



# Envidia, resentimiento e igualdad

*Envy, Resentment, and Equality*

Juan Ormeño Karzulovic\*

Universidad Diego Portales, Universidad de Chile  
juan.ormeno@udp.cl

DOI: 10.5281/zenodo.1320401

**Resumen:** En este trabajo defiendo que la distribución desigual de bienes que los individuos piensan que objetivamente debieran distribuirse de modo igualitario genera un cierto tipo de envidia o resentimiento que es característico de la igualdad democrática. Dado que esta formulación suena como una objeción en contra de las distribuciones igualitarias, mi principal defensa aquí será el reivindicar un sentido de envidia o resentimiento que es específicamente social y político en su naturaleza. Argumentare que el bien social del autorrespeto une la igualdad democrática con ese tipo de envidia. En efecto. Este tipo de envidia emerge en casos en que la inequidad amenace el mutuo reconocimiento que los ciudadanos se deben los unos a los otros

**Abstract:** In this paper I contend that the unequal distribution of goods that people think should be objectively equally allocated generates a kind of envy or resentment that characterizes democratic equality. Since this formulation sounds as an objection against egalitarian distributions, my main contention here will be to vindicate a sense of envy or resentment that is specifically social and political in nature. I will argue that the social good of Self-respect links democratic equality with that kind of envy. In effect, this kind of envy arise in case that the inequality threatens the mutual recognition that citizens owe each other

**Palabras clave:** Envidia o resentimiento, igualitarismo, igualdad democrática, la naturaleza social del Auto-respeto, Rawls, Rousseau sobre la autoestima.

**Keywords:** Envy or resentment, egalitarianism, democratic equality, the social nature of Self-respect, Rawls, Rousseau on self-esteem.

\* Juan Ormeño Karzulovic es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales y profesor asistente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Este trabajo debe muchísimo, tanto en la forma como en el fondo, a la conversación continua con el Prof. Pablo Solari, con quien hemos planeado escribir una monografía conjunta al respecto que, lamentablemente, no hemos podido concretar. Espero que el reconocimiento público de mi deuda para con él allane el camino para la realización de ese proyecto colaborativo. El trabajo se ha beneficiado, también, del comentario crítico del Prof. Olof Page.

Con todo, algunas veces las circunstancias que suscitan la envidia son tan imperiosas que, dado que los seres humanos son como son, a nadie puede pedírsele que venza sus sentimientos de rencor. La posición inferior de una persona, medida por el índice de bienes primarios objetivos, puede ser tanta que hiera su autorrespeto; y dada su situación, simpatizaríamos con su sentido de pérdida. De hecho, podemos resentir que se nos haga envidiosos, pues la sociedad muy bien puede permitir tan enormes disparidades en esos bienes que, bajo las condiciones sociales existentes, esas diferencias no puedan sino causar una pérdida de autoestima. Para quienes sufren este daño, los sentimientos envidiosos no son irracionales; la satisfacción de su rencor los beneficiaría. Cuando la envidia es la reacción a la pérdida del autorrespeto en circunstancias en las que sería irrazonable esperar que alguien sienta diferente, yo diría que es excusable.

Rawls 1999 468

## I Introducción

Parte del repertorio argumentativo conservador en contra del igualitarismo consiste en reducirlo a una expresión enmascarada de envidia. De acuerdo con esto, el envidioso desea despojar a un ‘rival’ de su superioridad, pues la desigualdad afecta su autoestima. Por lo tanto, la igualdad sería preferible para él, incluso si supone empeorar su propia situación, con independencia de que esa desigualdad esté justificada (por ejemplo, por mérito, talento, etc.). Las élites oligárquicas antiguas y modernas han objetado, pues, que las formas políticas democráticas y/o populistas tienen a la envidia como motor suyo. Siendo esta un afecto moralmente condenable, la democracia debe ser, o bien rechazada *in toto*, o al menos estar constreñida y limitada por consideraciones más importantes que la igualdad (vgr. un catálogo de derechos fundamentales).

Creo que esta objeción oligárquica presupone una valoración negativa de los juicios comparativos que son inevitables en la vida social y que, consecuentemente, desdeña el rol que ciertos sentimientos reactivos desempeñan en la definición de las instituciones sociales y los criterios de distribución de bienes. La intuición es la siguiente: cuando un agente no tiene acceso a un bien  $x$  que, sin embargo, es accesible para otros agentes, puede muy bien preguntarse: “¿Por qué, si él o ella pueden acceder a  $x$ , yo no puedo?”. El modo de interpretar la licitud de esta pregunta dependerá de si el bien en cuestión es público o

privado. En el caso de un bien privado, el acceso al bien dependerá de cierta cualificación del agente en relación al bien y a otros agentes (vgr. dependerá del título especial al bien que el primero posea en relación a los segundos). En el caso de un bien público, la respuesta a esta pregunta, en cambio, no puede consistir en apelar al merecimiento especial (como sea que se lo conciba) del agente que tiene acceso al bien; no me imagino a alguien justificando que sólo un grupo especial de agentes tenga acceso –por mérito, digamos– a la educación de calidad, a la seguridad pública, a una buena atención médica o a presentarse a un cargo de elección popular<sup>1</sup>. En ambos casos, la distribución desigual del acceso al bien puede suscitar envidia o resentimiento, toda vez que esos sentimientos reactivos surgen allí donde el agente excluido del acceso al bien cree valer lo mismo que el agente que sí tiene acceso; es decir, se considera su igual, en el sentido relevante para los efectos de acceder a ese bien. Lo que diferencia, empero, la reacción frente a la distribución del bien privado de la del bien público es lo que implica el reconocimiento de ese igual valor. Ciertamente, el contrato privado presupone la igualdad jurídica de las partes (al menos en los aspectos que atañen al asunto materia de contrato), pero esa igualdad difícilmente puede equipararse a la igualdad cívica. Sólo esta última hace también posible la inversión de la pregunta: “¿Por qué si yo (en tanto ciudadano) puedo acceder a *x*, él o ella (en la misma calidad) no pueden?”. La tesis que quiero defender, basada en esta intuición, es la siguiente: la distribución desigual de bienes que los individuos piensan que objetivamente debieran distribuirse de modo igualitario, porque son bienes públicos, genera un cierto tipo de envidia o resentimiento que es característico de la igualdad democrática. En otras palabras, la tesis afirma que hay una relación importante entre cierta envidia (o resentimiento) y el debilitamiento de la igualdad que debiera reinar, típicamente, entre ciudadanos de una democracia. La tesis puede ser significativa no porque nos informe acerca del sentimiento de la envidia o porque le confiera a la expresión lingüística “envidia” un nuevo sentido, sino porque puede informarnos acerca de cómo los ciudadanos de una democracia distinguen entre intereses y bienes privados e intereses y bienes públicos y cómo reaccionan diferenciadamente frente a la distribución desigual de unos y otros. Soy perfectamente consciente de cuán impopular puede sonar la tesis y de las razones que respaldarían semejante calificación, por lo que mi discusión

<sup>1</sup> Estoy asumiendo que el carácter público de estos bienes es evidente.

pretende hacerla plausible. Primero ofreceré una caracterización provisional de la envidia y el resentimiento (II). Luego consideraré el reproche conservador, de acuerdo al cual el igualitarismo está motivado por la envidia y/o el resentimiento. Concederé que las consideraciones igualitaristas derivan su fuerza de la comparación entre diversas posiciones sociales, pero no que esto sea una objeción fatal para ellas (III). De hecho, conectaré las consideraciones de igualdad distributiva con la idea de igualdad democrática, tratando de sugerir que una comunidad democrática no puede limitarse a sancionar la igualdad en términos de derechos políticos y libertades civiles, desdeñando la igualdad económica y social, so pena de socavar sus propias bases (IV). A continuación argüiré que la naturaleza social de la autoestima conecta la idea de igualdad democrática con la envidia y el resentimiento, pues la autoestima depende de la comparación entre la propia posición social y la de otros (V). Por último, trato a la envidia como una magnitud psicológico-social, tratando de sugerir que este sentimiento reactivo es particularmente sensible al escenario social en el que tiene lugar, y justifico por qué no he distinguido aquí entre envidia y resentimiento (VI). A lo largo de este trabajo me refiero a la obra de Rousseau y en especial a la de Rawls, a cuya lectura debo las intuiciones a las que trato de dar forma aquí, sin pretender que estas constituyan una interpretación del pensamiento de estos autores.

## II Envidia y resentimiento: una primera aproximación

Para apreciar *prima facie* la fuerza de la objeción conservadora a los partidarios de la igualdad, de acuerdo a la cual estos últimos estarían motivados por la envidia o el resentimiento, voy a ofrecer una caracterización provisional de estos sentimientos, que pueda servirnos para proseguir la discusión de la tesis, reservándome para el final de este trabajo una caracterización más extensa y una evaluación de su utilización en la discusión política.

La envidia constituiría una afección puramente reactiva –pura respuesta a la situación del envidiado–, que motiva al agente a realizar acciones que, en el fondo, son de naturaleza negativa: estarían orientadas menos al éxito del envidioso que a perjudicar al envidiado. En este sentido, si sentir envidia no es un asunto episódico, sino que constituye parte del carácter de una persona, entonces la envidia o el resentimiento sólo pueden verse satisfechos –sólo

pueden proporcionar un goce positivo a quien los sufre- con el daño del envidiado. La autoestima del envidioso surge, entonces, de la comparación con otros y se ve acrecentada cuando los otros están peor que el primero. Que la envidia y el resentimiento son afecciones o pasiones sociales ha sido destacado en la literatura por Hume (cfr. su tratamiento del “orgullo” y la “humildad” en la parte II del *Tratado* (Hume 1992 390 – 397)) y por Rousseau (en el *Discurso acerca del origen de la desigualdad entre los hombres* cuando distingue el asocial e individualista “amor de sí” del afecto social del “amor propio” (Rousseau 1973 94)). Nietzsche (siguiendo a, y en polémica con, Rousseau y Hegel) denuncia esta “autoestima comparativa” como propia de la moral del rebaño en el primer tratado de su *Genealogía de la moral* (Nietzsche 2011). Todos estos autores concuerdan que en las condiciones de la vida moderna, la mutua dependencia de los individuos (psicológica, social, económica) hace inevitable que el sentimiento de su propia valía se alimente de la comparación con otros. De ahí, la importancia de la noción de “reconocimiento” para el análisis social (introducida en la filosofía jurídica y política por Fichte en su *Fundamento del derecho natural* de 1796 (Fichte 1994 137)); de ahí, también, la importancia que Rawls le atribuye al bien primario del “autorrespeto” (Sobre esto último, volveré más adelante).

### III El reproche conservador: la envidia como pecado original del igualitarismo

La formulación de la tesis por la que quiero abogar (a saber, que habría una conexión entre cierto tipo de envidia o resentimiento y la igualdad democrática) parece coincidir con el tipo de reproche que, característicamente, las élites oligárquicas tanto antiguas como modernas le han hecho a las formas democráticas y/o populistas de organizar políticamente la vida común: la “pasión por la igualdad” de estas formas de gobierno estaría motivada por la envidia y el resentimiento. Como estos son afectos moralmente condenables (porque dan lugar a formas de conducta poco recomendables, socialmente indeseables y que afectan la propiedad o, en general, los derechos de otros; o porque perjudican también a quienes las padecen), los regímenes democráticos deben estar constreñidos y limitados por consideraciones más importantes que la igualdad en la distribución de bienes (digamos, debieran estar limitados por ciertos derechos prioritarios o fundamentales, inmunes a los cambios legislativos

corrientes y a los cambios de humor de la opinión pública). Para algunos, este reproche toma la forma positiva de la distinción clásica entre justicia e igualdad: una distribución igualitaria de bienes sólo es justa cuando los agentes entre los que ha de hacerse la distribución son iguales en los aspectos relevantes; en caso contrario, la distribución igualitaria es injusta. Según este punto de vista, la igualdad carecería de peso normativo propio y sólo obtendría alguno a partir de una noción de justicia que es definida de modo independiente. El *locus classicus* de esta idea es la discusión aristotélica acerca de la justicia distributiva: “Lo justo...es una especie de proporción” (Aristóteles 1985 1131a). Una justificación para la misma es que la noción de “igualdad” es demasiado abstracta y requiere ser cualificada para poder extraer de ella alguna conclusión normativa importante.<sup>2</sup> Aunque comparto, en principio, esta cualificación, siempre es bueno atender al contexto en el que este tipo de argumento es utilizado en la discusión política para poder calibrar su alcance.

En la discusión contemporánea Derek Parfit se ha sumado a esta línea de argumentación. En un influyente artículo (Parfit 1997), Parfit ha distinguido entre igualitaristas télicos, para los que una situación en la que los bienes estén

<sup>2</sup> Uno de los *loci* de esta idea en la tradición es el tratamiento diferenciado que Hegel hace de la “igualdad” en su *Filosofía del derecho*. Considerada como objeto del derecho natural, tal y cómo este fue entendido por los teóricos de los s. XVII y XVIII, esta es “abstracta”, pues sólo tiene por objeto la protección de una esfera de acción para cada individuo, en la cual nadie tiene derecho a interferir, y que se explicita como el derecho fundamental que cada persona tiene a la propiedad. En el §49, Hegel observa que la protección de este derecho no implica una determinación del mismo: “*Qué y cuánto* yo posea es...una contingencia jurídica” (Hegel 1986 112). En la observación a este mismo párrafo Hegel observa que dado que todo derecho tiene por titular la persona y que a cada ser humano, en tanto agente racional, ha de atribuírsele ese status, entonces son todas las personas “iguales”, pero que todo lo que diferencia a una persona de otra (por ejemplo, qué quiere y para qué lo quiere; cuánto lo necesita o desea, etc.) “cae fuera de esta esfera”. Y sugiere que la idea de que todos tengan lo suficiente para satisfacer sus necesidades, que aunque distinta de la “igualdad” se suele correlacionar con ella, no es propia del derecho, sino que es una exigencia moral, que como tal es indeterminada, y cuyo lugar propio es el de la política pública redistributiva (Hegel 1986 113).

Otro de ellos proviene del autodeclarado discípulo del anterior, Marx, quien critica la idea de un supuesto “derecho igual” de todos los miembros de la sociedad “a los frutos del trabajo”, contenido en el programa del Partido Obrero Alemán, observando que un presunto derecho a la igual distribución del producto social es desigual, en el sentido de “injusto”, toda vez que tanto las capacidades, como las tareas, como las necesidades de los distintos trabajadores son diferentes: “El derecho sólo puede consistir, por su naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso concreto, sólo en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás” (Marx 1996 214). Digamos de paso que estas reflexiones de Marx van de la mano de una crítica de aquel socialismo que se concentra en la distribución del producto, en lugar de atender a las condiciones de producción.

distribuidos de modo igual siempre es moralmente preferible a una distribución desigual, e igualitaristas deónticos, que conciben la igualdad en la distribución de bienes como un medio para obtener un fin moralmente deseable. La primera opción no tiene cómo defenderse de la objeción de *nivelar para abajo* (pues ese igualitarismo debería preferir situaciones en las que algunos estén peor de lo que estaban a fin de preservar una igual distribución, pero no se ve en qué sentido semejante igualación sea compatible con la justicia y con consideraciones morales razonables). La segunda, el igualitarismo deóntico, asume que la igualdad no es un bien intrínseco, sino que está necesariamente subordinado a otros fines<sup>3</sup>.

Con todo, es necesario observar que la crítica de Parfit al “igualitarismo télico” se basa en la presunta irracionalidad que se derivaría de la comparación entre resultados distributivos, de la que proviene, en principio, el sentimiento de inferioridad de quienes reciben menos. Supongamos dos sistemas de distribución, A y B, que no se influyen para nada entre sí. A tiene una distribución desigual pero produce mayor utilidad promedio que el otro. B, por su parte, produce menos utilidad promedio pero distribuye los bienes de modo mucho más igualitario. En este caso, de acuerdo con Parfit, no habría ninguna razón para preferir el segundo (B) al primero (A), salvo considerar que la igualdad es un valor *per se*, con independencia de sus efectos (Parfit 1997 206). El punto de Parfit es que nuestros juicios evaluativos acerca de la bondad eventual de ciertos arreglos distributivos no tienen por qué ser comparativos. Moralmente, nos interesa el alivio de la necesidad carente de recursos, no el hecho de que otros tengan recursos suficientes (o más que suficientes, en algunos casos) para satisfacer las propias. Aunque la posición de Parfit es razonable, nunca se toma en serio la idea según la cual el hecho de que algunos tengan recursos suficientes o más está directa y objetivamente correlacionada con el hecho de que otros no los tengan. Su ejemplo de dos sistemas distributivos sin conexión entre sí, está artificialmente construido para evitar la comparación, pero presupone que nuestros juicios morales acerca de la distribución de bienes podrían prescindir de comparaciones. Pero esto es, como se verá, discutible. Si lo consideramos así, la objeción según la cual el

<sup>3</sup> La propia posición de Parfit, el “prioritarismo”, no coincide con ninguno de ambos igualitarismos.

igualitarista (téllico) preferirá, si no es posible otra cosa, igualar hacia abajo, pierde su fuerza.<sup>4</sup>

## IV Derechos fundamentales y distribución de bienes

La formulación de la tesis, además, parece no tener en cuenta que los bienes públicos genuinos son los derechos fundamentales que constriñen el imperio del principio de mayorías y que en una democracia constitucional están ellos mismos distribuidos de manera alícuota (i.e. cada uno de los ciudadanos goza, en la misma medida, de los mismos derechos). Se trata, normalmente, de derechos que garantizan libertades, esto es, que prohíben a otros agentes –en particular, al Estado– interferir en las acciones de sus titulares, y que les corresponden a cada uno no en virtud de algún mérito o status especial, sino sólo en virtud de su calidad de ciudadanos o consocios de la comunidad democrática. Estos derechos son distinguidos –por ejemplo, por Rawls– de otro tipo de “bienes primarios” que, a diferencia de los derechos, sí pueden distribuirse legítimamente de modo desigual (por ejemplo, atendiendo a criterios como capacidad e idoneidad o a criterios como el beneficio que podría seguirse de esa desigualdad precisamente para los que ocupan una posición desaventajada en la comunidad política).<sup>5</sup> Tales bienes, legítima, pero desigualmente distribuidos, son ingreso, riqueza, autoridad y responsabilidad. Si esto es así, entonces, la tesis por la que abogo aquí erraría al afirmar una importante conexión entre envidia, resentimiento e igualdad democrática, pues la igualdad relevante sería precisamente aquella que ya es reconocida en la igual protección de los derechos fundamentales de cada uno. Sin embargo es fácil imaginar que la situación de una sociedad democrática, en la que existen niveles importantes de desigualdad, es a este respecto similar a la de una sociedad aristocrática u oligárquica a punto de desplomarse, en la la que la distribución

<sup>4</sup> Consideraciones similares a las de Parfit, que dicho sea de paso no distingue entre bienes privados y públicos en su argumento, se encuentran en Frankfurt (1998). Un rechazo de las mismas, que implica una crítica al tipo de igualitarismo que ha seguido la línea de pensamiento esbozada por Dworkin (en Dworkin 1981), puede encontrarse en Elizabeth Anderson 1999 (traducido al español en el volumen *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, editado por Javier Gallego y Thomas Bullemore. Santiago: Centro de Estudios Público, 2016).

<sup>5</sup> Además de las razones morales que pueden argüirse para afirmar que la distribución desigual de semejantes bienes, constreñidas por los principios de justicia, es básicamente justa, Rawls indica también razones de eficiencia: una distribución acorde a la capacidad e idoneidad proporciona los incentivos apropiados para un crecimiento mayor del producto bruto de la sociedad.



desigual de ciertos bienes, aunque legal, no goza ya de legitimidad social, y en la que semejantes “privilegios” (que es en lo que los “derechos” se convierten cuando están desigualmente distribuidos), son mirados con envidia, o con resentimiento, por parte de los excluidos. Una sociedad semejante sería una en la que la sola idea del privilegio generaría un poderoso resentimiento<sup>6</sup>. A lo que quiero apuntar con esto es a la historicidad de aquello que una comunidad dada concibe como “derecho fundamental”.

La cuestión a este respecto es si acaso por medio del concepto de derechos fundamentales, distribuidos de manera alícuota, se agota el sentido en que los miembros de una comunidad democrática son (o deben ser considerados como siendo) iguales en el sentido relevante. Parece obvio que una serie de estas libertades (expresión, reunión, derecho a elegir y ser elegido para desempeñar cargos de representación popular), que son libertades “negativas” o derechos a la no-interferencia por parte de terceros, parecen tener más valor cuando los ciudadanos poseen mayor nivel educativo, son más conscientes de las repercusiones que puedan derivarse del gobierno de distintos partidos, etc., que cuando no es esa la situación. Este tipo de observación también forma parte del repertorio argumentativo del “viejo oligarca”: que para poder apreciar la posibilidad de participar en la deliberación pública se debe tener un compromiso con la estabilidad pública, compromiso que suelen tener sólo quienes poseen propiedad o sabiduría (dos cosas de las que el vulgo carece).<sup>7</sup> Sin embargo, podemos encontrar formulaciones parecidas, pero con un distinto propósito político, también en autores de la tradición que no se caracterizan particularmente por la defensa del privilegio. Kant, por ejemplo, limita lo que él llama la ciudadanía activa, sólo a aquellos varones adultos que cuentan con una propiedad que les sirva de sustento, porque esta es la condición que hace de ellos personas independientes. Los demás, es decir, los que carecen de propiedad, dependen esencialmente de otros para poder vivir y, por ello, es probable que

<sup>6</sup> Es quizás importante señalar que, en el caso de una sociedad dominada por el ideal igualitario, como las sociedades occidentales post-revolucionarias, todo privilegio es considerado inmerecido, como una mera prebenda. Quien da testimonio de esto sin ningún tipo de ambigüedad es Kant, quien tras observar que la igualdad ante la ley es perfectamente compatible con desigualdades importantes en ingreso, riqueza y status, somete a una crítica despiadada el privilegio, esto es, la desigualdad que no se basa en el talento y el esfuerzo propios, sino que sólo tiene su raíz en la cuna. Kant, *Über den Gemeinspruch* 293.

<sup>7</sup> Se conoce bajo este nombre al autor de un libro llamado *La constitución de los atenienses*, que se atribuyó falsamente a Jenofonte y aparece hoy publicado por un Pseudo-Jenofonte, en el que se critica, acerbamente y con agudeza, al régimen democrático.

estén muy prontos a agrandar a sus amos o los teman en demasía como para que sus votos expresen su propia opinión (piénsese, por ejemplo, en la “institución” del cohecho electoral, y encontrarán una justificación republicana para esta tesis de Kant).<sup>8</sup> Otros, como Rousseau y Rawls, para evitar excluir a nadie y, al mismo tiempo, evitar los problemas que surgen cuando las desigualdades sociales son extremas, recomiendan –aunque hay que decirlo, de un modo poco realista– que las diferencias de propiedad no sean demasiado grandes<sup>9</sup> –, también en el caso de Rawls y de un modo bastante más realista esta vez, cuando recomienda limitar drásticamente el uso de dineros privados en las campañas políticas. La lista puede agrandarse si incorporamos aquí a Fichte (cuya teoría de la propiedad culmina en el reconocimiento público del derecho a vivir del propio trabajo, lo que autoriza un dirigismo estatal de la economía que haría palidecer a Preobrazhensky) o a Hegel, quien para evitar el surgimiento tanto de una plebe como de una élite sin conciencia de sus deberes políticos, también recomienda que las diferencias patrimoniales entre miembros de la sociedad civil no sean tan grandes (aunque sospecha que el incremento de tales diferencias no puedan evitarse en una sociedad de mercado).

Lo que quiero recalcar al hablar de estas cosas es que tampoco quienes, como Rawls, distinguen entre derechos fundamentales y otro tipo de bienes son insensibles al hecho de que la distribución desigual de cierto tipo de bienes (o de cierto tipo de derechos “no-fundamentales”, como los derechos económicos y sociales) distorsiona el sentido de igualdad relevante para la pertenencia del individuo a la comunidad política. Si esto es así, las grandes diferencias de propiedad, o los diferenciales de acceso a otro tipo de bienes (como el capital cultural) no pueden ser vistos con indiferencia por quienes se consideran ciudadanos en pie de igualdad.

<sup>8</sup> Kant *Über den Gemeinspruch* 295 s.

<sup>9</sup> “Bajo los malos gobiernos esta igualdad no es sino aparente e ilusoria: sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad, las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que carecen de todo. De esto se deduce, por consiguiente, que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto cada uno de ellos posea algo y ninguno, sin embargo, demasiado” (Rousseau 2001 64).

## V La autoestima como bien social

Una de las cosas que más llaman la atención del diseño de la posición original en Rawls es que las partes que han de decidir acerca de los principios de justicia, que han de ordenar las instituciones en las que las que vivirían si su decisión fuese tomada en condiciones de total imparcialidad y si fuesen racionales y autointeresadas, es que la envidia no jugaría ningún rol en su decisión. El punto, para Rawls, es que así como la decisión de las partes no requiere que estas tengan un interés especial en el bienestar de los demás, tampoco requiere que el agente decida tomando en consideración cuánto los demás recibirían una vez que los principios de justicia estén en régimen. La literatura suele comentar que este paso de la teoría de Rawls es poco realista, olvidando que este punto es básico para el argumento rawlsiano concerniente a la estabilidad de la sociedad ordenada según los principios de justicia escogidos en la posición original. Una sociedad bien ordenada –la sociedad justa según Rawls–, sería estable, en parte importante porque sus miembros no desarrollarían envidia o resentimiento acerca del lote que a los demás hubiese tocado en la distribución. Con ello se evitaría una fuente de enorme conflicto social potencial.<sup>10</sup> Lo que le permite a Rawls descartar este afecto socialmente disolvente (sobre el que volveré en un momento) es su concepción del importante “bien primario” del autorrespeto. Así lo describe Rawls en el parágrafo 67 de su *Teoría de la justicia*:

“Podemos definir el autorrespeto (o la autoestima) como teniendo dos aspectos. En primer lugar [...] incluye el sentido que una persona tiene de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, merece la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el autorrespeto implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello dependa de uno mismo, de realizar las propias intenciones. Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos proseguirlos con placer ni disfrutar con su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar adelante nuestros esfuerzos. Está claro, pues, por qué el autorrespeto es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlos. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo” (Rawls 1999 386).

<sup>10</sup> Ronald Dworkin (Dworkin 1981 285) propuso utilizar la ausencia de envidia como un índice de que la distribución inicial de bienes en una sociedad es justa. A diferencia de los principios de justicia propuestos por Rawls, el test de la envidia de Dworkin es subjetivo, por lo que la desigualdad que pueda resultar del uso ulterior de las porciones que originalmente cada individuo tuvo sea sensible a factores que escapan de la responsabilidad individual (como la suerte). Además, para Rawls la ausencia de envidia o su disminución es un resultado de la aplicación de los principios a la estructura básica de la sociedad.

Según Rawls, en la vena más rousseauiana de su obra, las condiciones de la autoestima son condiciones sociales.<sup>11</sup> Es decir, la posibilidad de que uno tenga respeto por sí mismo, en los dos sentidos aludidos, depende de que los arreglos sociales, económicos y políticos más importantes –la “estructura básica de la sociedad”– permitan esto a cada uno de los miembros de la comunidad, lo que no ocurriría cuando clases de individuos se vieran imposibilitados de aspirar a un bien, que es producto de la cooperación social, por razones de raza, género, credo, status o posibilidad inicial de acceso. En una palabra, no se produciría resentimiento ni envidia en una sociedad en la que las diferencias de ingreso, riqueza, autoridad y responsabilidad se produjesen una vez que la estructura básica de la sociedad hubiese eliminado (o reducido lo más posible) todos los factores moralmente irrelevantes (esto es, una vez eliminados, como criterios de distribución, cuestiones como la lotería natural de talentos y dotes y la acumulación de distribuciones desiguales a lo largo del tiempo –entre generaciones–, se ha allanado el acceso a las fuentes primarias tanto del logro como de la autorrealización –al menos en la medida en que estas dependan de condiciones sociales– y cuando la estructura política de la sociedad (y, a fortiori, también cada uno de sus componentes, en tanto ciudadanos) está comprometida con la mantención de condiciones lo más igualitarias posibles –lo que compromete a la sociedad en la corrección de las desigualdades generadas por mecanismos como el mercado, etc.). Sólo en semejantes condiciones, ciudadanos iguales en el sentido relevante no verían menoscabado su autorrespeto por diferencias ofensivas; sólo en semejantes condiciones es posible pensar en una sociedad sin envidias y resentimientos potencialmente justificados. Permítanme insistir en este punto: en una sociedad bien ordenada, la comparación de la propia situación con la de los que uno estima que son iguales a uno mismo no debería producir ningún pesar especial.

La distribución de bienes materiales no puede separarse de modo neto de la distribución de derechos y libertades, pues la distribución de ingreso y riqueza afecta directamente la distribución del poder –en particular, en una democracia,

<sup>11</sup> Rawls reconoce que la posibilidad de ver respaldada nuestra autoestima depende, en parte importante, de nuestra participación en asociaciones cuyos miembros tengan vocaciones como las nuestras. Y, agrega, esto es suficiente “toda vez que en la vida pública los ciudadanos respetan mutuamente los fines del otro y adjudican sus vindicaciones políticas de modos que apoyan también su autoestima...Esta democracia en juzgar los propósitos de cada uno es el fundamento del autorrespeto en una sociedad bien ordenada” (Rawls 1999, § 67, 388).

afecta el sentido en el que los ciudadanos han de considerarse iguales: su mutuo reconocimiento. En la literatura se admite una cierta envidia pública, vinculada a la igualdad de derechos, pero se la condena cuando se la vincula a la desigual distribución de bienes.<sup>12</sup>

## VI La psicología social de la envidia

El rol que juega la envidia en la teoría de Rawls es, ciertamente, extraño. Muchas veces la menciona como una más de un conjunto de propensiones psicológicas que no deben desempeñar un papel en la elección de principios en la posición original, dado su carácter “accidental”. Esto contrasta, sin embargo, con el hecho de que se esmera en negar “que las desigualdades autorizadas por el principio de la diferencia puedan ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa (466)”. De modo general, Rawls afirma que la envidia no es un sentimiento moral y debe ser distinguida del resentimiento, que presupone que se ha sido víctima de una injuria inmerecida; que si bien puede pensarse, en línea con el pensamiento conservador, que ciertas formas de igualitarismo extremo se originan o fundan en la envidia, Rawls niega que esto pueda decirse de su propia posición (“justicia como equidad”). Con todo, parece obvio que lo que Rawls tiene a la vista en estas consideraciones es lo que podríamos llamar la “envidia” (u “odio”, en el que la envidia se resume según Spinoza) de clases. Es decir, Rawls cree que la envidia general<sup>13</sup> sería más grave mientras mayores sean las diferencias entre los sujetos y a quienes envidian. Y esto reintroduce la posible (y resistida) relación entre (alguna noción apropiada de) igualitarismo y (alguna forma conceptualmente apropiada) de envidia.

Para tratar de aclarar la situación, debemos revisar, siquiera someramente, la literatura que se ha ocupado contemporáneamente del fenómeno. La envidia se relaciona, en primer lugar, con la percepción que el sujeto tiene de su propia inferioridad, en algún aspecto relevante, respecto de otras personas. Sin embargo

<sup>12</sup> Schoeck nota que Bacon distingue la envidia privada de la pública, siendo esta última algo motivado por el beneficio del interés público. El temor a la misma “eclipsaría a hombres que crecen demasiado”: una suerte de freno para la ambición desmedida (Schoeck 1969 196 s.).

<sup>13</sup> Rawls distingue la envidia general, que abarcaría los casos en los que estamos interesados aquí, de la envidia particular, vinculada con la rivalidad y la competición privadas y que se satisface con la pérdida, por parte de la persona envidiada, de las ventajas que lo sitúan por sobre quien lo envidia.

esto dista mucho de ser suficiente para explicar la envidia de modo satisfactorio, pues la admiración por otro también incluye la percepción de la propia inferioridad en los aspectos relevantes. La envidia se relaciona, en segundo lugar, con la percepción que el sujeto tiene de que su inferioridad es inmerecida, porque, presuntamente, el sentido en el que el envidiado es “superior” es igualmente inmerecido. Ambos aspectos presuponen, primero, que la envidia surge por la comparación de la situación en la que cada uno se encuentra con la de los demás, y, segundo, por su conexión con el valor de las acciones y atributos del individuo. La comparación interpersonal, como veremos, es inevitable en la vida social. pues busca reducir la incerteza acerca de nosotros mismos y mejorar nuestra autoestima. Y el tipo de merecimiento del que parece tratarse en este fenómeno no parece ser el mérito moral, vinculado con aspectos generales de la conducta de la persona, sino una noción particular de mérito: el sujeto cree que merece  $x$  no por características generales que posea, sino por rasgos más o menos idiosincráticos o por detalles de su biografía. De esto se sigue que la envidia no es un sentimiento moral, como sí lo es el resentimiento. Especialmente interesante resulta ser el hecho de que no hay una correlación positiva entre inferioridad e intensidad de la envidia: allí donde la distancia entre los supuestos inferior y superior es muy grande, el primero no cree que pueda compararse en términos competitivamente significativos, lo que reduce la intensidad de la envidia.<sup>14</sup> No ocurre así con aquellos con los que el inferior percibe como sus iguales en todos los otros aspectos. La envidia parece producirse con más intensidad precisamente allí donde la competencia eventual tiene sentido. Por otro lado, y de nuevo en contraste con sentimientos morales, la envidia no implica un sentido general de carencia, sino sólo parcial.<sup>15</sup>

La conclusión que puede extraerse de estas consideraciones es que, contrariamente a lo esperado por Rawls, la envidia tiende a aumentar allí donde las distancias entre los individuos se reducen, como ocurre de hecho en comunidades organizadas democráticamente, en las que la superioridad de unos sectores sociales sobre otros, fundamento de los privilegios de los primeros, ya no parecen “naturales”. La mayor parte de las investigaciones, sin embargo, se concentran más en las características de la emoción “envidia” (vgr. si es moral o

<sup>14</sup> “Our emotional sensitivity to others’ privileges, and hence our inferiority, increases as privilege become rarer and more controllable” (Ben Ze’ev 1992 568).

<sup>15</sup> Cf. Ben-Ze’ev 1992; D’Arms 2017.

no, si es racional o no), que en analizarla en relación al contexto social en el que esta se produce.<sup>16</sup>

Desde antiguo se ha considerado a la envidia (y a lo que nosotros llamaríamos resentimiento) como un afecto penoso (o, siguiendo en la denominación a Hobbes y a Spinoza como una pasión triste).<sup>17</sup> Se trata, como la define Aristóteles, de un pesar por la abundancia evidente de bienes, internos y externos, que componen la felicidad (nobleza, muchos y buenos amigos, riqueza, hijos buenos y muchos, así como las virtudes corporales y anímicas), sentido contra los iguales (o, al menos, contra los que el envidioso percibe como iguales a sí mismo), no porque le afecte a uno, sino por causa de que ellos los tengan (Aristóteles 1990 1387b). Esta es una pasión que, según Aristóteles, no admite el término medio (no hay manera virtuosa de envidiar, o como diríamos nosotros, no hay envidia sana), sino que es algo malo en sí mismo (Aristóteles 1985 1107a), porque sólo puede satisfacerse por medio del daño o perjuicio que el que posee los bienes puede sufrir. Se trata de un afecto “triste” –esto es, que no incrementa la potencia del que lo padece- porque puede verse satisfecho no sólo por la acción propia para perjudicar al que se envidia, sino también por el perjuicio que éste pueda sufrir a manos de un tercero o por un revés de su fortuna. Se trata, entonces, de un afecto que expresa la dependencia –la falta de autosuficiencia- del que lo padece. Permítanme insistir: el envidioso no se satisface en la obtención de los bienes del que su igual goza, sino en su ruina. Por ello, porque se dirige a promover o celebrar el daño del otro, es que tanto en el ánimo como en el tipo de acción que pueda promover la envidia es maligna.

<sup>16</sup> Una excepción a este respecto es el trabajo de Ben-Ze’ev, que analiza los niveles de envidia en la pequeña sociedad igualitaria de un kibbutz israelí (Cf. Ben Ze’ev 1992 576ss).

<sup>17</sup> Luego de haber establecido que “[e]l conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (Spinoza 2000 133), Spinoza define a la alegría y la tristeza como modos básicos en los que el alma es afectada: “En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor” (134). De acuerdo con esto, las pasiones alegres potencian el *conatus* del alma, mientras que las tristes lo disminuyen. Así, “el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior” (136). Finalmente, Spinoza afirma que los afectos de odio y otros similares “se refieren a la envidia, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro” (143). De esto se sigue que “[n]adie envidia a alguien la virtud, a menos que sea su igual” (163).

En el caso de Hobbes, la alegría y la tristeza provienen “de la expectación de prever el fin o las consecuencias de las cosas”, y constituyen, junto con el apetito, el deseo, el amor, la aversión y el odio, las “pasiones simples”, el modo en el que somos afectados por las circunstancias (Hobbes 1996 52).

De esta pasión o afecto, tanto los antiguos (Aristóteles) como los modernos (Hobbes) separaron la emulación o competencia. Según la definición de Aristóteles (consistente con la de Hobbes en *Leviatán*, cap. 6),<sup>18</sup> esta es un pesar contra los que son de natural semejante, al mostrarse presentes bienes que se estima uno mismo podría alcanzar, y no porque pertenecen a otro, sino porque no le pertenecen a uno: “por lo cual es honrosa la emulación y propia de gente de honor, mientras que el envidiar es vil y de viles, pues mientras uno se dispone mediante la emulación a alcanzar bienes, el otro mediante la envidia a que el prójimo no los posea” (Aristóteles 1990 1388a). Esta caracterización de la emulación no podría parecerle mejor hecha a alguien como Adam Smith, que podría ver en la competencia una manera saludable y productiva de promover la autoestima cuando ella se ve afectada negativamente en la comparación de uno mismo con los iguales (o que parecen serlo), o también al Kant que, en los escritos sobre filosofía de la historia, pretende hallar en la “insociable sociabilidad” de los hombres un mecanismo natural de mejoramiento moral (Kant *Idee* 20).

Sin embargo, de estas dos caracterizaciones, quisiera destacar lo que, me parece es el punto central. 1) Sólo tiene sentido envidiar o emular a los que uno percibe como iguales desde un punto de vista relevante. 2) Tanto la envidia como la emulación afectan la autoestima—esto es, el sentido del propio valor—del que los padece y 3) ambos surgen por comparación de la propia situación con la de los pretendidamente iguales. Aunque Aristóteles nada dice de la inevitabilidad de la comparación para calibrar el propio valor, tanto Hobbes, como Rousseau y Kant son explícitos a este respecto. Y esta comparación inevitable se convierte en un problema serio, precisamente cuando partimos del supuesto teórico de la igualdad universal de los seres humanos (esté esta basada en la igual vulnerabilidad, como en Hobbes, o en una cierta idea de dignidad igual, como en Locke y Kant). O, como preferiría decirlo yo, cuando asumimos que en ciertos aspectos, la igualdad es para nosotros un ideal normativo imprescindible. En las especiales circunstancias de la “posición original” descrita por Hobbes (el “estado de naturaleza”), tal comparación más la igualdad (real en

<sup>18</sup> “La *tristeza* por el éxito de un competidor en riqueza, honor o cualquier otro bien, si va acompañada de un esfuerzo por nuestra parte para igualarlo o superarlo, se llama EMULACIÓN. Pero si va unida al empeño por suplantarlo u obstaculizar a un competidor, se llama ENVIDIA” (Hobbes 1996 56). Spinoza constata que llamamos “émulo” sólo al que imita lo bueno y lo honesto, pero advierte que la emulación va unida a la envidia (Spinoza 2000 176).



lo que concierne a la vulnerabilidad, pretendida subjetivamente porque nadie cree ser inferior al resto) genera la competencia, que junto con la desconfianza y el afán de gloria, desembocan en la guerra de todos contra todos. Una redescrición de tal situación podría ser ésta, siguiendo las líneas de la tesis por la que he querido argumentar: todos empiezan emulándose, pero terminan en la envidia pura y simple (o en algo que se le parece bastante, al menos por los efectos). La solución de Hobbes consiste en delegar en la persona o asamblea soberana la estimación del valor de los súbditos, dependiendo de qué tan útiles sean sus servicios para la mantención de la paz y la seguridad.

En el caso de Rousseau, la cosa se ve distinta. En su condición natural, los individuos se cuidan sólo de sí o son agentes autointeresados a la Rawls, que no carecen, sin embargo, de piedad natural (Rousseau 1973). Pero en condición social –en particular en las condiciones de la sociedad moderna– es imposible para los individuos obtener una estimación del propio valor si no es en el juicio que los demás hacen de uno.<sup>19</sup> Rousseau lamenta esta dependencia omnilateral, según la cual “incluso el que se considera amo no deja de ser menos esclavo por ello que los demás” (Rousseau 2001 46). Sólo un determinado arreglo político – el del contrato especificado por Rousseau– permite conciliar esa dependencia con la libertad en la forma de la autodeterminación: todos somos iguales como ciudadanos. La violación (pretendida o real) de la igualdad en cuanto ciudadanos –que como vimos, no puede interpretarse como restringida únicamente a los derechos fundamentales– no puede sino generar resentimiento

<sup>19</sup> “No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación, y que dirigido por la razón y modificado por la piedad produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un movimiento relativo, facticio y nacido en la sociedad, que impulsa a cada individuo a preocuparse por sí más que por los demás, que induce a los hombres a todos los males que se hacen recíprocamente y que es la verdadera fuente del honor. Bien entendido, digo que en nuestro estado primitivo, en el verdadero estado de naturaleza, el amor propio no existe. Pues, cada hombre en particular al considerarse a sí mismo como el único espectador que lo observa, como el único ser en el universo que tiene interés en él, como el único juez de su propio mérito, no es posible que un sentimiento que tiene su fuente en comparaciones que él no está en condiciones de hacer pueda surgir en su alma; por la misma razón, este hombre no podría sentir ni odio ni deseo de venganza, pasiones que sólo pueden nacer de la convicción de una ofensa recibida; y como es el desprecio o la intención de dañar y no el mal lo que constituye la ofensa, los hombres que no saben apreciarse ni compararse pueden ocasionarse muchas violencias mutuas si de ello les viene alguna ventaja, sin ofenderse jamás uno a otro. En una palabra, como cada hombre ve a sus semejantes como vería a animales de otra especie, puede arrebatarse la presa al más débil o ceder la suya al más fuerte por considerar estas rapiñas como hechos naturales, sin la menor muestra de insolencia o de desprecio, y sin otra pasión más que el dolor o el gozo de un suceso bueno o malo”. (Rousseau 1973 94).

(no emulación, porque, por lo general, las condiciones de competencia suelen ser desfavorables para los que ya se sienten ofendidos).

Ahora bien, “envidia” no es lo mismo que “resentimiento”, pues aunque ambas sean emociones reactivas, la segunda parece estar orientada por principios morales, mientras que la primera no. Con todo, varias consideraciones me han disuadido de no distinguir las desde un comienzo. Primero, la sospecha, sostenida por Freud y Nietzsche, de acuerdo a la cual el resentimiento no sería más que una racionalización moral de la envidia, y que constituiría la génesis de la justicia. Este tipo de escepticismo no me parece derrotable sólo por medio del expediente de distinguir ambas. Pero, segundo y más importante, me parece significativo que cada vez que hay manifestaciones sociales reclamando mayores niveles de igualdad en ciertos ámbitos, quienes analizan las razones de quienes así se manifiestan les restan toda significación moral, pretendiendo explicarlas, quizás razonablemente, acudiendo a propósitos egoístas (lo que nos lleva, de nuevo, a la mera envidia) o aludiendo, más interesantemente y en la misma dirección en la que he querido argumentar, al hecho de que la creciente prosperidad material hace cada vez más insoportables las desigualdades, en particular si estas se presentan como inmerecidas –siquiera por el hecho de que el orden distributivo general sea moralmente arbitrario e indiferente– o cuando afecta bienes sociales básicos, cuyo principio distributivo debiese ser la estricta igualdad democrática.

## Bibliografía

Anderson, Elizabeth. "What is the point of Equality?" *Ethics*, Vol. 109, No. 2 (January 1999), pp. 287-337.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.

Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Ben-Ze'ev, Aaron. "Envy and Inequality". *The Journal of Philosophy*, Vol. 89, No. 11 (Nov., 1992), pp. 551-581.

D'Arms, Justin, "Envy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>.

Parfit, Derek. "Equality and Priority". *Ratio* (new series) X 3 December 1997: 202 – 221.

Dworkin, Ronald. "What is Equality?" Part 1: Equality of Welfare. En *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3 (Summer, 1981), pp. 185 – 246.

Dworkin, Ronald. "What is Equality?" Part 2: Equality of Ressources. En *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1981), pp. 283 – 345.

Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamentos del derecho natural*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Frankfurt, Harry. "Equality as a Moral Ideal", en *The importance of What We Care About*. Cambridge University Press, 1998, pp. 134 – 158.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Alianza, 1996.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1992.

Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie Ausgabe VIII, 15 – 31.

Kant, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akademie Ausgabe VIII, 273 – 313.

Marx, Karl. "Critique of the Gotha Programme". *Later Political Writings*. Ed. por Terrell Carvell. Cambridge University Press, 1996, pp. 208 – 226.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2011.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1999 (edición revisada).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso acerca del origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Península, 1973.

Schoeck, Helmut. *Envy: a Theory of Social Behavior*. New York, 1969.

Spinoza, Baruj. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.