las sensaciones, ya mediatamente por imágenes o por juicios. “No siempre es necesario un juicio para excitar una pasión (*afflectum*)” (295). En realidad, se da una interacción recíproca entre la facultad intelectual y la pasión: los juicios pueden determinar los movimientos del alma, y éstos, a su vez, condicionan a la razón llegando incluso a anularla. Vives, intelectualista al fin, entiende que “cuanto más puro y elevado es el juicio, menos pasiones admite y más leves” (296).

Las pulsiones pasionales no son malas en sí mismas, sino más bien buenas, puesto que son necesarias para el dinamismo humano: “son estímulos para excitar el alma y para que no yazca inerte (*penitus*)” (297), tesis con la que Vives se anticipa en más de dos siglos y con mucho más rigor, a Helvetius y Holbach, entre otros. El dinamismo afectivo opera con “estímulos y frenos” (298), según que se trate de deseo o de aversión. Además, Vives observa el carácter físico de la vida emocional: “las pasiones van unidas (*adjuntus*), en parte, a la carne animal” (299) y “todas ellas adquieren su fuerza principal de la constitución del cuerpo” (300). Fiel a este realismo fisiológico, las descripciones de Vives proceden de la experiencia y sus conclusiones se obtienen por inducción.

Vives distingue la envidia, del deseo y de los celos, así como de la indignación, y la define como “un encogimiento del ánimo por el bien ajeno en lo cual hay cierta mordedura (*morsus*) y dolor y, por eso, tiene parte de tristeza” (301); ese “bien nos duele simplemente y sin mira alguna de nuestras utilidades, sino sólo por considerar malo que otros estén bien” (302). La envidia puede provocar alteraciones corporales: “palidez, lividez, consunción, ojos hundidos, aspecto torvo” (303).

Siguiendo literalmente a Aristóteles, incluso en la cita de un

-
- (294) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., loc. cit.
(295) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., loc. cit.
(296) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 425.
(297) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 424.
(298) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., loc. cit.
(299) Idem: *Op. cit.*, pág. 425.
(300) Idem: *Op. cit.*, pág. 427.
(301) Idem: *Op. cit.*, pág. 487.
(302) Idem: *Op. cit.*, pág. 486.
(303) Idem: *Op. cit.*, pág. 487.

verso de Hesiodo, Vives cree que ciertos tipos de envidia “existen principalmente entre personas iguales o semejantes” (304) y, naturalmente, no acerca de todo lo valioso, sino “ante la comparación de alguna clase de bien” (305). Por eso entiende Vives que cuando las distancias entre el motivo y el sujeto son grandes, la pasión decae. Pero, separándose del Estagirita, es el primero en señalar que hay una envidia radical que “no entiende de diferencias: todo lo invade y destruye” (306) aunque no haya relación de semejanza entre lo envidiado y el envidioso. Y precediendo en el análisis psicológico a los empiristas de la Ilustración, Vives denuncia los disfraces sociales de la envidia: “tergiversan (*deforquere*) en el peor sentido lo que es bueno...; hace pensar que son ingentes las minucias y repugnante lo pulquérrimo...; ni se amansa ni admite excusas, y aún se irrita más con los beneficios” (307). Cuatro centurias más tarde, Schopenhauer ofrecería como extraordinario hallazgo una descripción parcialmente coincidente.

La condena de la envidia propiamente dicha, no del deseo, la indignación o los celos, es absoluta: “abyecta y servil..., torpe e inicua” (308); “injustísima” (309).

La influencia de Vives en Bacon, en Descartes, en Hume y, a través de éste, en toda la filosofía moderna, es una de las glorias del fundador de la psicología experimental, del primer gran teórico post-renacentista de las pasiones.

40. Melchor Cano (1509-1560), gran teólogo de la Contrarreforma, inspirándose, según él, en un desconocido autor toscano, escribió un bello libro, *De la victoria de sí mismo* (1550), que es un tratado sobre las pasiones. Arranca de una dualidad antropológica fundamental: “siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos a dos, conviene a saber, sensualidad y razón” (310). La sensualidad tiene dos potencias, la concu-

(304) Idem: *Op. cit.*, pág. 488.

(305) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(306) Idem: *Op. cit.*, pág. 489.

(307) Idem: *Op. cit.*, pág. 488.

(308) Idem: *Op. cit.*, pág. 487.

(309) Idem: *Op. cit.*, pág. 490.

(310) CANO, Melchor: *De la victoria de sí mismo*, 1550, ed. Rivadeneira, vol. LXV, pág. 304, col. 1.

piscible y la irascible, a las que corresponden “la inclinación al deseo de lo sabroso y el desdén de lo desabrido” (311). Estas “naturales y flacas inclinaciones” (312) son innatas y “sus primeros movimientos son sin culpa” (313) porque son involuntarias. Entre ellas figura la envidia, que es “tristeza de la prosperidad del prójimo” (314) y “gozo en sus adversidades” (315). ¿Por qué se producen? Según Cano, “porque al envidioso la parece que los bienes ajenos menoscaban la propia honra y excelencia” (316). La envidia consentida es vicio “penoso y dañoso para quien lo hace” (317), pues “cuanto se ve y oye y siente de su prójimo le es tóxico” (318). La considera vicio “abominable y miserabilísimo” (319) que “estraga” todas las virtudes del alma (320).

Cano, siguiendo a Tomás de Aquino, reconoce que “los movimientos de la envidia súbitos o casi súbitos, que apenas están en nuestra mano, o no son culpas, o a lo menos no son mortales” (321). Esta es la importante consecuencia ética de la existencia de un *motus invidiae* espontáneo y connatural, pero no invencible. En la filosofía tradicional se produce, pues, un consentimiento generalizado sobre la existencia de una inexplicada pulsión envidiosa en la especie humana.

41. Miguel Sabuco (ca. 1535 - ca. 1591) es un precursor de la etología comparada y el primer antecedente de la socio-biología actual. Su libro *Nueva filosofía del hombre* (1587) es un paralelo entre los afectos y pasiones de las distintas especies vivientes. Según Sabuco, los animales comparten con los humanos el miedo, la tristeza, el coraje, el deseo, el amor, el odio, la ira, la vergüenza, los celos, etcétera, paralelo que ilustra con ejemplos: alguno conmovedor como el del delfín que se extinguió de congoja por haber ocasionado la muerte al niño con quien jugaba. Sabuco define la envidia como

(311) Idem: *Op. cit.*, pág. 304, col. 2.

(312) Idem: *Op. cit.*, pág. 321, col. 2.

(313) Idem: *Op. cit.*, pág. 304, col. 2.

(314) Idem: *Op. cit.*, pág. 320, col. 1.

(315) Idem: *Op. cit.*, pág. 320, col. 2.

(316) Idem: *Op. cit.*, pág. 320, col. 1.

(317) Idem: *Op. cit.*, pág. 320, col. 2.

(318) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(319) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(320) Idem: *Op. cit.*, pág. 321, col. 1.

(321) Idem: *Op. cit.*, pág. 320, col. 2.

“pesar del bien ajeno” (322) y se plantea la importante cuestión de si esa pasión se da en otras especies, y resuelve que “la envidia sólo el hombre la tiene” (323). La identifica como un sentimiento exclusivamente humano y, por tanto, como un distintivo biológico del *homo sapiens*.

42. Francisco Bacon (1561-1626), político de agitada existencia, fue, sobre todo, el primer gran teórico del moderno empirismo. Su moral, más práctica que especulativa, se contiene en los *Ensayos* (1597), un libro que reelaboró tenazmente a lo largo de treinta años. El capítulo noveno está consagrado a la envidia. Según Bacon, “de todas las pasiones, la envidia es la más obstinada y constante” (324), “nace de la comparación de uno mismo con otro, y donde no hay comparación no hay envidia” (325). Bajo el influjo de la antigua creencia en la fascinación, Bacon admite que “en la actitud envidiosa hay una especie de eyaculación o irradiación del ojo” (326) y que es posible “transferir a otro el hechizo” (327).

¿Quiénes tienen especial tendencia a envidiar? Los “curiosos (*inquisitives*)” (328), “los deformes, eunucos, ancianos, bastardos” (329) y los “deseosos de gloria” (330). ¿Quiénes son envidiados? Especialmente los originariamente “iguales que sobresalen” (331), si bien “aquellos cuyos honores están unidos a grandes viajes, cuidados y peligros son menos envidiados” (332). De ahí que los triunfadores se quejen de lo mucho que sufren “no porque lo sientan así, sino para abatir el filo (*edge*) de la envidia” (333).

La envidia “no conoce días de descanso” (334), “actúa sutilmente en la oscuridad” (335) y “ataca a las cosas mejores” (336). La privada

(322) SABUCO, Miguel: *Nueva filosofía del hombre*, 1587, ed. BAE, Rivadeneyra, vol. LXV (1922), pág. 341.

(323) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(324) BACON, Francis: *Essays*, 1597, IX, ed. Barne, pág. 17.

(325) Idem: *Op. cit.*, pág. 15.

(326) Idem: *Op. cit.*, pág. 14.

(327) Idem: *Op. cit.*, pág. 16.

(328) Idem: *Op. cit.*, pág. 14.

(329) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(330) Idem: *Op. cit.*, pág. 15.

(331) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(332) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(333) Idem: *Op. cit.*, pág. 16.

(334) Idem: *Op. cit.*, pág. 17.

(335) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(336) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

es la que se dirige a personas particulares, y la “pública” es la que recae sobre “los altos empleados y los ministros” (337), y cuando provoca descontento popular, es una “enfermedad del Estado como la infección” (338) que “hace parecer malolientes incluso las mejores acciones” (339). Sin embargo, hay una forma de envidia pública en la que Bacon, clasicista y pragmático, ve “algo de bueno”: el ostracismo porque “eclipsa a los hombres que se hacen demasiado grandes” (340).

Hay que interpretar como una pesimista y valiosa confesión del perseguido Bacon su alusión a los trucos de los felices para inspirar compasión en vez de envidia, lo que equivale a reemplazar en el prójimo un sentimiento de inferioridad por otro de superioridad aunque sea ficticio. Pero la aportación más interesante de Bacon es su caracterización de la envidia pública o política y su predominante preocupación por esa manifestación social patológica. Pero todavía no denuncia el igualitarismo como una consecuencia directa de la envidia, y se limita a señalar la malevolencia contra el gobernante y una vía de catarsis colectiva, el destierro o muerte civil del gran hombre. Esta defensa tardía del ostracismo ¿era una convicción, una concesión, o la inercia mental de un espíritu muy culto, y nostálgico, como buen renacentista, de todo lo griego? Más bien esto último.

43. Francisco de Quevedo (1580-1645) es, entre los grandes literatos españoles del Siglo de Oro, el de mayor densidad conceptual. Entre sus prosas didácticas sobresale un tratado que, en parte, es filosófico y, en parte, ascético, *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo: envidia, ingratitud, soberbia, avaricia*, escrito entre 1634 y 1636, y publicado, como obra póstuma, en 1651. Sus fuentes expresas son Pablo de Tarso, Séneca, Plutarco, Pedro Crisólogo, Agustín de Hipona, Juan Crisóstomo y San Buenaventura; pero Quevedo asegura en el prólogo que la fuente principal es la propia “experiencia” de quien “como enfermo ha padecido” (341) las pasiones que analiza.

(337) Idem: *Op. cit.*, pág. 16.

(338) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(339) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(340) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(341) QUEVEDO, Francisco de: *Virtud militante*, 1651, en *Obras*, ed. Astrana Marín, Madrid, 1945, pág. 1094, col. 2.

La intención primordial de Quevedo es poner de manifiesto el carácter universal de la envidia: “es el más antiguo de todos los vicios..., atosiga todas las edades” (342). Es un carácter específico: “el hombre, o ha de ser envidioso o envidiado, y los más son envidiados y envidiosos...; quien no quiere ser envidiado no quiere ser hombre” (343). Quevedo, tras una descripción demasiado sutil de las tensiones internas del ánimo o conflictos entre facultades, afirma que “todo el hombre está compuesto de envidia” (344), “tú eres una población de envidias” (345). En suma, “que no sólo eres envidiado y envidioso, sino república de envidias, que no sólo están cerca de ti y arrimadas a tu persona, sino en tu persona y dentro de ti mismo” (346). Y Quevedo, en la línea iniciada por Sabuco, se plantea el problema de si otros vivientes comparten las pasiones humanas; y afirma que el perro es el único animal que padece envidia por “contagio” del hombre (347).

Repite Quevedo la clásica observación de que la envidia “atormenta al que la tiene” (348), y aduce los consabidos argumentos de autoridad. Es, en cambio, innovador, cuando destaca el hecho de que se envidia “al virtuoso, no a la virtud” (349), o sea, no a los bienes, sino al que los disfruta. Y aduce el ejemplo de que nadie envidia los tesoros que anega el mar, y sí un “átomo de oro”, aunque sea de un mendigo. ¿Cuál es la razón? Enumera dos. La primera es que las realidades inertes “no pueden afligirse de que las envidien” (350), con lo cual sugiere que en el envidioso hay un propósito mortificante. La segunda es que lo que se envidia no son las cosas, sino la felicidad —“paz..., alabanza..., crédito..., respeto” (351)— del envidiado. Con esta penetrante observación, Quevedo apunta hacia algo muy importante, a saber, que la envidia no surge de la comparación de patrimonios objetivos, sino de la comparación de situaciones subjetivas, o sea, del bienestar propio y del supuesto bienestar ajeno.

(342) Idem: *Op. cit.*, pág. 1097, col. 1.

(343) Idem: *Op. cit.*, pág. 1097, col. 2.

(344) Idem: *Op. cit.*, pág. 1098, col. 1.

(345) Idem: *Op. cit.*, pág. 1099, col. 2.

(346) Idem: *Op. cit.*, pág. 1100, col. 2.

(347) Idem: *Op. cit.*, pág. 1102, col. 2.

(348) Idem: *Op. cit.*, pág. 1097, col. 2.

(349) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(350) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(351) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

También es minucioso Quevedo en la descripción de las manobras disimuladoras del que envidia. “No hay envidioso que confiese lo que es” (352); su “mal es hipócrita” (353) y se disfraza de “alabanza..., interpretación..., celo..., gobierno” (354). Va quizá demasiado lejos cuando afirma que “no sólo se envidian los bienes, sino los males; no sólo los honores, sino las afrentas; no sólo la prosperidad, sino la miseria” (356), porque eso sólo podría ser cierto en el caso de que el envidioso creyera que tales males objetivos producen un cierto bienestar al envidiado.

Como remedio, Quevedo se anticipa a Nieremberg proponiendo, con menos rotundidad, la simpatía moral: “ten tanto contentamiento de los bienes ajenos como de los propios, tanta misericordia de las calamidades de los otros como de las tuyas” (356), y aduce el argumento de que con lo primero se duplica el placer; pero en el caso de la comiseración ¿no se duplica la propia pena? Otro remedio es el estoico: “la envidia de cortes se ha de vencer huyendo” (357); “no tratar con el envidioso” (358). Pero, ¿cómo no tratar con envidiosos si, según Quevedo, todos los son? La única huida plena sería hacia la soledad.

La aproximación quevedesca al tema de la envidia responde básicamente al esquema tradicional, aunque enriquecido con observaciones, alguna tan luminosa como la de que el objeto formal de la envidia es la imaginada subjetividad ajena.

44. Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), fecundo escritor en latín y en castellano, humanista de vasto saber, es uno de los moralistas más eminentes del Siglo de Oro español. Nieremberg define la envidia de modo aparentemente reiterativo: “es una tristeza del bien ajeno y pesar de la felicidad de los otros” (359). Pero, en realidad, es una doble caracterización desde el punto de vista objetivo (el bien) y desde el subjetivo (la felicidad). En términos menos abstractos que

(352) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(353) Idem: *Op. cit.*, pág. 1100, col. 1.

(354) Idem: *Op. cit.*, pág. 1097, col. 2.

(355) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(356) Idem: *Op. cit.*, pág. 1103, col. 1.

(357) Idem: *Sentencias*, núm. 882, en *Obras*, pág. 961.

(358) Idem: *La virtud*, pág. 1102, col. 1.

(359) NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Práctica del catecismo romano*, en *Obras*, Madrid, 1651, vol. I, fol. 355 r., col. 1.

los tradicionales subraya el carácter autopunitivo de la pasión: “la envidia abrasa el corazón, seca las carnes, cansa el entendimiento, no permitiendo que el hombre viva bien ni alegremente, porque como la carcoma naciendo en el madero lo primero que come es el madero donde nace, así la envidia naciendo en el corazón lo primero que atormenta es el mismo corazón donde se cría” (360).

¿Hay alguna razonable justificación de la envidia? En rigor, no, puesto que “los envidiosos, a manera de demonios, suelen tener envidia no pretendiendo alcanzar a la prosperidad de los otros, sino deseando que todos fueran miserables como ellos” (361). Desde este punto de vista, la envidia no es una secuela del egoísmo; es malignidad. Sin embargo, Nieremberg admite una envidia concupiscente o ambición envidiosa para la cual sí hay un pretexto relativamente explicativo. Esta es la argumentación: “Los bienes temporales tanto más se disminuyen cuanto entre más poseedores se dividen, atormentando por esto la envidia al alma de quien los desea porque recibiendo otro lo que ella codicia, o del todo se lo quita o a lo menos disminuye, y así con dificultad puede ésta dejar de tener pena, teniendo otro lo que desea” (362). Este planteamiento restringe el problema al ámbito económico, o sea al de cuanto es necesariamente limitado. No obstante, unido este raciocinio al supuesto implícito de una justicia distributiva aritmética, la conclusión sería una consigna igualitaria. En el fondo, Nieremberg no está totalmente alejado de ella porque postula una comunicación de bienes espirituales que va mucho más lejos de lo que dos siglos después iría Adam Smith con su principio de la simpatía como fundamento de la ética. Este es el remedio absoluto contra la envidia: “las cosas prósperas o adversas que a tus próximos acontecen, siéntelas como si a ti mismo aconteciesen, alegrándote en las unas y entristeciéndote en las otras, llorando con el que llora considerando que otro tanto te puede a ti acontecer: que pues somos todos miembros de un cuerpo, animados con un mismo espíritu, debemos alegrarnos o entristecernos como si lo que a uno aconteciere aconteciese a todos” (363). En Nieremberg hay un comunismo espiritual y un igualitarismo psicológico, que lleva hasta sus últimas consecuencias la caridad paulina. El

(360) Idem: *Op. cit.*, fol. 355 v., col. 2.

(361) Idem: *Op. cit.*, fol. 355 v., col. 1 y 2.

(362) Idem: *Op. cit.*, fol. 355 v., col. 2.

(363) Idem: *Op. cit.*, fol. 355 v., col. 1.

tema de la envidia induce al pensador a remover las raíces últimas de la moralidad.

45. Renato Descartes (1596-1650), filósofo en el que son frecuentes una oscuridad e imprecisión poco “cartesianas”, no llega a elaborar una ética, pero sí un *Tratado de las pasiones* (1649), que, aunque se inserta entre la fisiología y la psicología, tiene implicaciones morales. ¿Qué son las pasiones? Son “emociones del alma... causadas, mantenidas y reforzadas por algún movimiento de los humores” (364). Esos *esprits animaux* o humores (365) son, como los nervios y la sangre, entidades corporales. Esta es la descripción anatómica: “la causa próxima de las pasiones no es otra que la agitación con que los humores mueven la glándula [pineal] situada en el centro del cerebro” (366). Hay reacciones, como la huida producida por la pasión del miedo, en las que no interviene el alma (367). Las pasiones tienen, pues, su origen y su sede en el cuerpo y, básicamente, son realidades fisiológicas. Su principal efecto es que “incitan y predisponen el alma a querer aquellas cosas para las que preparan el cuerpo: el miedo mueve a escapar y la valentía a combatir” (368).

Hay seis pasiones simples o genéricas (admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza) y un número indefinido de pasiones compuestas o más determinadas (369) entre las que figura una especie de tristeza que es la envidia, “malestar por el bien que sucede a otros” (370) y que da a la tez “un color lívido” (371). Lo más envidiado es la gloria (372). Hay una envidia no viciosa que, en realidad, es la indignación; pero la pasión propiamente dicha “es lo más nocivo para la felicidad de los hombres porque los que la padecen se afligen ellos mismos y, además, turban cuanto pueden el placer de los otros” (373).

¿Cómo se combate a las pasiones? Descartes, que en tantos otros

(364) DESCARTES, René: *Traité des passions*, 1649, en *Oeuvres*, ed. Simon, art. 27, pág. 536.

(365) Idem: *Op. cit.*, art. 34, pág. 539.

(366) Idem: *Op. cit.*, art. 51, pág. 548.

(367) Idem: *Op. cit.*, art. 38, pág. 541.

(368) Idem: *Op. cit.*, art. 40, pág. 541.

(369) Idem: *Op. cit.*, art. 68, pág. 553, y art. 149, pág. 590.

(370) Idem: *Op. cit.*, art. 182, pág. 603.

(371) Idem: *Op. cit.*, art. 184, pág. 605.

(372) Idem: *Op. cit.*, art. 183, pág. 604.

(373) Idem: *Op. cit.*, art. 184, pág. 604.

puntos acusa la influencia del Pórtico, rechaza la doctrina estoica de la hegemonía de la razón y de la voluntad: “las pasiones no pueden ser directamente excitadas ni eliminadas por la acción de nuestra voluntad; pero pueden serlo indirectamente por medio de la representación de cosas que habitualmente están asociadas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar” (374). El procedimiento se reduce, pues, a “separar en uno mismo los movimientos de la sangre y de los humores, y los pensamientos a los cuales suelen ir asociados” (375); y, en último término, a distraerse “con otros pensamientos hasta que el tiempo y el reposo hayan amainado la emoción” (376). Estas operaciones las realizan mejor las almas fuertes que las débiles (377), pero incluso éstas “pueden adquirir un dominio absoluto sobre sus pasiones si dedican el suficiente esfuerzo a domarlas y conducir las” (378).

Descartes concluye su libro afirmando que las pasiones “son todas buenas en su naturaleza y que lo único que tenemos que evitar en su mal uso y sus excesos” (379) y que “los hombres a quienes las pasiones conmueven más son capaces de gozar más las dulzuras de la vida” (380). Es, desde luego, muy difícil articular estas ideas con el esquema anterior. ¿Qué hay de naturalmente bueno en la envidia y qué posibilidades de fruición facilita? Descartes cae en la ambigüedad y en la contradicción. Por un lado, hace suyas las fórmulas estoicas contra los estados pasionales —“el conocimiento de la verdad” (381), “seguir exactamente la virtud... y la tranquilidad del alma” (382)—; pero, por otro lado, proclama la naturalidad de los impulsos pasionales, su intrínseca neutralidad y su potencialidad positiva. En la teoría cartesiana de la envidia hay tres elementos de ardua compatibilización: el clásico de la autodisciplina y la serenidad, el renacentista del culto a la vitalidad y el moderno de la fisiología pineal. En Descartes hay un inmenso desnivel entre la doctrina de las pasiones y la epistemología; la ética cartesiana apenas existe,

(374) Idem: *Op. cit.*, art. 45, pág. 543.

(375) Idem: *Op. cit.*, art. 211, pág. 215.

(376) Idem: *Op. cit.*, art. 211, pág. 216.

(377) Idem: *Op. cit.*, art. 47, pág. 546.

(378) Idem: *Op. cit.*, art. 50, pág. 548.

(379) Idem: *Op. cit.*, art. 211, pág. 615.

(380) Idem: *Op. cit.*, art. 212, pág. 616.

(381) Idem: *Op. cit.*, art. 49, pág. 547.

(382) Idem: *Op. cit.*, art. 148, pág. 581.

y la psicología es mediocre. La grandeza cartesiana está en otras áreas filosóficas.

46. Benito Espinosa (1632-1677), judío holandés de origen español, intentó analizar la conducta humana con técnica matemática y método experimental, y se interesó, más que ningún otro filósofo hasta entonces, por los sentimientos y, entre ellos, por la envidia, “que no es otra cosa que el mismo odio en tanto que se le considere como disponiendo al hombre a alegrarse del mal ajeno y, contrariamente, a entristecerse de su bien” (383). La causa de la envidia, como la de cualquier forma de odio, es la idea de un hecho exterior a la persona (384), y los más proclives son “los orgullosos” (385) y “los que parecen más insignificantes y humildes” (386).

Pero la envidia ¿es sólo una reacción o hay también una predisposición? Hay lo segundo. Y Espinosa lo afirma con pedagógica y convencida reiteración: “los hombres son por naturaleza envidiosos” (387), “los hombres están inclinados por naturaleza a la envidia” (388), “los hombres por naturaleza están dispuestos... a envidiar” (389); en suma, es “una propiedad de la naturaleza humana” (390) lo que da lugar a la envidia. Espinosa es más radical que Tomás de Aquino al considerar el *motus* o dinamismo envidioso como connatural a la especie humana. La educación lo agudiza, puesto que “los padres incitan generalmente a sus hijos apelando al único agujón del honor y de la envidia” (391). Pero si apelan a él es, sin duda, porque hay una predisposición innata cierta que garantiza la eficacia del estímulo.

Esta connaturalidad explica que “la mayoría de los hombres sean envidiosos” (392), es decir, “la mayoría se envidian y son insoportables los unos para los otros” (393). Este hecho es peligrosamente

(383) SPINOZA, Baruch: *Ethique*, 1677, en *Oeuvres*, ed. Pléiade, París, 1954, III, 24, esc., pág. 490; ídem, pág. 532.

(384) Idem: *Op. cit.*, III, 13, esc., pág. 482.

(385) Idem: *Op. cit.*, IV, 57, esc., pág. 593.

(386) Idem: *Op. cit.*, III, def., 29, pág. 536.

(387) Idem: *Op. cit.*, III, 55, esc., pág. 517.

(388) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(389) Idem: *Op. cit.*, III, 32, esc., pág. 498.

(390) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(391) Idem: *Op. cit.*, III, 55, esc., pág. 518.

(392) Idem: *Op. cit.*, IV, ap. 13, pág. 612.

(393) Idem: *Op. cit.*, IV, 35, cor., 2, pág. 573.

antisocial: en la medida en que los hombres son arrastrados los unos contra los otros por la envidia o por algún sentimiento de odio, se oponen unos a otros y son tanto más temibles, puesto que tienen más poder que ningún otro individuo en la naturaleza” (394). No es, pues, un sentimiento positivo: “la envidia es mala” (395).

Lo que aconseja Espinosa es vivir “según los preceptos de la razón” (396) aunque esa sea una actitud “rara” (397). Y ese ajuste de la conducta a la racionalidad requiere “gobernarse, contener los sentimientos” (398). Es una ética muy afín a la estoica, pero la disciplina moral que propugna Espinosa resulta difícil de compatibilizar con su determinismo metafísico. La caracterización de la envidia como connatural es la categórica comprobación empírica que aporta el filósofo; pero ¿hay alguna razón para que la especie humana sea envidiosa por naturaleza? La interrogación queda sin respuesta.

47. Esprit Fléchier (1632-1710), además de historiador incisivo y sentencioso, fue el moralista más escuchado de su tiempo. Entre centenares, destaca por la sabia penetración, su *Sermón sobre la envidia*, de prosa seductora y precisa.

Su definición difiere de la tradicional y, aunque incompleta, es más profunda: “La envidia no es otra cosa que la inquietud y la impaciencia de un hombre que se ve y se reconoce inferior a otro” (399). Adelantándose a Nietzsche, descubre en este sentimiento de inferioridad una connotación importante, “la aflicción de la impotencia” (400). De ahí que el envidioso “sea siempre un cobarde” (401).

El rasgo primario es la extensión. La envidia hace que “se confundan la mayoría de las clases y de las condiciones de los hombres” (402) porque es “universal” (403). Y no es de una época, es

(394) Idem: *Op. cit.*, IV, ap. 10, págs. 611-12.

(395) Idem: *Op. cit.*, IV, 45, cor. 1, pág. 584.

(396) Idem: *Op. cit.*, IV, ap. 13, pág. 612.

(397) Idem: *Op. cit.*, IV, 35, esc., pág. 573.

(398) Idem: *Op. cit.*, IV, pref., pág. 543.

(399) FLÉCHIER, Esprit: *Sermon sur l'envie*, en *Sermons de morale*, Lyon, 1730, pág. 8.

(400) Idem: *Op. cit.*, pág. 7.

(401) Idem: *Op. cit.*, pág. 8.

(402) Idem: *Op. cit.*, pág. 20.

(403) Idem: *Op. cit.*, pág. 21.

“tan antigua como el mundo” (404), “fue el primer pecado sobre la tierra” (405). Inclinación de todos y de siempre. Esta generalidad obliga a reconocerla como una flaqueza “casi incorregible” (406).

Fléchier, concorde con sus predecesores, subraya el carácter autopunitivo de esta pasión: el que la sufre “tiene en su corazón la pena de su envidia” (407). Y lo reitera con una fórmula simétrica y aparentemente contradictoria: “es el único vicio que puede llamarse justo... porque él mismo castiga con su propio suplicio a aquel a quien afecta” (408). Y se adhiere a la discutible opinión aristotélica de que “la envidia no es nunca más cruel que entre los que tienen la misma profesión” (409), o sea, que se manifiesta con mayor frecuencia y acritud entre los próximos.

Para el arzobispo de Nîmes “no hay pecado que participe más de la malignidad que la envidia” (410). ¿Por qué esa condena tan extrema? Porque es lo contrario a la virtud radical y suprema, la caridad o amor en Cristo. La envidia es antisocial e insolidaria, “rompe la unión, se separa de aquellos que son más felices” (411). Lo cual no es obstáculo para que los envidiosos constituyan “ligas de iniquidad donde, por divididos que estén en todo lo demás, algunos se unen contra un hombre del que sólo temen su mérito” (417). Y esto se realiza con la suprema hipocresía, es decir, simulando moralidad, concretamente, “bajo pretexto de igualdad y de decencia (*bienseance*)” (413). En este análisis, de tan fecunda incidencia sociológica y anterior en un siglo a la Revolución, es donde Fléchier alcanza una más alta cota de anticipación, de originalidad y de agudeza. Y, en esta línea, reviste una extraordinaria modernidad su corolario: “la cortesía mundana parece haber sido inventada únicamente para servir de velo a la envidia” (414). Es una tesis que ha sido desarrollada con dilatada apoyatura empírica por la antropología actual.

(404) Idem: *Op. cit.*, pág. 3.

(405) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(406) Idem: *Op. cit.*, pág. 13.

(407) Idem: *Op. cit.*, pág. 7.

(408) Idem: *Op. cit.*, pág. 31.

(409) Idem: *Op. cit.*, pág. 20.

(410) Idem: *Op. cit.*, pág. 6.

(411) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(412) Idem: *Op. cit.*, pág. 11.

(413) Idem: *Op. cit.*, pág. 22.

(414) Idem: *Op. cit.*, pág. 9.

A este elegante prelado, asiduo del refinado Hotel de Rambouillet, se deben algunas de las observaciones sobre la envidia más inesperadas y sagaces de la filosofía moral del gran siglo francés.

48. Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) y su extraordinario éxito literario dieron lugar a una legión de contradictores que él acusó de envidiosos. Se consoló pensando que esa “carcoma” (415) produce a los envidiosos “una continua tortura en el corazón... y son acreedores a las compasiones” (416). Pero el sujeto pasivo también sufre al verse “inicuamente mordido de la envidia” sin bastarle saber que “expira al expirar el envidiado” (417). Según Feijoo, lo inquietante no es que existan libelistas en los que “arde la envidia como pasión furiosa” (418); lo socialmente grave “son los que compran los libelos, los que aplauden” (419), que constituyen un gran número, lo cual demuestra la extensión del vicio, especialmente en el ámbito intelectual. Esta experiencia la compartió Feijoo con otros muchos hombres de letras (420).

49. David Hume (1711-1776), el primer gran debedor de la metafísica racionalista y raíz de los empirismos modernos, dedica el extenso libro segundo de su *Tratado sobre la naturaleza humana* a la pormenorizada descripción de las pasiones. Según Hume, “cada parte de extensión y cada unidad numérica tan pronto como son concebidos por la mente despiertan una emoción” (421). La suma de esos defectos constituyen un conjunto (*compound*) emocional que “acompaña a cualquier sensación y a cualquier imagen formada en la fantasía” (422). Estas impresiones derivadas de la sensación son las pasiones. La ética de Hume se funda en el principio de que los estímulos de toda acción humana no son racionales, sin sentimentales; se obra en busca del placer y en evitación del dolor. De ahí la tesis que él mismo califica de “extraordinaria” y que figura entre las más

(415) FEIJOO, Benito Jerónimo: *Cartas eruditas*, 1742, cito por la 5.^a edición, 1770, II, 5, pág. 38.

(416) Idem: *Op. cit.*, pág. 36.

(417) Idem: *Op. cit.*, pág. 35.

(418) Idem: *Op. cit.*, pág. 37.

(419) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(420) ABENHAZAM DE CÓRDOBA: *Los caracteres y la conducta*, trad. española Asín, Madrid, 1916, 280, págs. 135-6.

(421) HUME, David: *A treatise of human nature*, 1738, ed. Lindsay, Londres, 1968, II, 2, 8, vol. II, pág. 90.

(422) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

polémicas de las suyas: “la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones y nunca puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerles” (423). Y su escolio: “hablando con propiedad, una pasión nunca es irracional” (424). Lo que ocurre es que hay dos clases de pasiones, las violentas y las serenas, y a estas últimas se las toma erróneamente por la razón: “la llamada fortaleza de ánimo es el predominio de las pasiones serenas sobre las violentas” (425). Es la más radical exaltación de lo patético que registra la filosofía.

Las pasiones son “directas” cuando nacen inmediatamente del dolor o del gozo; así, el deseo o el miedo. Y son “indirectas” cuando, además, intervienen otras reflexiones; así, el amor y el odio. A la alegría del mal ajeno (*malice*) y a la envidia (*envy*), que son de esta última especie, consagró Hume toda una sección que contiene una de las más extremas y originales interpretaciones existentes sobre el tema.

La envidia es la tristeza del bien del prójimo, y la alegría del mal ajeno es “el gozo de los sufrimientos y miserias de otros, sin que por su parte se nos produzca ofensa o daño” (426). ¿Cómo se generan estas pasiones? “Los hombres siempre juzgan los objetos no por su intrínseco mérito y valor, sino por comparación” (427). Y esto vale lo mismo para las operaciones intelectuales que para las sentimentales. “Todo objeto se manifiesta mayor o menor por contraste con otros..., y de ahí se derivan las pasiones de la envidia y la alegría del mal ajeno” (428). Así resulta que “la miseria de otro nos dé una más viva idea de nuestra felicidad, y que la felicidad ajena nos la dé nuestra miseria; la primera produce dicha, y la segunda, mal-estar” (429). Esta es la noción capital.

Hume sostiene que estas lógicas reacciones no están específicamente dirigidas contra el prójimo, puesto que no se producen sólo frente a los demás, sino también frente a uno mismo. Hay una alegría de nuestro propio mal cuando comparamos una tristeza pasada con una alegría actual, y hay envidia en el caso contrario. Pero esta

(423) Idem: *Op. cit.*, II, 3, 3, vol. II, pág. 127.

(424) Idem: *Op. cit.*, II, 3, 3, vol. II, pág. 128.

(425) Idem: *Op. cit.*, II, 3, 3, vol. II, pág. 130.

(426) Idem: *Op. cit.*, II, 2, 8, vol. II, pág. 89.

(427) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(428) Idem: *Op. cit.*, II, 2, 8, vol. II, pág. 91.

(429) Idem: *Op. cit.*, II, 3, 3, vol. II, pág. 92.

opinión no es cierta: nunca nos alegramos de haber sido desgraciados, y el gozo de la felicidad pasada no es envidia porque no deseamos anular dicha experiencia, es nostalgia.

El filósofo se suma a la tradición cuando afirma que sólo la “proximidad” da lugar a esos sentimientos. Y lo justifica: “la gran desproporción interrumpe la comunicación y o nos impide compararnos con lo remoto o disminuye los efectos de la comparación” (430). También se requiere que la comparación se establezca entre objetos de “la misma especie”, puesto que “un poeta no es idóneo para envidiar a un filósofo” (431). Ambas observaciones son muy problemáticas.

Hume no condena sistemáticamente a las pasiones. Serán buenas en la medida en que produzcan placer; y las que ocasionen tristeza deberán ser contrarrestadas no por la razón, sino por otros impulsos pasionales de efectos felicitarios. Desde esta perspectiva, la envidia, en la medida en que resulte penosa, no será recomendable, pero no parece que sea vitanda la alegría del mal ajeno. El utilitarismo subjetivo lleva a Hume a una posición antípoda de la que un siglo después adoptará Schopenhauer. Y el puro descripcionismo, en la medida en que neutralmente explica las pasiones, las justifica.

El análisis de Hume es introspectivo, y no tiene en cuenta ni los efectos sobre el envidiado ni las consecuencias sociales. Es un psicologismo solipsista, egocéntrico y dudosamente moral. Por otro lado, resulta difícil fundar una ética sobre el determinismo, que es un supuesto básico de Hume, y sobre el simple análisis fenomenológico, que es su método universal. Se dirá que Hume sólo pretende mostrar cómo es la envidia, pero ¿quedará descrita dicha pasión haciendo caso omiso de sus efectos en la convivencia humana? Evidentemente, no, puesto que la dimensión moral de toda conducta individual es su incidencia sobre los demás. El de Hume es un análisis robinsónico de la envidia, y no es realmente empírico porque está condicionado por los presupuestos, más o menos dogmáticos, de su sistema filosófico.

50. Adam Smith (1723-1790), catedrático de Ética en Glasgow durante once años, recoge la parte sustancial de su docencia univer-

(430) Idem: *Op. cit.*, II, 3, 3, vol. II, pág. 94.

(431) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

sitaria en la obra *Teoría de los sentimientos morales* (1759), cuya versión definitiva es la de la sexta edición, aparecida el año de la muerte del autor. En 1766 publica su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones*, auténtico canon de la economía clásica.

La psicología y la moral de Smith se fundan en la observación de que “sea cual fuere la pasión despertada por un objeto en determinada persona, una emoción análoga brota en el pecho de cualquier espectador atento cuando piensa en la situación de aquél” (432). Este “cosentimiento”, sentir paralelo o *fellow-feeling*, es la simpatía, que forma parte de la naturaleza humana: “*men... naturally sympathetic*” (433). Comunicar nuestras pasiones produce placer, si bien “se deriva más satisfacción de la simpatía de nuestros amigos con nuestras pasiones desagradables que con las agradables” (434). Hay dos relativas excepciones a esta ley general: el odio y el resentimiento “son las únicas pesiones cuyas manifestaciones no disponen ni preparan para simpatizar con ellas mientras no nos informamos de las causas que las provocan” (435); pero, una vez que se conocen, se produce la simpatía.

Smith, poderosamente influido por los estoicos, considera que “el autodomínio (*self-command*) no sólo es una gran virtud, sino que todas las virtudes parecen tomar de él su principal esplendor” (436), puesto que sólo él puede evitar que las pasiones “lleven e induzcan a violar todas las reglas” (437).

Con esta teoría, Smith va explicando los diversos sentimientos, el bien y el mal, las virtudes y, entre ellas, la de la justicia; también la utilidad. Pero ¿y la envidia? La define como “la pasión que contempla con maligno disgusto la superioridad de aquellos que realmente tienen títulos para la superioridad que poseen” (438). La califica de “odiosa y detestable pasión” (439) y la incluye entre las que “separan a unos hombres de otros y tienden a romper los lazos de

(432) SMITH, Adam: *The theory of moral sentiments*, 1759, I, 1, 1, 4, ed. Raphael y Macfie, Oxford, 1976, pág. 10.

(433) Idem: *Op. cit.*, II, 2, 3, 4, pág. 87.

(434) Idem: *Op. cit.*, I, 1, 2, 3, pág. 15.

(435) Idem: *Op. cit.*, I, 2, 3, 5, pág. 36.

(436) Idem: *Op. cit.*, VI, 3, 11, pág. 241.

(437) Idem: *Op. cit.*, VI, 3, 2, pág. 237.

(438) Idem: *Op. cit.*, VI, 3, 16, pág. 244.

(439) Idem: *Op. cit.*, VI, 3, 16, pág. 243.

la sociedad humana". Aunque Smith, sorprendentemente, afirma que "la plebe nunca tiene envidia hacia sus superiores" (440), la considera como un sentimiento muy común, ya que usa el epíteto "envidiado (*envied*)" (441) para calificar situaciones personales afortunadas. Con reiteración reconoce que la simpatía con la alegría y el dolor ajenos se produce "cuando no hay envidia" (442). Y llega a sostener que es la envidia de los pobres hacia los ricos la que exige el establecimiento del gobierno civil como garantía de la propiedad (443). Por otro lado, Smith comparte la preocupación y el criterio de los estoicos, y advierte que "la prudencia con frecuencia nos aconsejará llevar nuestra prosperidad con moderación, y nos enseñará a evitar la envidia que, más que por ninguna otra cosa, es excitada por el éxito" (444). Smith no niega, pues, sino que admite, la potente y universal presencia del fenómeno envidioso.

Pero si el hombre naturalmente simpatiza con la alegría y el dolor ajenos, ¿cómo puede envidiar? Y si simpatiza con todo sentimiento cuando conoce sus motivos, ¿por qué no simpatiza con quien le envidia? La teoría general no sólo no explica este sentimiento tan universal, sino que encuentra en él una objeción de extraordinario peso, pues si la simpatía es una sintonía moral, la envidia es exactamente lo contrario, es una distonía. No cabe, pues, fundar la vida emotiva y la moral en algo que no tiene un carácter universal.

La simpatía es a la moral de Smith algo así como la solidaridad espontánea y la armonía preestablecida a su ciencia económica. Estas nociones implican una concepción optimista del mundo y, precisamente, lo que más induce al pesimismo sobre la psicología humana es la extensión y la profundidad de la envidia. Smith la reconoce y no puede explicarla. A pesar de ciertas descripciones concretas muy penetrantes, su teoría de los sentimientos morales adolece de angelismo e ingenuidad.

El silencio que los pensadores de inspiración liberal imponen alrededor de la envidia se inicia en Smith y viene exigido por la hipótesis moral de la bondad intrínseca del hombre, la hipótesis política

(440) Idem: *Op. cit.*, I, 3, 1, 11, pág. 47.

(441) Idem: *Op. cit.*, I, 3, 3, 8, pág. 65.

(442) Idem: *Op. cit.*, I, 3, 1, 5, pág. 45.

(443) Idem: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776, ed. Roatledge, Londres, 1893, V, 2, 1, pág. 554.

(444) Idem: *The theory*, I, 3, 1, 10, pág. 47.

del estado de naturaleza y por la hipótesis económica de la armonía preestablecida.

51. Manuel Kant (1724-1804), padre de la filosofía moderna, distingue entre “las nobles emociones” que son obstáculos pasajeros a la reflexión, y “las pasiones solapadas” (445), que “son cánceres de la razón pura práctica” (446), “difícilmente vencibles por la razón” (447). Hay pasiones innatas y ardientes como la sexual, y otras adquiridas y frías, como la avaricia (448). La envidia es “la inclinación a contemplar con dolor el bien de otro a pesar de que no perjudica al bien propio” (449). Es una “pasión” (450) cuyo impulso (*Regung*) está en la naturaleza humana” (451), lo que equivale a incluirla entre las innatas. Y la envidia se diferencia de la simple ojeriza (*Misgunst*) en que “cuando se hace efectiva trata de disminuir el bien del otro” (452).

Siguiendo el camino abierto por el empirismo inglés, Kant señala que la envidia nace del carácter comparativo de ciertos juicios valorativos: el envidioso cree que “el bien ajeno ensombrece el suyo propio que no mide por su intrínseco valor, sino sólo por comparación con el de otros” (453). Y prueba de ello es que se llama “envidiables (*beneidigungswürdig*)” (454) a situaciones superiores y ventajosas. Para Kant, la envidia es “atroz” (555) porque “atormenta al que la padece y se dirige a la destrucción de la felicidad ajena, al menos en el deseo, lo cual es contrario al deber del hombre consigo mismo y con los demás” (456).

“La horrible familia de la envidia está integrada por la ingratitud (*Undankbarkeit*) y por la alegría del mal ajeno (*Schadenfreude*)” (457)

(445) KANT, Immanuel: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, ed. Cassirer, vol. VIII, 74, pág. 149.

(446) Idem: *Op. cit.*, 81, pág. 163.

(447) Idem: *Op. cit.*, 73, pág. 143.

(448) Idem: *Op. cit.*, 81, pág. 164.

(449) Idem: *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, II, 36, ed. Cassirer, volumen VII, pág. 272.

(450) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 273.

(451) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 272.

(452) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(453) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(454) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(455) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(456) Idem: *Op. cit.*, II, 36, págs. 272-3.

(457) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 272.

que también denomina “alegría hostil o maligna (*feindselige Freude*)” (458). La última es calificada de “espantosa” (459). Es un hecho general que “en la desgracia de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrada completamente” (460). De la misma manera que la envidia, esta pasión “está fundada en la naturaleza según las leyes de la imaginación y del contraste” (461). La maldad de tal conducta es evidente: “alegrarse y aun desear el mal ajeno es un odio secreto y exactamente lo contrario del amor al prójimo, que es en lo que consiste el deber”; es, además, un sentimiento opuesto al principio de solidaridad o simpatía (*Teilnehmung*) (462).

En un escolio, que requiere especial exégesis, Kant vuelve sobre el problema esencial de si la envidia es una nota específica del hombre. Y contesta: “esos vicios son inhumanos desde el punto de vista objetivo; pero son humanos desde el punto de vista subjetivo, es decir, como experiencias que nos ofrece nuestra especie” (463). Este texto no es contradictorio con los anteriores si se interpreta lo objetivo como el deber moral, y lo subjetivo como el dato antropológico. Pero la cuestión se complica porque Kant, a modo de conclusión, afirma que “aunque los hombres caen en estos vicios bestiales, no estamos autorizados a atribuírselos como disposiciones (*Anlage*) propias de la especie humana” (464).

¿Cómo se definen tales disposiciones o capacidades? Según Kant, “las disposiciones de un ser consisten en las partes esenciales que deben configurarlo y también en las formas según las cuales se unen dichas partes. Las disposiciones serán originarias (*ursprünglich*) si son necesarias para que dicho ser exista o accidentales (*zufällig*) si el ser es posible sin ellas (465). Las originarias, que distinguen al hombre de cualquier otro animal, son “la disposición técnica para manejar las cosas, la pragmática para servirse de los hombres y la moral para obrar con libertad” (466).

(458) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 274.

(459) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 273.

(460) Idem: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, 3, ed. Cassirer, vol. VI, pág. 172.

(461) Idem: *Metaphysik*, loc. cit.

(462) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(463) Idem: *Op. cit.*, II, 36, pág. 275.

(464) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(465) Idem: *Die Religion*, I, 1, pág. 167.

(466) Idem: *Anthropologie*, II, 106, pág. 216.

Para Kant, la envidia no es, pues, una propiedad intrínseca de la especie humana que, como ya señaló Tomás de Aquino, se funda en un movimiento o impulso (*motus o Regung*) de la naturaleza humana. El problema ético surge cuando se desencadena (*Ausbruch*) esa pulsión natural (467).

La doctrina kantiana de la envidia es básicamente moral, y el método utilizado con preferencia es el deductivo. Todo el análisis conduce a una sentencia condenatoria sin paliativos. En el punto más débil, el de la connaturalidad de la envidia, Kant adopta una postura ecléctica, análoga a la escolástica tradicional. Lo más novedoso —el carácter necesariamente relativo de la envidia y la estructura comparativa del juicio en que se funda— no es original y está menos profunda y sistemáticamente formulado que en Hume.

52. Pablo Holbach (1725-1789), materialista radical para quien carecen de sentido los clásicos dualismos cuerpo-alma y pasión-razón, ¿cómo aborda y resuelve el problema de la envidia? Según Holbach, “todas las pasiones se reducen a desear algún bien real o imaginario, y a temer y huir algún mal sea verdadero o aparente” (468). Consecuentemente, “las pasiones y los deseos son esenciales al hombre, inherentes a su naturaleza, inseparables de su existencia y necesarios a su conservación” (469). Y Holbach se enfrenta con la tradición estoica que tan hondamente había influido en todos los moralistas hasta entonces: “el hombre libre de pasiones y deseos, lejos de ser un hombre perfecto, como algunos filósofos han pretendido, sería inútil para sí mismo y para los otros, y contrario a la vida social” (470). Pero esas pasiones no deben desarrollarse libremente; tienen dos límites que son no causar daño ni al sujeto ni a los demás. “El hombre de bien no es el que desconoce las pasiones, sino el que tiene pasiones conforme a su bienestar permanente, inseparable del bienestar de aquellos que han de concurrir con él al logro de su propia felicidad” (471). Lo que cualifica moralmente a una acción es su incidencia sobre la felicidad humana: “virtud es el hábito de

(467) Idem: *Metaphysik der Sitten*, II, 36, pág. 272.

(468) HOLBACH, Paul Heinrich: *La morale universelle*, 1776, I, 1, 5, traducción esp., Moreno, Madrid, 1812, vol. I, pág. 14.

(469) Idem: *Op. cit.*, pág. 16.

(470) Idem: *Op. cit.*, pág. 28.

(471) Idem: *Op. cit.*, pág. 31.

contribuir al bienestar de la vida social, y vicio es el hábito de dañar y destruir el bien de la sociedad” (472).

El movimiento natural es negativo cuando da lugar a la viciosa envidia, pero es positivo cuando engendra la virtuosa emulación (473). Es envidioso aquel que “aborrece a los que poseen ventajas y cualidades estimables” (471). No es una situación anímica excepcional: “la envidia y los celos son pasiones naturales con todos los hombres” (475), y “todo mortal que se distingue por sus talentos, por su mérito, por su feliz suerte, por su crédito o por sus riquezas, es objeto de la envidia pública” (476).

Holbach hace suya la vieja observación de que “la vida social es un continuo tormento para el que es afligido de esta desdichada pasión” (477), y añade que su lógico recurso sería la soledad. Nuestro autor, anticipándose a los implacables análisis de Schopenhauer, señala que cuando la envidia se manifiesta, siempre lo hace de modo hipócrita, aparentando “sentimientos virtuosos” (478) o disfrazada “con el nombre de autor del bien público” (479). El primero es el caso del hipercriticismo y de la murmuración; el segundo es el de ciertas ideologías políticas. En Holbach se encuentra una precursora y penetrante aproximación a este tema capital.

¿Cuáles son los recursos de la envidia demagógica? Clamar contra los destinos concedidos a hombres supuestamente sin méritos, acusar a los opulentos de que no merecen sus bienes, atribuir motivos viles a las mejores acciones, exaltar los defectos del envidiado, etc. (480). En suma, el envidioso “se disfraza de amor al bien público cuando quiere deprimir a los que le molestan” (481). Los textos de Holbach parecen una descripción anticipada del igualitarismo que alcanzaría su punto culminante en Baboeuf y que iría impregnando los sucesivos socialismos. De ahí, concluye Holbach, que “la envidia

(472) Idem: *Op. cit.*, pág. 35.

(473) Idem: *Op. cit.*, pág. 31.

(474) Idem: *Op. cit.*, págs. 186-7.

(475) Idem: *Op. cit.*, pág. 187.

(476) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(477) Idem: *Op. cit.*, pág. 188.

(478) Idem: *Op. cit.*, pág. 190.

(479) Idem: *Op. cit.*, pág. 188.

(480) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(481) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

es una cualidad insociable” (482), lo cual, en su materialismo empírico, equivale a intrínsecamente inmoral. Es notable que la más acerada y temprana condena de la ideología revolucionaria proceda de un ateo, hedonista y mecanicista, implacablemente antitradicional.

53. Arturo Schopenhauer (1788-1860), cuyo famoso pesimismo es más esencial que existencial, se ocupa de la envidia con mayor detenimiento que de ninguna otra flaqueza humana. Parte del hecho de que “la envidia es natural en el hombre” (483), es “una propiedad que el hombre lleva consigo (*in sich*)” (484) y, por ello, “ningún hombre se libra de ella” (485). ¿Cómo se genera tal estado de ánimo? Contraponiendo lo propio con lo ajeno. La envidia “nace de la inevitable (*unvermeidlich*) comparación de la situación propia con la de otros” (486); pero sólo se produce cuando este paralelo revela una aparente inferioridad. Schopenhauer da por evidente esa “inevitabilidad” y, tratando de ahondar, se pregunta por qué entristece la inferioridad real o supuesta. Y da una explicación muy conforme con su concepto de la vida. No es una subordinación cualquiera la que da lugar a la envidia, es una inferioridad en felicidad, es creer que el otro es más dichoso. Y ¿por qué motivo el bienestar ajeno entristece? Así llegaremos a la afirmación vertebral y más innovadora: “Es natural sentir como amarga la propia escasez cuando se contempla el gozo y la propiedad ajenos” (487); “los hombres no pueden soportar la contemplación de un supuesto hombre feliz porque se sienten desgraciados” (488). La envidia subraya la infelicidad que es, para Schopenhauer, la situación humana normal. La envidia es, pues, un sentimiento que tiene una fundamentación existencial última.

Si el hombre es habitualmente desdichado, si de manera inevitable compara su nivel felicitarario con el de los demás, si ese parangón

(482) Idem: *Op. cit.*, pág. 186.

(483) SCHOPENHAUER, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit*, en *Parerga und Paralipomena*, 1851, en *Sämtliche Werke*, ed. Weichert, vol. VI, página 414.

(484) Idem: *Gedanken über vielerlei Gegenstände*, 110, en *Parerga*, edición cit., vol. VII, pág. 185.

(485) Idem: *Ueber die Grundlage der Moral*, 1840, ed. cit., vol. V, página 347.

(486) Idem: *Gedanken*, ed. cit., págs. 185-6.

(487) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 196.

(488) Idem: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 18, *Ergänzungen*, 46, ed. cit., vol. III, pág. 598.

le revela situaciones ajenas más favorables, y si ese hecho le pone enfáticamente de manifiesto un doloroso déficit propio de bienestar, la envidia será, por observación y por deducción, un sentimiento universal inevitable. ¿Puede ser éticamente malo lo necesario? En la dura sentencia de Schopenhauer contra los envidiosos hay un punto de indulgencia: “la envidia, aunque reprobable, es básicamente humana, y es susceptible de disculpa” (489). Esta conclusión moral se desprende lógicamente del planteamiento.

Y también es consecuente con toda la argumentación la original tesis de que “la alegría del mal ajeno (*Schadenfreude*) es, en cierto modo, lo contrario de la envidia” (490); y en otro lugar las considera “diametralmente contrapuestas” (491). Aquí el filósofo disiente de la generalizada opinión que asocia estrechamente a ambos sentimientos. El raciocinio de Schopenhauer se articula de modo sistemático con los anteriores: “Sentir envidia es humano; gozar del mal ajeno es diabólico... El egoísmo puede conducir a crímenes y fechorías de toda especie; pero los daños y dolores que ocasiona no son el fin, son puros medios y se producen accidentalmente. En cambio, la crueldad y la maldad tienen los sufrimientos y el dolor ajenos como fin en sí, y alcanzarlo produce placer. Esto les otorga una más elevada potencia de perversidad moral. La regla del máximo egoísmo es: “No ayudes a nadie y, si te sirve, haz daño”. La regla de la maldad es: “Haz a todos cuanto mal puedas”. La alegría del mal ajeno es, teóricamente, sólo crueldad; la crueldad es, prácticamente, alegría del mal ajeno” (492). Para la *Schadenfreude* no hay excusa ni atenuante; su malignidad es absoluta. Lo que definitivamente la distingue de la envidia es su calificación moral.

El puro razonamiento de Schopenhauer está enriquecido con abundantes descripciones fenomenológicas. La envidia, como ya se había señalado, es “una desgracia” (493) para el que la padece. Pero el filósofo se percata de que no crece tanto en función de la superior magnitud del bien envidiado, cuanto del tipo de cualidad que se envidia. En este punto Schopenhauer rebasa a sus predecesores. Las cualidades accidentales son generalmente pasajeras y, al extinguirse, des-

(489) Idem: *Gedanken*, ed. cit., pág. 196.

(490) Idem: *Grundlage*, ed. cit., pág. 348.

(491) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(492) Idem: *Aphorismen*, ed. cit., pág. 414.

(493) Idem: *Gedanken*, ed. cit., pág. 197.

aparece la causa de la envidia. Sin embargo, las cualidades esenciales permanecen: “los que envidian dones naturales o superioridades personales como la belleza en las mujeres o el ingenio en los hombres, no tienen ni consuelo ni esperanza, y no les queda otra posibilidad que odiar amarga e irreconciliablemente al dotado de estas cualidades” (494). Esta envidia “dirigida contra las cualidades personales es la más insaciable y venenosa porque al envidioso no le queda esperanza; pero es, además, la más vil porque aborrece lo que debería amar y respetar” (495).

Schopenhauer se inserta en la tradición aristotélica cuando admite que la envidia se produce entre análogos. “Hay —escribe— tres aristocracias: la del nacimiento y el rango, la de la riqueza y la del espíritu... Cada una de estas aristocracias está rodeada por el ejército de sus envidiosos los cuales están íntimamente amargados contra sus aristocracias y, cuando no las temen, se ocupan de darles a entender: “Tú no eres mejor que nosotros”... Por el contrario, los pertenecientes a una aristocracia se entenderán bien y sin envidia con los de las otras dos” (496). En este punto, Schopenhauer extrapola indebidamente su propia experiencia de filósofo que no envidiaba ni a los nobles ni a los ricos; pero no repara en hechos tan habituales como la envidia del *parvenu* hacia el aristócrata y la de muchos intelectuales hacia el poderoso.

Schopenhauer se detiene en la clandestinidad de este sentimiento y en el complejo enmascaramiento de sus manifestaciones. El envidioso “se oculta tan cuidadosamente como el secreto pecador lujurioso, y se convierte en inagotable inventor de tretas, astucias y ardidés para ocultarse y enmascararse. Y así, las preminencias ajenas que consumen su corazón finge ignorarlas con gesto despreocupado, casi no las ve, ni las conoce, ni las percibe, casi ni ha oído hablar de ellas. Es un maestro en disimulo. Aquellas brillantes cualidades que corroen su ánimo simula, con gran refinamiento, que son tan insignificantes que le pasan inadvertidas, no repara en ellas y accidentalmente hasta las olvida. Por otro lado, se ocupa en íntimas maquinaciones para evitar cuidadosamente que se manifieste o que sea reconocida cualquier superioridad en cualquier ámbito. Y, al mismo tiempo, proyecta sobre ella la oscuridad, o la hipercrítica, el sarcasmo y

(494) Idem: *Grundlage*, ed. cit., pág. 347.

(495) Idem: *Aphorismen*, ed. cit., pág. 415.

(496) Idem: *Gedanken*, ed. cit., págs. 197-8.

la calumnia, como el sapo que escupe veneno desde su agujero. En cambio, alabará entusiásticamente a los hombres insignificantes, a los mediocres e incluso a los peores en la misma clase de actividad” (497). Es difícil encontrar en la literatura universal una disección más implacable de la tortuosa y solapada dialéctica del envidioso.

¿Qué aconseja el filósofo? “No provocar” la envidia (498). Los envidiados deben mantenerse alejados de la banda de los envidiosos y, en lo posible, “evitar todo contacto para neutralizar las causas” (499). Es el turrieburnismo de los egregios y el aislamiento del más favorecido, que ya preconizaban los griegos. Y si eso no fuera posible, queda la alternativa de la humillación o el desdén: “el talento y el genio deben pedir perdón al mundo, puesto que no siempre están en posición de despreciarlo con orgullo y valor” (500).

¿Cuál es el efecto social de la envidia? Es la incomunicación y, consecuentemente, la insolidaridad: “la envidia refuerza el muro entre el tú y el yo, mientras que la compasión o simpatía lo hace delgado y transparente y, cuando alcanza plena madurez, desaparece la distinción entre el yo y el no yo” (501). La envidia resulta ser el sentimiento antisocial por excelencia. Esta es la angustiada conclusión en que desemboca un mundo de envidiosos: “cuanto más brillante se es, más solo se está” (502).

Lo más problemático de esta doctrina es el contraste entre la envidia y la alegría del mal ajeno, al que Schopenhauer llega a través de un juicio axiológico y no de la experiencia; lo más brillante es el desenmascaramiento de las maquinaciones envidiosas, y lo más avanzado es la denuncia de la radical insociabilidad de la envidia.

54. Federico Nietzsche (1844-1900) estuvo animado por una agónica animadversión a la moral clásica en sus versiones aristotélica, estoica y, sobre todo, cristiana. El esfuerzo crítico no estuvo compensado por la construcción de lo que él llamaba la moral del hombre noble, la “bestia rubia (*blonde Bestie*)” (503). Aunque formado en

(497) Idem: *Aphorismen*, ed. cit., pág. 415.

(498) Idem: *Gedanken*, ed. cit., pág. 197.

(499) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 186.

(500) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 197.

(501) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 186.

(502) Idem: *Op. cit.*, ed. cit., pág. 198.

(503) NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, 1887, I, 11, en *Werke*, ed. Kroner, vol. VII, pág. 318.

la filología griega, su modo de pensar y de escribir —parabólico, aforístico, difuso y suntuoso— estaba en la línea de las sabidurías china, hindú y hebrea, y no en la occidental. Su cerebro, en ebullición a presión altísima y que acabó estallando, no produjo un sistema riguroso, sino sólo relámpagos. Vivió obsesionado por el Nuevo Testamento, y muchas de las páginas nietzscheanas pretendían ser un anti-evangelio, lo que estuvo muy lejos de lograr. Su libro más académico y, en mi opinión, el de mayor interés filosófico, es *Genealogía de la moral* (1887), cuyo tema central es el del resentimiento, muy relacionado, por el lado pasivo, con la frustración y la impotencia, y, por el lado activo, con la venganza y la envidia.

Según Nietzsche, el resentimiento es el estado de ánimo de “aquellos seres a los que les ha sido rehusado (*versagen*) la auténtica reacción, la de la acción, y que se resarcen con una imaginaria venganza” (504). No es la consecuencia de una prohibición, ni siquiera de una renuncia, sino de una incapacidad para obrar; el resentido es un “impotente (*ohnmächtig*)” (505), que tiene “un insaciado instinto” (506) y que se satisface con una operación mental.

¿Por qué esa impotencia, además de ocasionar desdicha, da lugar a una venganza, aunque sea en el fuero interno? Nietzsche describe con detalle el proceso anímico: “La real causa del resentimiento, de la venganza y de sus afines se encuentra en el deseo de distraer (*betäuben*)... un dolor martirizante, oculto y cada vez menos soportable, mediante una emoción más fuerte... y, para provocarla, el primero y el mejor pretexto es pensar que alguien debe ser culpable de que yo me encuentre mal” (507). Este traslado de la responsabilidad de mi desdicha a otro convierte en malvados ya al gobernante, ya al patrón, ya al padre, ya al vecino, ya a la sociedad en su conjunto.

El resentido vive en un mundo de “subterránea e inagotable venganza, insaciable en explosiones contra los dichosos” (508), a los que considera culpables de las desgracias propias. Entonces le acontece lo mismo que al envidioso: “ver sufrir ocasiona bienestar, y ha-

(504) Idem: *Op. cit.*, I, 10, pág. 313.

(505) Idem: *Op. cit.*, I, 10, pág. 314.

(506) Idem: *Op. cit.*, III, 11, pág. 422.

(507) Idem: *Op. cit.*, III, 15, pág. 436.

(508) Idem: *Op. cit.*, III, 14, pág. 431.

cer sufrir, aún más bienestar” (509). Pero la suprema venganza del resentido será convencer a los afortunados de que “es una vergüenza ser feliz habiendo tanta miseria” (510). El resentido invierte la ética: “el malvado de la moral del resentimiento es el bueno de la otra moral” (511); es “el mundo al revés (*verkehrte Welt*)” (512), es una transvaloración o “circunvaloración (*Umwertung*)” (513).

El resentimiento es una operación mental para descargar en otros la responsabilidad del propio fracaso, para sublimar la impotencia y, en último término, para construir una tabla de valores que convierte en malhechor al triunfador y feliz, y hace bueno al fracasado y amargado. Estas maniobras de derivación son falsificadoras. El resentido se engaña, puesto que “no es ni sincero, ni ingenuo, ni honrado, ni recto consigo mismo” (514). Pero, además de falaces, estas maniobras son sutiles, y el hábito de realizarlas desarrolla las facultades mentales. Por eso Nietzsche, pensando en los judíos, llegó a escribir que “una raza de hombres resentidos, al final será necesariamente más inteligente (*klug*) que cualquier raza noble” (515). Porque hay pasiones hereditarias: “cierta esquinada envidia... propia del tipo plebeyo (*Pöbel-Typus*) tiene que pasar al hijo” (516). Lo último que se podía esperar del máximo adversario del resentimiento es una correlación socio-biológica entre tradición resentida y alto cociente intelectual dentro de un grupo genético. Es una de las muchas sorpresas nietzscheanas.

Entre esas emociones afines (*verwandte*) al resentimiento destaca la envidia, y mucho de lo que Nietzsche dice de aquél se aplica a esta pasión, que califica de “biliosa” (517), “esquinada” (518), relacionada con la “perra sensualidad” (519), con la “mirada oblicua” (420) y con

(509) Idem: *Op. cit.*, II, 6, pág. 351.

(510) Idem: *Op. cit.*, III, 14, pág. 431.

(511) Idem: *Op. cit.*, I, 11, pág. 317.

(512) Idem: *Op. cit.*, III, 14, pág. 432.

(513) Idem: *Götzen-Dämmerung*, 1889, “Vorwort”, en *Werke*, ed. cit., vol. VIII, pág. 85.

(514) Idem: *Genealogie*, I, 10, pág. 315.

(515) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(516) Idem: *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, 264, en *Werke*, ed. cit., volumen VII, pág. 251.

(517) Idem: *Also sprach Zarathustra*, 1892, IV, en *Werke*, ed. cit., volumen VI, pág. 392.

(518) Idem: *Jenseits*, 264, pág. 251.

(519) Idem: *Zarathustra*, pág. 78.

(520) Idem: *Op. cit.*, pág. 48.

el “mal de ojo (*Bösenblick*)” (521). Nietzsche insiste en el carácter autopunitivo de un sentimiento que “enloquece..., asfixia” (522), “destruye” (623) y “vuelve contra sí mismo el venenoso aguijón como el escorpión” (425).

¿Qué es lo que provoca la envidia? La dicha ajena. “Esas almas ahumadas, recalentadas, sobadas, cardenillosas y atormentadas, ¿cómo su envidia (*Neid*) podría soportar mi felicidad?” (525). Se envidia “al que sube alto” (526), al “gran hombre” (527), al “rico” (528) y al “no envidioso” (529). Nietzsche coincide con los clásicos en que “los grandes beneficios (*Verbindlichkeit*) no hacen agradecido, sino vengativo al que los recibe, y cuando el pequeño favor no se olvida, se transforma en carcinoma” (530).

¿Cuál es el ideal? Zarathustra se dirige así al dios solar: “Bendíceme, ojo tranquilo, que puedes contemplar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande” (531). Es una teodicea en absoluta contradicción con la mitología olímpica. Hay, pues, que “ser lo bastante grande para no conocer ni el odio, ni la envidia” (632). Esta es la confesión del filósofo: “Antes prefiero ser santo estilita que torbellino de sed de venganza” (533). Pero la envidia aconseja concesiones que resultan senequistas, aunque Nietzsche denostó con frecuencia a los de la Stoa. “La tendencia a rebajarse, a dejarse robar, engañar y destrozarse podría ser el pudor de un Dios entre los hombres” (534). Hay, pues, que disfrazarse: “nos presentamos como más simples de lo que somos para así descansar de nuestros semejantes” (535), y “hay que tener permiso para poseer talento” (536). Un antídoto es el amor: “con él frecuentemente sólo se quiere saltar por encima

(521) Idem: *Op. cit.*, págs. 69 y 197.

(522) Idem: *Op. cit.*, pág. 195.

(523) Idem: *Op. cit.*, pág. 61.

(524) Idem: *Op. cit.*, pág. 51.

(525) Idem: *Op. cit.*, pág. 256.

(526) Idem: *Op. cit.*, pág. 93.

(527) Idem: *Janseits*, 126, pág. 102.

(528) Idem: *Zarathustra*, pág. 160.

(529) Idem: *Op. cit.*, pág. 246.

(530) Idem: *Op. cit.*, pág. 128.

(531) Idem: *Op. cit.*, pág. 10.

(532) Idem: *Op. cit.*, pág. 66.

(533) Idem: *Op. cit.*, pág. 148.

(534) Idem: *Janseits*, 66, pág. 93.

(535) Idem: *Op. cit.*, 100, pág. 98.

(536) Idem: *Op. cit.*, 151, pág. 106.

de la envidia" (537). Este pensamiento entraña una cierta capitidiminución del sentimiento amoroso del que Nietzsche, campeón de la "voluntad de poder", era poco entusiasta.

Lo más innovador del pensamiento nietzscheano en torno a la envidia es su incidencia sobre la moral cuando da lugar al resentimiento y, en último término, a la inversión de los valores. Así es cómo una pasión, originariamente clandestina y autopunitiva, puede convertirse en transformadora de la concepción del mundo. Es la tesis que Scheler llevaría racionalmente aún más lejos que su patético predecesor.

55. Sigmund Freud (1856-1939) está más cerca de la metafísica que de la ciencia natural porque lo dominante en su obra no son los datos, sino los hipotéticos modelos abstractos acerca de la estructura y de las funciones psíquicas. Como el marxismo, el psicoanálisis ha llegado a ser casi una religión.

"Tras largas vacilaciones y dudas—escribe Freud en el último año de su larga vida—hemos decidido suponer la existencia de sólo dos instintos básicos: el eros y el instinto de destrucción... La dirección del primero es establecer en cualquier momento unidades mayores y preservarlas. La finalidad del segundo es, por el contrario, la de romper las conexiones y destruir las cosas... En las funciones biológicas ambos instintos básicos se combinan mutuamente o bien actúan el uno contra el otro" (538). Obsesionado por la sexualidad, se ocupó reiteradamente del amor, del odio, de los celos, del pudor, etcétera, y siempre desde una perspectiva erótica se interesó también por la angustia, la melancolía, la aflicción y la tristeza, entre otros sentimientos. Sin abandonar su pansexualismo, dedicó a la envidia unas páginas tangenciales, pero valiosas.

La original tesis freudiana es que la envidia es la raíz de la sociabilidad. Frente a W. Trotter (539), Freud no cree que el instinto gregario sea algo primario, sino derivado; nace de "la envidia con que el hijo mayor acoge en un principio la intrusión de un nuevo her-

(537) Idem: *Zarathustra*, pág. 80.

(538) FREUD, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*, 1938, trad. esp. Rey, en *Obras Completas*, vol. III (1968), págs. 1014-5; la distinción ya aparece consagrada en *Das Ich und das Es*, 1923, trad. esp. L. Ballesteros, en *Obras Completas*, vol. I (1948), pág. 1226.

(539) W. TROTTER: *Instincts of the herd in peace and war*, 1916.

manito" (540). Según Freud, esa "envidia primitiva" se hubiera saciado con la supresión del recién llegado; pero como eso no puede conseguirlo, el niño se siente obligado a solidarizarse con los demás, y así se forma "un sentimiento colectivo o de comunidad que luego experimenta en la escuela un desarrollo ulterior" (541).

¿Cuál es el imperativo categórico de esa ética derivada de la impotencia para monopolizar el amor paternal? "La primera exigencia de esta formación reaccional es la de trato igual para todos... Ya que uno mismo no puede ser el preferido, que nadie lo sea" (542). El impulso básico del amor a los progenitores da lugar al sentimiento de envidia, el cual origina la sociabilidad igualitaria. Esta es la ontogénesis del instinto gregario del hombre, pero otros impulsos análogos responden a un mecanismo similar: "el compañerismo, el espíritu de cuerpo, etc., se derivan también incontestablemente, de la envidia primitiva" (543).

¿Es la desigual distribución de la propiedad la causa de la envidia y, en general, de las malas intenciones de unos hombres hacia otros? Freud se pronuncia negativamente y en frontal oposición al tácito supuesto de Marx: "No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y convincente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica" (544). ¿Por qué razones? Porque con la supresión de la propiedad privada no desaparecerán "las diferencias de poderío y de influencia" (545) y, sobre todo, porque "subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos" (546). El pansexualismo freudiano le lleva a una radicalización; pero no a un error. Es altamente probable que haya envidiosos mientras una mujer prefiera a un varón sobre los demás.

En ciertas exégesis bíblicas, Abel representa al agro y Caín a la urbe; en aquél cabe una cierta soledad y en ésta es inevitable la

(540) FREUD: *Massenpsychologie*, 1921, trad. cit., vol. I, pág. 1167.

(541) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(542) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(543) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(544) Idem: *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, V, trad. cit., vol. III, página 39.

(545) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(546) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

convivencia. Desde este punto de vista, la sociedad tiene un origen envidioso; pero es casi un azar afectivo. Para Freud no se trata de una correlación más o menos anecdótica; es una fundamentación intrínseca de la solidaridad política en la envidia, y de ahí la radicalidad de la pretensión igualitaria esencialmente envidiosa. De la colaboración entre el eros y el instinto de destrucción surge la sociedad; es una síntesis de contrarios y un equilibrio inestable en el que la envidia representa el papel principal. Este profundo e incitante avance no ha tenido continuadores ni siquiera en el dilatado seno de la escuela psicoanalítica.

56. Miguel de Unamuno (1864-1936), que unas veces con paródico desenfado y otras con vehemente hondura se ocupa de casi todo lo humano, escribe el ensayo *La envidia hispánica* (1909), y dedica su novela *Abel Sánchez* (1917) al tema de la envidia y del odio, ambigua dualidad que se mantiene a lo largo de toda la novela (547). Califica a esta pasión de “morbo psíquico” (548), “terrible plaga” (549), “íntima gangrena” (550) y “funesto cáncer” (551) del espíritu humano, y muy especialmente del “alma española” (552). Es “la lepra nacional española” (553), “el fermento de la vida social española” (554). España es «tierra en que el precepto parece ser: “Odia a tu prójimo como a ti mismo”» (555). Y la tara sigue a los colonizadores ultramarinos: “esta nuestra llaga de abolengo, hermana gemela de la ociosidad belicosa, se la transmitieron nuestros abuelos a los pueblos hispanoamericanos, y en ellos ha florecido, con su flor de asafétida, creo que aún más que entre nosotros” (556). Su conclusión empírica es tajante: “Somos, colectivamente, unos envidiosos; lo somos nosotros, los hispanos de aquende el Atlántico; lo

(547) UNAMUNO, Miguel de: *Abel Sánchez*, 1917, ed. Austral, 1980¹⁵, páginas 49, 61, 73, 100, 150, etc.

(548) Idem: *La agonía del cristianismo*, 1931, en *Ensayos*, ed. Aguilar, Madrid, 1942, vol. I, pág. 1013.

(549) Idem: *La envidia hispánica*, 1909, en *Ensayos*, ed. cit., vol. II, página 335.

(550) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(551) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(552) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(553) Idem: *Abel Sánchez*, pág. 11.

(554) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(555) Idem: *Op. cit.*, pág. 150.

(556) Idem: *La envidia*, pág. 335.

sois vosotros, los de allende” (557). Y a la villa de Madrid solía denominarla “Envidiópolis”.

Sin embargo, Unamuno reconoce el carácter universal del sentimiento: “El que todos sus fracasos los atribuye a envidias ajenas es un envidioso. ¿Y no lo somos todos?... ¡Es el pecado original!” (558). Piensa, como Aristóteles, que “no se envidia al forastero, sino los del mismo pueblo entre sí; no al de más edad, al de otra generación, sino al contemporáneo, al camarada. Y la mayor envidia, entre hermanos... Decididamente, la envidia es una forma de parentesco” (559). Y hay un eco de Nietzsche en la idea de que la acción, aunque sea criminal, “libera del mal sentimiento” (560), o sea, de la envidia y el odio. Y, coincidiendo con Schopenhauer, escribe: “La envidia es sutilísima y muy fecunda en inventar halagos y adulaciones” (561), y en “astucias maliciosas” como “nivelar en el elogio” (562). Son observaciones que responden a la experiencia personal del escritor.

¿Cuáles son las causas? Según Unamuno, la envidia “viene de la ociosidad espiritual” (563), “es hija de la superficialidad mental y de la falta de grandes preocupaciones íntimas (564) y de la “avaricia espiritual” (565), y es “compañera del dogmatismo” (566). Para Unamuno la ociosidad espiritual no es ni un quietismo, ni un no hacer nada, puesto que es compatible con la intensa actividad vital y con el mucho estudio; es una “inteligencia ociosa” (567), distinción difícil de interpretar, salvo que para Unamuno sea ociosa toda mente no utilizada en la forma que él preconiza. En cualquier caso, Unamuno se convierte en un discrepante solitario, puesto que existe casi unanimidad en que la envidia es un producto anímico complejo, de gentes que se contemplan a sí mismas, se comparan y tratan de superar sus inferioridades manipulando hechos y valores. El propio Unamuno, como es frecuente en su obra, se contradice al mencionar como habituales envidiosos a los clérigos, a los eruditos y a ciertos

-
- (557) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
(558) Idem: *Abel Sánchez*, pág. 46.
(559) Idem: *Op. cit.*, págs. 133-4.
(560) Idem: *Op. cit.*, pág. 100.
(561) Idem: *La envidia*, pág. 337.
(562) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
(563) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.
(564) Idem: *Op. cit.*, pág. 338.
(565) Idem: *La agonía*, pág. 1013.
(566) Idem: *La envidia*, pág. 338.
(567) Idem: *Op. cit.*, pág. 337.

escritores, todos ellos gentes de inteligencia, mayor o menor, pero activa por definición.

Unamuno, que tanto se interesó por el tema cainita, se sumó a la tradición exegética que relaciona al envidioso fratricida con el origen de la ciudad, y generaliza: “La envidia era, es y será el más firme cimiento de la hermandad civil” (568). Esta intuición de resonancias freudianas parece anticipar la tesis de Schoeck. Finalmente, Unamuno establece una correlación política: la envidia es “la madre de la democracia” (569). A su vez, “la paz y la democracia engendran casi forzosamente la envidia... Las democracias son envidiosas” (570). E insinúa los motivos: el susodicho ocio y el igualitarismo. Es la inadaptación a la inferioridad y a la diferencia: los envidiosos “no pueden sufrir que otros se distinguan” (571) y, como reacción, tratan de uniformarlos. La constricción igualitaria de los más sobre los menos se realiza en múltiples áreas de la actividad humana. Unamuno destaca dos: la política con el método democrático, y la ideológica con el recurso a los valores generalmente admitidos. También sobre esta última resulta explícito: “el origen de toda ortodoxia, lo mismo en religión que en arte, es la envidia” (572). Al insinuar que el igualitarismo político e ideológico convierte en delito la distinción, Unamuno apunta hacia el predominante efecto social de la envidia.

La aportación más difundida de Unamuno es la actualización del tópico que se remonta a Ibn Hazm —“En España ... se envidia al sabio... con doble animosidad que en cualquier otro país” (572 bis)—, que acuñó Gracián —la envidia es “la malignidad hispana” (573)—, y que cruzó las fronteras como lo demuestra la opinión de Stuart Mill: “la envidia se convierte en una nota del carácter nacional en la medida en que el éxito se considera como el fruto

(568) Idem: *Civilitas*, en *Rosario de sonetos líricos*, 1911, en *Obras Completas*, ed. Escelicer, Madrid, 1966, vol. VI, pág. 379.

(569) Idem: *La envidia*, pág. 337.

(570) Idem: *Op. cit.*, pág. 338.

(571) Idem: *Abel Sánchez*, pág. 76.

(572) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(572 bis) Ibn Hazm (Abenhazám) de Córdoba: *Epístola apologética* en Al-Makkari: *The history of the mohammedan dynasties of Spain*, trad. ingl. P. Gayangos, Londres, 1840, vol. I, pág. 169; trad. esp., E. García-Gómez en *Introducción a El collar de la paloma*, 3.^a ed., Madrid, 1971, pág. 43.

(573) Citado por R. MENÉNDEZ PIDAL en su *Introducción a Historia de España*, Madrid, 1947, vol. I, pág. XXXIV.

de la fatalidad o del azar y no del esfuerzo... Los españoles persiguen con envidia a todos sus grandes hombres, les amargan la existencia y, generalmente, logran detener pronto sus triunfos” (574).

57. Max Scheler (1874-1928) representa la reivindicación del sentimiento sin caer en el vitalismo irracionalista. Cultivó todas las disciplinas filosóficas con especial dedicación a la vida emotiva y moral (575). De la envidia se ocupó temáticamente en su importante obra *Sobre el resentimiento y el juicio moral de los valores* (576). Según Scheler, los valores se aprehenden de modo inmediato, no por la razón, sino por el sentimiento puro. Así es como la vida afectiva, tan relegada por los intelectualismos de todas las épocas, es elevada al primer plano filosófico.

Para Scheler la envidia “surge del sentimiento de impotencia que se opone a la aspiración hacia un bien por el hecho de que otro lo posee” (577). Es una pasión que “tiene objeto determinado” (578), que “desaparece cuando el bien por el que envidio se hace mío” (579) y que es “mucho más *espiritual*” (580) que otras, como la cólera. Hay grados en ese afecto: “la envidia más impotente es, a la vez, la más temible” (581); así la *existencial*, que es la que inspira una persona no por los bienes que posee, sino por lo que ella es intrínsecamente” (582).

Scheler clasifica la envidia entre las “emociones y afectos que son en sí mismos normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana” (583). ¿Significa esto que le merece una calificación moral neutra o positiva? No; Scheler niega que la envidia pueda contarse “entre las fuerzas impulsivas que desarrollan la civilización” por-

(574) STUART MILL, John: *Considerations on representative government*, 1861, cap. III, ed. Lindsay, Londres, 1968, pág. 213.

(575) SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik*, 1913-16; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913; *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917; etc.

(576) Idem: *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912, traducción esp., Buenos Aires, 1938.

(577) Idem: *Op. cit.*, pág. 27.

(578) Idem: *Op. cit.*, pág. 16.

(579) Idem: *Op. cit.*, pág. 18.

(580) Idem: *Op. cit.*, pág. 63.

(581) Idem: *Op. cit.*, pág. 28.

(582) Idem: *Op. cit.*, loc. cit.

(583) Idem: *Op. cit.*, pág. 14.

que “la envidia no tensa, sino relaja la voluntad de adquirir” (584); es un “contraimpulso” (585) que se dirige contra los valores positivos. ¿Cómo explicar, entonces, que pertenezca a la naturaleza un impulso sin funcionalidad positiva? El filósofo no responde a esta cuestión capital.

La envidia es una de esas emociones que, cuando no se descargan y se reprimen sistemáticamente, producen una “autointoxicación psíquica” (586), que es el resentimiento, término técnico acuñado por Nietzsche y que Scheler reelabora completamente. Hay represión “allí donde no tiene lugar ni una victoria moral (en la venganza, por ejemplo, un verdadero perdón), ni una acción o expresión adecuada de la emoción en manifestaciones externas, por ejemplo, insultos, movimientos de puños, etc.” (587). Este análisis, que en parte recuerda al freudiano, plantea dificultades serias. Una victoria moral sería conseguir lo envidiado; pero, cuando esto no se logra, ¿cuál sería la expresión catártica de la envidia? Scheler no resuelve esta cuestión. ¿Acaso algo parecido a una maldición o mal de ojo? La experiencia no demuestra que existan típicas descargas emocionales que liberen de la envidia. De todo ello resultaría que si la envidia es connatural y suele permanecer reprimida, el resentimiento del envidioso sería inevitable. Scheler no formula esta conclusión, pero es difícil no deducirla de sus premisas.

La tesis principal del filósofo es que el resentimiento tiene una incidencia muy poderosa sobre la ética. El resentido que, por ejemplo, se intoxica de envidia, es un impotente para conseguir determinado valor. Entonces se desencadena, según Scheler, un proceso que consiste en negar que lo envidiado sea algo realmente valioso, luego se devalúa cuanto se relaciona con ese valor y, finalmente, puede llegarse a “un negativismo universal de los valores” (588). La tendencia del resentido a “injuriar, rebajar y empeñecer” (589) aquello ante lo cual se siente impotente le conduce a la operación mental de negar los valores objetivos y de subvertir su jerarquía. Con esta manipulación conceptual se crean las falsas morales. Scheler entiende

(584) Idem: *Op. cit.*, pág. 28.

(585) Idem: *Op. cit.*, pág. 146.

(586) Idem: *Op. cit.*, pág. 14.

(587) Idem: *Op. cit.*, pág. 19.

(588) Idem: *Op. cit.*, pág. 61.

(589) Idem: *Op. cit.*, pág. 70.

que algunos de los erróneos preceptos de la ética de su tiempo son fruto del resentimiento, así el “igualitarismo” (540), la “filantropía universal” (591), “la subordinación de los valores vitales a los valores utilitarios” (592) y el “democratismo” (593). Este “derrocamiento de los valores”, característico del mundo moderno, tiene su origen en el “triunfo de los vitalmente ínfimos, de los parias del género humano y el resentimiento es su raíz” (594).

Scheler no lo dice expresamente, pero de la enumeración y del análisis de las emociones desencadenantes del resentimiento se desprende que las dos principales son la venganza y la envidia. Ahora ésta ya no sólo resulta condenable porque es autopunitiva y antisocial, sino porque es uno de los motores primarios de la subversión del orden moral en el individuo y en la sociedad.

58. Helmut Schoeck (1923), catedrático de Sociología en Maguncia, es autor del tratado *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft* (1966). Más tarde publicó cinco ensayos de crítica del socialismo igualitario (595), que son una toma de posición política, derivada de su obra fundamental.

Después de un muestreo panorámico de la literatura, del pensamiento y, sobre todo, de la etnología, el autor llega a la conclusión de que la envidia es un hecho “universal” (596) y de que, como la ilusoria edad de oro, es “un mito” (597) la supuesta armonía social de ciertos pueblos primitivos. La envidia es connatural a la especie humana: “los datos biológicos de nuestra existencia hacen muy improbable que alguien pueda desarrollarse de modo que sea incapaz de envidiar” (598). Pero esta comprobación extensa y plural no da lugar a un pensamiento sistemático. Para reconstruir una doctrina es preciso espigar sentencias dispersas y, superando ciertas paradojas, articularlas en un cuerpo coherente.

(590) Idem: *Op. cit.*, pág. 184.

(591) Idem: *Op. cit.*, pág. 171.

(592) Idem: *Op. cit.*, pág. 204.

(593) Idem: *Op. cit.*, pág. 220.

(594) Idem: *Op. cit.*, pág. 233.

(595) SCHOECK, Helmut: *Das Recht auf Ungleichheit*, Munich, 1979.

(596) Idem: *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, 1966, trad. ingl. M. Glenny, Nueva York, 1969, pág. 1.

(597) Idem: *Op. cit.*, pág. 31.

(598) Idem: *Op. cit.*, pág. 300.

Por un lado, Schoeck afirma que “el hombre envidioso es la negación de la base de cualquier sociedad” (599) y que “la envidia de los otros es siempre, por naturaleza, un sentimiento inapaciguable, negativo e improductivo” (600). Es la idea tradicional del carácter antisocial de la envidia. Pero, por otro lado, afirma que “la envidia no puede ser considerada como un fenómeno puramente negativo” (601), ya que, a veces, es un “incentivo de realizaciones positivas” (602) y, sobre todo, “sólo la envidia hace posible toda especie de coexistencia” (603); “sin la envidia el juego entre las fuerzas sociales es impensable” (604); “sin envidia no podría darse un grupo social..., y envidiar es un constituyente de la existencia social” (605); “sin la envidia ninguna clase de organización sería posible” (606).

¿Cómo justifica el autor su novedosa tesis? En realidad sólo aduce, fugazmente, un argumento que no desarrolla. Da por supuesto que “toda asociación está basada en unos controles sociales automáticos” (607) entre los que, por ejemplo, cita las denuncias, más o menos anónimas, por incumplimiento de prescripciones fiscales y por acciones delictivas. Pues bien, esa “mutua y espontánea supervisión ejercida por unos seres humanos sobre los otros, o sea, el control social, debe su eficacia a la envidia latente en todos nosotros” (608).

Luego la cuestión no es suprimir la envidia, que es inevitable, sino “domesticarla y canalizarla” (609). ¿En qué consiste tal encauzamiento? Schoeck se limita a insinuarlo. Hay que “proscribir hasta un cierto límite la envidia y desviarla hacia valores que no sean esenciales para la supervivencia de la sociedad” (610), pero no enumerar esos valores. Un recurso contra la envidia es “desarmarla mediante conceptos ya de tipo religioso, ya de racionalización de la desigualdad” (611). En fin, hay que arbitrar “inhibiciones socia-

(599) Idem: *Op. cit.*, pág. 26.

(600) Idem: *Op. cit.*, pág. 228.

(601) Idem: *Op. cit.*, pág. 350.

(602) Idem: *Op. cit.*, pág. 351.

(603) Idem: *Op. cit.*, pág. 2.

(604) Idem: *Op. cit.*, pág. 10.

(605) Idem: *Op. cit.*, pág. 87.

(606) Idem: *Op. cit.*, pág. 248.

(607) Idem: *Op. cit.*, pág. 255.

(608) Idem: *Op. cit.*, pág. 87; también pág. 336.

(609) Idem: *Op. cit.*, pág. 248.

(610) Idem: *Op. cit.*, pág. 352.

(611) Idem: *Op. cit.*, pág. 357.

les" (612) de la envidia, ya que "no será posible imaginar ninguna clase de existencia ordenada si no se consigue suprimir en gran parte la envidia mutua" (613). Proscribir, desarmar, inhibir, suprimir, pero ¿en qué medida? El autor ni describe esa parte mayoritaria del impulso envidioso que habría que cercenar, ni delimita "el mínimo de envidia requerido" (614).

Carente de las determinaciones indispensables, el esquema adolece de una imprecisión excesiva. La tesis quedaría formulada del modo siguiente: La envidia no puede ser eliminada, es muy negativa; pero una cierta dosis es necesaria para la operatividad de los mutuos y espontáneos controles que requiere toda sociedad. Salvo el dato de la universalidad del hecho envidioso, todos los demás extremos de este teorema son ambiguos y problemáticos.

Entre las deducciones prácticas destacan las coincidencias con Scheler respecto a la raíz envidiosa del igualitarismo, el socialismo y la democracia. "El utópico deseo de una sociedad igualitaria no puede haber brotado de otro motivo que de la incapacidad para entenderse con la propia envidia y con la supuesta envidia del prójimo menos afortunado" (615). "Excepto el marxismo y algunos tipos de socialismo, ningún movimiento ha ido tan lejos en fundar la nueva sociedad sobre la virtud de la envidia" (616). "Sería un milagro si el proceso político democrático llegará algún día a renunciar al uso de la motivación envidiosa" (617). El cultivo de este sentimiento es lo característico del "agitador" o "ingeniero de la envidia" (618).

En la obra de Schoeck son más válidos los escolios y la información que las tesis axiales.

59. De esta esencial recapitulación histórica, se deduce que hay un amplio consenso sobre dos puntos: la condición envidiosa de la naturaleza humana y la radical malignidad de ese sentimiento. Algunos autores denuncian, además, el carácter antisocial de la envidia.

(612) Idem: *Op. cit.*, pág. 31.

(613) Idem: *Op. cit.*, pág. 17.

(614) Idem: *Op. cit.*, pág. 348.

(615) Idem: *Op. cit.*, pág. 105.

(616) Idem: *Op. cit.*, pág. 252.

(617) Idem: *Op. cit.*, pág. 194.

(618) Idem: *Op. cit.*, pág. 337.

Es, sin embargo, sorprendente que sea tan escasa la literatura sobre una tendencia tan universal y tan negativa. Son pocos los que se ocupan del tema y, en general, sus aportaciones son breves, aisladas o marginales y, con frecuencia, repetitivas de ideas tópicas. Esta parquedad de los teóricos revela que en el género humano hay una fuerte resistencia a enfrentarse abiertamente con su generalísima tendencia a envidiar. Es algo así como un pudor específico, que es el mayor obstáculo para clarificar la cuestión y para dominar el impulso. La humanidad ha reaccionado ante la envidia con más ignorancia y ocultación que ante el sexo. Un problema ético de extraordinaria incidencia en la felicidad individual y colectiva ha sido habitualmente abordado con hipocresía y casi en secreto. La principal conclusión metodológica del debate es que, hasta ahora, apenas ha habido voluntad de debatir. Y quizás por eso nos encontremos todavía tan distantes del ideal de Fray Luis de León "ni envidiado ni envidioso" (619). Es, pues, un área en barbecho que reclama una enérgica colonización intelectual.

(619) LEÓN, Fray Luis de: *Al salir de la cárcel en Obras completas castellanas*, ed. F. García, Madrid, 1957⁴, vol. II, pág. 794.