

Libres de envidia: la legitimación de la envidia como axioma moral del socialismo

Guillermo Rodríguez González

*No se nos otorgará la libertad externa más que en la medida exacta en que hayamos sabido,
en un momento determinado, desarrollar nuestra libertad interna.*

Mohandas Karamchand Gandhi

Paradojas desagradables

La evidencia de las ventajas materiales y morales que ha traído la mayor libertad en aquellas sociedades contemporáneas que, en mayor grado, la disfrutaban es tan abrumadora que parece inexplicable por qué no la entienden y defienden como principal valor rector del orden social la mayoría de sus obvios beneficiarios. Y, sin embargo, es imposible negar que una idea muy amplia y revanchista de igualdad es, en mayor o menor medida, el ideal que sentimentalmente prevalece entre nuestros contemporáneos. Que tal idea prevaleciera entre los habitantes de las sociedades menos libres y consecuentemente más pobres de la Tierra no resultaría extraño (en cierto sentido las razones serían evidentes por sí mismas, aunque paradójicas); lo que sí exige explicación es que prevalezca la misma prejuiciosa idea entre la mayoría de los habitantes de la mayoría de las sociedades más libres y prosperas que el mundo ha conocido, como en efecto podemos constatar.

Y como en efecto constatamos: con la revancha como norte, las mayorías democráticas entronizan voluntariamente a quienes encarnan mejor su objetivo. La democracia como tiranía de la mayoría, y en la práctica de sus representantes, no es algo teórico ni lejano para parte alguna. Así, entre nosotros, en Latinoamérica, gobernantes autoritarios, con nítidos proyectos totalitarios por programa, son electos y reelectos por claras mayorías electorales en Venezuela, Argentina, Bolivia, Ecuador y Nicaragua, por mencionar únicamente los casos más notorios. Queremos creer que es una cuestión puramente utilitaria, que esos electores ven equivocadamente en las promesas populistas la mejor, si no la única, oportunidad de mejorar su nivel de vida. Nos empeñamos en creerlo, porque de ser así lo único que se necesitaría sería convencerlos de que ese camino, aunque no deje de presentar mejoras temporales inmediatas, termina en la pobreza, mientras que el que proponemos, aunque implique sacrificios inmediatos, conduce a la prosperidad.

Pero ¿si no fuera el objetivo de la prosperidad propia lo que agrupa a esas mayorías tras las banderas igualitaristas de los nuevos caudillos socialistas? Si más que el ansia del bien propio, ¿fuera el gozo del mal ajeno lo que impulsara mayormente a tales caudillos y a sus seguidores en primer lugar? En ese caso, acumular más pruebas de que la libertad es

condición *sine qua non* para la creciente prosperidad material y el progreso moral de los hombres, aunque pueda ser útil, no sería nunca suficiente para convencer a tales mayorías. Y si dudáramos de lo anterior, tenemos ante nuestros ojos el hecho de que las grandes ventajas de las que podemos presumir en nuestro tiempo, en todos los campos del conocimiento, así como el notable progreso del nivel de vida de las personas comunes, son producto casi exclusivo de las sociedades más libres. Por otra parte, son escasos los frutos originales de las sociedades en que la libertad no se ha impuesto y, aunque pudieran acaso presumir de ciertos logros igualitaristas aislados en campos muy específicos, es innegable que para alcanzarlos han dependido de la ciencia, la tecnología y los métodos de organización copiados de aquellas otras sociedades en las que surgieron espontáneamente, como producto de la más amplia libertad. Y aún así atestiguamos cómo, incluso con la estremecedora miseria material y moral de tales fallidos experimentos a plena vista, la negación irracional de su naturaleza criminal y la simpatía por sus líderes pasados y presentes es todavía muy numerosa entre los intelectuales y las masas de las sociedades más libres que el mundo ha conocido. De hecho, están mucho más cerca de elegir en cualquier momento a sus propios Chávez, Correas u Ortegas de lo que creemos, o quizás algunos lo han hecho ya. No sería la primera vez, después de todo.

Las razones de tales paradojas no son desconocidas y explicación amplia pero diversa de sus posibles causas encontramos desde la filosofía moral, la economía y la sociología hasta la etnografía, la historia e incluso la literatura. Son muchas, pues, las explicaciones, y algunas son mejores que otras, pero el caso es que algo ancestral e irracional parece estar en la base del problema, por lo que el modesto objetivo de este ensayo es relacionar el trabajo de dos teóricos notables para reducir la causa de las mencionadas paradojas al factor ancestral e instintivo común, que resulta ser la primaria y mejor justificada explicación de esas paradojas. Aunque este no será un ensayo académico con las formalidades del caso, sino un intento de despertar amistosamente la reflexión introspectiva del lector, lo cierto es que relacionaremos en algún grado las investigaciones de Friedrich von Hayek sobre el evolutivo orden espontáneo de la sociedad a gran escala y la inviabilidad económica del socialismo en sentido amplio, con las investigaciones de Helmunt Schoeck sobre la naturaleza de la envidia y la influencia de su manejo en la evolución del orden social, desde los grupos primitivos hasta las altas culturas.¹ Por supuesto que nuestro análisis no es exhaustivo, ni de lejos; sería imposible dentro de los límites de un ensayo como este.

¹ Partiendo del tipo de relación entre su obra *La fatal arrogancia* y la de Schoeck, *La envidia: Una teoría de la sociedad*, que el propio Hayek menciona en la primera. (Ver: Friedrich A Hayek. Obras completas, vol. I, *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo*, segunda edición. Unión Editorial, 1997, pág. 230).

El motivo de envidia

Hay que advertir, antes de empezar, que la envidia identificada como tal es un sentimiento del que tendemos a avergonzarnos tan profunda e intensamente que su negación resulta de lo más común. Agreguemos a eso que la más eficiente forma de negación de la envidia no ha sido ocultarla sino disfrazarla de “justa” indignación, pues con ello logra el envidioso negar la verdadera naturaleza vergonzosa de su sentimiento ante sí mismo, al tiempo que justifica ante los demás las acciones que aquel le inspira. Coincido con el profesor Julio César De León Barbero en que “los enemigos de la libertad están por doquier y constituyen verdaderos obstáculos ideológicos. [...] No son individuos, personas o agrupaciones. Los enemigos de la libertad son prejuicios”,² así como en que esos prejuicios se relacionan con una mal disimulada nostalgia artificiosa por “regresar a experiencias sociológicas por las que el género humano atravesó hace miles de años”.³ Además, estimo, tras estudiar el trabajo del sociólogo Helmut Schoeck sobre la envidia, que el motivo de envidia es, generalmente, el origen declarado u oculto de aquellos prejuicios.

Y no se me escapa que, contra el argumento del motivo de envidia, se puede señalar que este caería en el terreno de la falacia *ad hominem*, y en cierto sentido así sería si nos limitáramos a señalar el vicio de la envidia en los enemigos de la libertad, incluso siendo cierto el señalamiento. Pero no se puede considerar falaz en modo alguno si podemos comprobar tanto que la envidia es universal, y tiene o tuvo utilidad evolutiva en específicas circunstancias, como que la tenencia o carencia de bienes materiales propios de cierta cuantía en nada disminuye o incrementa la posibilidad de envidiar; y, más importante incluso, que al darle entrada a su legitimación en su arsenal ideológico, quienes lo hacen cometen errores de hecho sobre la naturaleza de aquella utilidad evolutiva restringida, así como sobre los efectos de esa legitimación en los propios envidiosos y en la viabilidad del orden social mismo.

La envidia sería entonces la auténtica némesis oculta tras los prejuicios e ideologías que amenazan la libertad, la razón inconfesada por la que tantos se niegan a admitir las ventajas de las sociedades en que prevalece el mayor grado de libertad y la abyección de aquellas en que el poder logra eclipsarla, en nombre de otros muy sentidos y deseados objetivos, que, por lo demás, tampoco han alcanzado realmente.

² Julio César De León Barbero. “La fragilidad de la libertad y la búsqueda de la comunidad”. *Elentaria*, marzo-junio, 2005, año 2, núm 1.

³ *Ibidem*.

Los hombres que se muestran ansiosos de entregar su libertad a cambio de una anhelada seguridad, pese a tener fundadas razones para sospechar que en realidad tampoco alcanzarán aquella, no actúan generalmente bajo el influjo de la superstición o la ignorancia. Lo hacen bajo el imperioso dominio de la inconfesable envidia y los amargos resentimientos, a los que se han entregado por la fuerza de una negación tan firme que les permite engañarse a sí mismos sobre sus verdaderos motivos.

Y no es novedoso en absoluto lo que planteamos: muchos han tomado nota de la envidia como pasión oculta tras la adherencia a políticas igualitarias. Un filósofo socialista tan importante como el tercer Conde de Russell entendía que:

La envidia es la base de la democracia. Heráclito dice que se debiera haber ahorcado a todos los ciudadanos de Éfeso por haber dicho: “No puede haber entre nosotros ninguno que sea el primero.” El sentimiento democrático de los Estados griegos, casi en su totalidad, debió de haber sido inspirado por esta pasión. Y lo mismo puede decirse de la democracia moderna. Es cierto que hay una teoría idealista según la cual la democracia es la mejor forma de gobierno, y yo, por mi parte, creo que la teoría es cierta. Pero no hay ninguna rama de política práctica en donde las teorías tengan fuerza suficiente para efectuar grandes cambios; cuando esto ocurre, las teorías que lo justifican son siempre el disfraz de la pasión. Y la pasión que ha reforzado las teorías democráticas es indiscutiblemente la pasión de la envidia.⁴

Que además de las teorías democráticas –las cuales pueden o no ser compatibles con las liberales dependiendo de los límites que admitan al poder de la mayoría– es la envidia la pasión que inspira a los adherentes a las más diversas teorías antiliberales, ya lo indicaba claramente Ludwig von Mises cuando afirmaba que “la gente no apoya el socialismo porque sepa que ha de mejorar su condición, ni rechaza el capitalismo porque sepa que les perjudica. Se convierten al socialismo porque quieren creer que con él progresarán y odian al capitalismo porque quieren creer que les daña; en verdad, la envidia y la ignorancia ciegan a los más”⁵.

Pero lo cierto es que, ante los muchos esfuerzos liberales por iluminar esa ignorancia, aquellos otros que intentan combatir esa envidia resultan relativamente escasos. Es natural: los liberales aún somos, en algún sentido, hijos del iluminismo. Por más que nos aclare Hayek que hay dos racionalismos, uno verdadero y otro falso, explicándonos en la tradición

⁴ Bertrand Russell. *La conquista de la felicidad*, treceava edición. Espasa-Calpe, 1985, pág. 53.

⁵ Ludwig Mises. *Sobre liberalismo y capitalismo*. Unión Editorial, 1995, pág. 226.

de Hume los límites de la razón, un cierto espíritu “de las luces” está entre nuestros propios prejuicios empeñado en creer, contra toda evidencia, que la razón, con sus limitados poderes, tiene que ser más que suficiente para superar arraigados prejuicios anclados en hondos sentimientos. Y por desgracia no lo es. Parafraseando un poco a Mises pudiéramos decir que los liberales preferimos no iluminar la ignorancia de las personas acerca de la libertad no porque creamos que las personas superarán sus prejuicios antiliberales con tal conocimiento, sino porque queremos creer, contra toda evidencia, que ese será el resultado normal de adquirir tal conocimiento por el común de las personas, cuando en realidad sabemos que es un resultado extraordinario, aunque esté efectivamente al alcance de la razón de cualquier persona ordinaria. Es descorazonador para un liberal admitir que la luz de la razón poco puede contra la terca oscuridad de los prejuicios, especialmente cuando aquellos están basados en un sentimiento primitivo tan insidioso como la envidia.

Por otro lado, pese a lo que se empeñan en afirmar nuestros oponentes, los liberales somos tan humanos como cualesquiera otros, con las potenciales virtudes y vicios comunes a toda la humanidad. Y en consecuencia es obvio que el problema del manejo de la envidia también forme parte de nuestra vida diaria y de nuestros dilemas morales íntimos. No hay ser humano alguno libre de envidia: es un sentimiento universal. Quien afirma no haberla sentido, y cree sinceramente en la veracidad de lo que dice, simplemente se engaña a sí mismo con mucho menos efectividad que a los demás. Para tratar con un mínimo de objetividad la envidia, es necesario enfrentarla, cara a cara, entre nuestros propios sentimientos, y eso es desagradable; la negación es mucho más cómoda en lo que a envidia se refiere.

Pero, antes de seguir tratando el tema de la envidia y las razones por las cuales se transforma en la fuente de ideologías contrarias a la libertad, tenemos que exponer y explicar el significado de la libertad de la que hablamos. La libertad ciertamente es una e indivisible, pero los significados que diferentes personas dan al término resultan tan dispares y diversos que un deslinde de significados se impone para no terminar en el infructuoso exilio tras las fronteras de la confusión.

La libertad “sin apellido”

En psicología es apropiado hablar de libertad en el sentido de la decisión que no está influida por condiciones psíquicas o emocionales que limitan el juicio. Sean emociones violentas, sentimientos intensos, enfermedades mentales y/o neuronales, o efectos de

influencias externas como drogas o daños físicos severos, es indudable que el hombre que no está en capacidad de juzgar normalmente no puede ser considerado libre en el mismo sentido que el que sí lo está. La libertad que se define ahí es precisamente la libertad interior, que, en buena parte, escapa a la capacidad de unos hombres para limitar la libertad de otros. Aunque llegado el momento deberemos considerarla, no es esa libertad interior a la que nos referimos aquí en principio, al menos no en la medida en que sus limitaciones no sean producto intencionado del poder, con el objetivo último de eliminar la acción libre y legítima del individuo en cuestión en la sociedad. No fue raro en los regímenes totalitarios hoy caídos el considerar la expresión de la disidencia como una enfermedad mental que debía ser sometida a tratamiento psicológico y “curada”. Ni es raro que se practique aún en los que se mantienen en pie, e incluso en otros menos absolutos, de forma más solapada y en menor grado.

Tampoco nos referimos a la libertad política, no al menos en los dos sentidos en que se le suele entender en nuestros días. Ni la libertad de una nación ante otras nos dice gran cosa sobre la libertad de sus ciudadanos, pues no es raro que las banderas de la primera se alcancen al costo de la desaparición de la segunda. De hecho, ni siquiera la denominaríamos libertad sino soberanía del Estado y/o la nación. Ni nos ocupa primariamente la libertad política en el sentido de participación en el gobierno; la libertad de votar, e incluso de postularse, es de suyo importante, pero ni su vigencia garantiza la libertad en el sentido que tratamos, ni su ausencia la excluye. Así, el caso es que la acción humana libre en el marco de la sociedad es lo que entendemos por libertad “sin apellido”, pero con decir tal cosa aún no hemos definido realmente lo que entendemos por libertad sino solo señalado el ámbito de la misma: la sociedad del hombre.

Podemos excluir sin problema las ideas de libertad como amplia gama de posibilidades de acción, y la de la libertad como poder, por estar condicionadas a la disponibilidad relativa de medios. Y en un sentido más amplio desechar como absurda la idea de la libertad ante la realidad misma. El hombre, en efecto, es libre de actuar contra la razón y la realidad, pero en modo alguno es libre de las consecuencias de tal proceder.

Todas las definiciones de libertad, acertadas en sus contextos propios o absolutamente erróneas, nos interesan en algún grado; y muy especialmente nos interesa la de libertad interior. Pero libertad sin apellido, en el contexto de este ensayo, significa lo que Friedrich von Hayek definió como “aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al

mínimo.”⁶ Así que adoptamos una definición negativa: por libertad sin apellidos entendemos “la ausencia de coacción arbitraria”, lo que, como toda definición negativa, requiere justificación. Después de todo, una definición negativa nos dice lo que algo no es, no lo que algo es. Pero tal crítica de las definiciones negativas carece de sentido cuando lo que definimos es, en efecto, la ausencia de algo; no cabría definir la oscuridad sino como ausencia de luz, como no cabría definir la paz sino como la ausencia de conflictos violentos, ni la justicia de otra forma que como la ausencia de violaciones a los derechos inherentes a las personas, es decir, como ausencia de injusticia; y tampoco sería posible definir la libertad humana, en el específico contexto de la vida social, más que como la ausencia de coacción arbitraria de unos hombres sobre otros. Todas las otras acepciones posibles de libertad antes mencionadas, con la obvia excepción de una absurda libertad ante la realidad misma, pueden tener plena vigencia en ausencia de libertad. Así:

-El hombre puede tener libertad interior aun estando sometido a la coacción arbitraria, en la medida en que esta última suele conformarse con restringir o forzar su conducta, sin importar lo que en la intimidad de su conciencia piense sin llegar a comunicarlo. Pero, aun cuando esto último le importara, está a su alcance intentarlo, mas no lo está la seguridad de someter la intimidad de la conciencia de otro por medio de coacción alguna.

-Puede ser el individuo libre de votar, y hasta de postularse como candidato, y aun así encontrarse sometido a la arbitraria coacción de otros hombres. Es obvio que la coacción arbitraria de una mayoría sobre una minoría no exige que se excluya a la segunda de esa libertad política, sino que no se limite el poder arbitrario del gobierno mayoritario.

-Que la libertad de pueblos, naciones y/o Estados se pague con la libertad perdida de las personas que los componen no es algo que requiera de mucha explicación. Todos los Estados totalitarios del mundo son completamente libres de serlo, y es por ello que sus súbditos no lo son en absoluto.

-En cuanto a la libertad como abundancia de posibilidades materiales para ejercerla (que, además de un razonamiento circular, es una variante de la idea de la libertad como sinónimo de poder), y que se pretende presentar como la libertad exclusiva de los muy ricos, cuando en realidad sería exclusivamente la de los gobernantes totalitarios, no es difícil entender que quien disfruta de abundantes medios para perseguir sus fines puede estar sometido a la arbitraria coacción de otros en cuanto a los fines que ha de perseguir o no, en

⁶ Friedrich A. Hayek. *Los fundamentos de la libertad*, sexta edición. Unión Editorial, 1998, pág. 31.

tanto que otro con muy limitados medios puede ser enteramente libre de elegir sus fines sin coacción arbitraria alguna.

-Finalmente, la idea de la libertad como posibilidad de elegir entre múltiples opciones es igualmente independiente de la libertad como la definimos. Puede el hombre sometido a la coacción arbitraria de otros tener muchas, pocas o una sola alternativa para cumplir con las demandas de tal coacción, y no será por ello ni más ni menos libre. En tanto que quien no esté sometido a la coacción de otros será libre incluso de no elegir la única de que dispusiera.

Podemos observar entonces lo que Lord Acton afirmó:

Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber frente a la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión. [...] En la antigüedad el Estado se arrogaba competencias que no le pertenecían, entrometiéndose en el campo de la libertad personal. En la Edad Media, por el contrario, tenía demasiada poca autoridad y debía tolerar que otros se entrometiesen. Los Estados modernos caen habitualmente en ambos excesos. El mejor criterio para juzgar si un país es realmente libre es el grado de seguridad de que gozan las minorías.⁷

Al identificar así a las fuerzas de las que a lo largo del tiempo ha provenido la arbitrariedad de la coacción, Lord Acton implícitamente nos presenta esta como el exceso que sobrepasa el límite de la coacción legítima. No es difícil identificar teóricamente tales límites: es evidente que lo legítimo se limita a coaccionar exclusivamente la acción que coacciona la libertad de otros; orientar el poder limitado por tal definición, sin embargo, puede resultar tan difícil como sencilla es la misma. Y una de las razones de ello, no la única, pero sí la que debemos destacar en este contexto, es que el hombre puede llegar a creer, con frecuencia desalentadora, que, en “justicia”, es su deber moral, además de su legítimo derecho, el coaccionar por la fuerza a otros porque, sin daño alguno a terceros, simplemente se han destacado más.

Karl Marx, en *Trabajo asalariado y capital* (1849), racionaliza la envidia (sin mencionarla) como un malestar ante la desigualdad, independiente de mejoras en el nivel de vida de los más pobres, asumiendo que aquellos se comparan siempre, única y exclusivamente, con los que tienen o ganan más que ellos y nunca con ellos mismos en un

⁷ John Emerich Edward Dalberg-Acton. *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, 1999, págs. 59-60.

pasado en que estuvieron en peor condición, siendo la desazón el resultado de cualquier mejora propia si aquella ocurre al tiempo en que otros mejoran relativamente más:

Sea grande o pequeña una casa, mientras las que la rodean son también pequeñas cumple todas las exigencias sociales de una vivienda, pero, si junto a una casa pequeña surge un palacio, la que hasta entonces era casa se encoge hasta quedar convertida en una choza. La casa pequeña indica ahora que su morador no tiene exigencias, o las tiene muy reducidas; y, por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura, si el palacio vecino sigue creciendo en la misma o incluso en mayor proporción, el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes.⁸

El caso es que hasta ahí Marx simplemente está asumiendo que la envidia existe y que las diferencias relativas de riqueza la excitan, incluso cuando los envidiosos estén mejorando su condición material. Pero, para justificarlo, enmarca el fenómeno en su teoría de la explotación, elevándolo a categoría de su economía política:

Un aumento sensible del salario presupone un crecimiento veloz del capital productivo. A su vez, este veloz crecimiento del capital productivo provoca un desarrollo no menos veloz de riquezas, de lujo, de necesidades y goces sociales. Por tanto, aunque los goces del obrero hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general.⁹

El problema ahí no es tanto que la justificación de la envidia pasa a depender de una teoría de la explotación completamente construida sobre una errónea y ampliamente superada teoría del valor objetivo, pues creer en la teoría de la plusvalía contra toda evidencia es tan posible como creer en la hechicería contra toda evidencia; el problema es que limita la justificación de la envidia a las diferencias materiales. Para una legitimación universal de la envidia, no limitada a las diferencias materiales y completamente independiente de

⁸ Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital* [1849], edición en español de Marxists Internet Archive, 2000. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>.

⁹ *Ibidem*.

cualesquiera condiciones aparente o realmente injustas en el origen o desarrollo de las diferencias, debemos esperar hasta la segunda mitad del siglo XX.

Las nuevas supersticiones envidiosas

Es en tal sentido la envidia una superstición del envidioso que se empeña en creer que cuando otro se destaca algo le ha quitado a él, algo muy fácil de sostener en sociedades en las que prevalece la creencia en la hechicería –por ser aquel el medio mágico señalado que no requiere de explicación ni evidencia– mientras que, en aquellas sociedades en que se ha superado mayormente tal superstición, la legitimación de la envidia requiere de construcciones ideológicas que justifiquen al envidioso, acusando falsamente a todo envidiado de ser más, injustificadamente y a costa de quienes le envidian. Que la creencia en ciertas ideologías sirva al envidioso en la sociedad moderna al mismo propósito que la creencia en la hechicería le sirve en otras más primitivas, es un primer indicio de la naturaleza supersticiosa y antisocial de tales ideologías. Y el que posiblemente sea el más elaborado ejemplo de esa línea de pensamiento, el filósofo estadounidense John Rawls, *University Professor* por la Universidad de Harvard, propone un Estado de cuatro ramas a cargo de cuatro funciones:

Una rama de asignación de recursos, para mantener el sistema de precios razonablemente competitivo y prevenir la formación de algún poder de mercado, entendiendo por poder de mercado la capacidad¹⁰ de crear barreras a la entrada de competidores. Otra de estabilización, para proveer pleno empleo, en el sentido de que quienes quieran empleos pueden encontrarlos, de libre escogencia; y a tal efecto el Estado tendrá que proveer la demanda efectiva. La otra rama estaría a cargo del mínimo social, garantizando subsidios y servicios sociales para los poco aventajados. Y, finalmente, una

¹⁰ Concepto muy problemático pues, por un lado, depende completamente de una arbitraria definición de “mercado” (en la medida en que la propiedad plural como tal es una barrera al uso por parte de terceros de los bienes privados, y en tal sentido es posible definir cualquier “barrera de entrada” a voluntad, puesto que se puede definir fácilmente el mercado en que entra cualquier propiedad exclusivamente como aquella parte del mismo restringido totalmente a, u ocupado mayormente por, la misma) y, por el otro, hay que considerar que, fuera de la construcción puramente imaginaria de una economía de giro uniforme, tales barreras aparecen y desaparecen de acuerdo con las variaciones en la eficiencia competitiva del lado de la oferta y las variaciones de preferencias del de la demanda; por lo que en una economía de mercado el problema subyacente resulta ser lo que Rawls denomina *poder de mercado*, o es producto de una mayor eficiencia del oferente en satisfacer más perfectamente y a menor costo alguna específica demanda en el mercado, o es producto de una barrera legal que impide el ingreso de determinados competidores en aquello que la ley define como mercado exclusivo de determinados agentes, lo que puede ser tanto resultado de la existencia misma de la propiedad plural y su protección por la ley en sentido material, como de privilegios de explotación restringida arbitrados por la legislación positivista.

rama a cargo de la distribución, aplicando impuestos para realizar ajustes a los derechos de propiedad.¹¹

¿Y todo ello para qué? Porque, después de todo, se nos habla de evitar que se formen poderes en el mercado, sin importar que la fuente temporal de tales poderes pudiera ser la máxima eficiencia en identificar y satisfacer los deseos de los consumidores. Más bien se nos habla de favorecer una menor eficiencia, o de dejar los deseos de muchos consumidores insatisfechos –y peor, satisfechos los del resto–, con tal de evitar el poder de mercado. También nos habla de proveer demanda efectiva, muy keynesianamente, pero no por las razones de Keynes sino para garantizar la libre escogencia de empleos. Esto no es sino subsidiar, con cargo a los impuestos que pagan todos, los empleos que algunos prefieren, pero que nadie está dispuesto a mantener demandando lo que producen a un precio que pague lo que aspiran obtener los ocupados en esos empleos. Se nos habla también de sustituir la caridad y la solidaridad mutua por la confiscación y redistribución gubernamental, y finalmente de castigar lo que de todas formas subsista de riqueza con la redistribución a través de impuestos. El resultado de ello es una sociedad más pobre material y moralmente. Pero también se llama a derribar de su altar a la justicia y en su lugar entronizar la envidia. Ni más ni menos.

Y para quien lo dude, el propio Rawls lo dejó muy claro:

El Principio de Diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte solo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen a favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al Principio de Diferencia si queremos continuar el sistema social de

¹¹ John Rawls. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1999, pág. 245.

manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias.¹²

Es la envidia, legitimada como un absoluto social por Rawls, lo que lleva a la filósofa y novelista Ayn Rand a aclarar que:

Ciertas maldades están protegidas por su propia enormidad: hay gente que, leyendo esa cita de Rawls, no podría creer que realmente quiere decir lo que dice. Pero lo hace. No es contra las instituciones sociales contra las que Rawls (y Mr. Cohen) se rebela, sino contra la existencia del talento humano. No contra los favores gubernamentales, sino contra la existencia del talento humano. No contra los privilegios políticos, sino contra la realidad. No contra los favores gubernamentales, sino contra la naturaleza humana (contra aquellos que “han sido favorecidos por la naturaleza”, como si un término como favor pudiera ser aplicado aquí). No contra la injusticia social, sino contra el hecho de que algunos hombres nacen con mejores cerebros y hacen mejor uso de ellos que otros. La nueva “teoría de la justicia” exige que los hombres contrarresten la “injusticia” de la naturaleza mediante la institucionalización de la más obscenamente impensable injusticia: privar a aquellos “favorecidos por la naturaleza” (esto es, el derecho a la vida) y conceder a los incompetentes, los estúpidos, los vagos, el derecho al disfrute de bienes que no podrían producir, no podrían imaginar y ni siquiera sabrían que hacer con ellos.¹³

Hay que tomar nota de que una línea de izquierda crítica a la socialdemocracia de Rawls postula que, si la justicia rawlsiana fuera fiel a sí misma, no podría permitir incentivos especiales de ningún tipo a los talentosos, y Rawls insiste en permitirlos con la condición de que mejoren a los no talentosos, lo que para algunos marxistas implica una “explotación extorsiva”. Hay que tomar nota también de que Jacques Bidet¹⁴ incluso identifica en Rawls un retroceso ante el imperativo categórico de Kant, ya que formula su “imperativo” de justicia como un optativo. Ya a principios del siglo pasado Tugan-Baranowsky¹⁵ había postulado la idea de que las invenciones técnicas o científicas de cualquier naturaleza, así

¹² John Rawls. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 104.

¹³ Ayn Rand. *The Ayn Rand Letter*, vol. II, núm. 10, 1973.

¹⁴ Jacques Bidet. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Edicions Bellaterra, 2000, pág. 133.

¹⁵ Mijail Ivánovich Tugan-Baranowsky. *Los fundamentos teóricos del marxismo*. Hijos de Reus Editores, 1915, págs. 224-225.

como el producto del trabajo intelectual en general, sería “peculio de todos” y no de sus creadores, pero a diferencia de Rawls no tenía realmente una justificación, por torcida que fuera, para su afirmación. Las críticas marxistas a Rawls lo acusan de no ser suficientemente rawlsiano, pues relativiza el principio de diferencia, el cual, de ser coherentemente seguido, exigiría la revolución y el socialismo como lo entienden los marxistas. Y en eso tienen razón: la idea de una economía de mercado funcionado bajo la extorsión de la envidia ideológicamente legitimada y devenida en legislación no se detendría jamás donde pide Rawls, sino que seguiría su propio camino de servidumbre hasta el socialismo totalitario, o renegaría de sí misma y retrocedería sobre sus pasos, cuando aún fuera tiempo, ante la evidencia de sus efectos.

¿Cuál es el problema?

A estas alturas podemos empezar a tratar el problema que nos ocupa. Se trata de una particular relación entre la libertad interior y esa libertad en el orden social que dejamos “sin apellido”, y resulta ser lo que posiblemente llevo a Benjamin Franklin a considerar que “solo un pueblo virtuoso es capaz de vivir en libertad. A medida que las naciones se hacen corruptas y viciosas, aumenta su necesidad de amos”.

¿Por qué la libertad interior, en el sentido antes citado, desaparecería bajo el influjo de las pasiones? Porque el hombre que actúa bajo la influencia de un poderoso sentimiento, tan poderoso que le denominamos pasión, no es libre, en el mismo sentido interior en que no lo es quien está mentalmente enfermo o bajo el efecto de ciertas drogas. No es libre interiormente porque su juicio está bajo el influjo de una pasión que lo nubla y le impulsa a actuar de forma completamente diferente a como es razonable suponer que actuaría sin esa influencia. Al hablar de ausencia de libertad interior estamos, hasta cierto punto, equiparando esa pasión que la causa, en el caso que nos ocupa, con la enfermedad que puede también causarla. La diferencia, obviamente, es que se trata de una enfermedad moral, no psicológica o neuronal. Es pues un vicio y, como vicio, algo que se sobrepone a la voluntad, la domina y la sustituye. No hay que dudar que la voluntad pueda dominar la pasión, el sentimiento y aun el instinto, y en tal sentido pueda controlar al vicio. Pero cuando lo contrario ocurre, ya el vicio no es voluntario, sino que es la ausencia de voluntad para contrarlar una pulsión que sabemos negativa. Así, la envidia es un vicio adictivo.

Quien ha caído en el vicio de envidiar estará dispuesto a soportar en sí mismo el coste de disfrutar el mal ajeno, siempre que sea el mal de aquel o aquellos que envidia.

Carlo M. Cipolla¹⁶ lo definió como estúpido y “bromeó” brillantemente con modelos económicos de tal estupidez, pero también entendió que aunque podemos reírnos de la estupidez, propia y ajena, cuando tales idiotas prevalecen la sociedad como tal está en problemas.

El problema es, pues, que quienes han sucumbido a la pasión viciosa de envidiar han perdido su libertad interior y, en ausencia de su mejor juicio, se ven impulsados a actuar apasionadamente contra la libertad de los demás, e incluso de ellos mismos, en el orden social. ¿Qué puede satisfacer a la envidia sino el poder para destruir el bien envidiado? ¿Y qué más que la coacción arbitraria de unos hombres sobre otros permitiría tal poder? Aunque no le fuera completamente indiferente, el envidioso no necesita tener él mismo el poder; basta con que la arbitrariedad a la que se empeña en denominar “justicia” caiga sobre aquellos a los que envidia. Ni más ni menos. ¿Puede ser libre una sociedad que legitime y aún reclame de sus miembros la envidia? Pues si esa es la voluntad de la mayoría, pudiera tener soberanía, libertad política y amplia gama de posibilidades para dar curso a la arbitrariedad anhelada, pero no sería una sociedad de hombres libres, en el sentido en que nadie estaría realmente libre de la coacción arbitraria de otros. El problema es, pues, que si la mayoría pierde su libertad interior en las garras de la envidia, la libertad de todos se verá crecientemente restringida en cualquier sociedad sometida a los efectos de tal vicio sobre la legislación y las políticas públicas.

La envidia y la evolución de la moral

¿Sirve de algo la envidia? Por más destructivo que sea el citado sentimiento, algún resultado evolutivamente útil produjo para no desaparecer; de ser exclusivamente negativas sus consecuencias, la selección evolutiva hubiera terminado por descartarlo. Y es aquí donde la teoría del orden espontáneo de Hayek nos ilumina el camino.

La clave de la envidia como fuente de gran parte de las amenazas a la libertad estriba en la coexistencia solapada de dos códigos morales dentro de toda sociedad humana a gran escala, dos códigos que lógicamente se nos presentan como mutuamente excluyentes pero que, sin embargo, tienen que ser reconciliados constantemente en función de la inevitable interdependencia de los diferentes tipos de organización social en los que evolucionaron. El caso es que:

¹⁶ Carlo M. Cipolla. *Allegro ma non troppo*. Crítica, 2010.

Nuestros instintos morales, nuestros sentimientos espontáneos, han evolucionado durante probablemente cerca de un millón de años que la raza humana dedicó a la caza menor y a la recolección en grupo. La gente no solo se conocía cara a cara, sino que también actuaba en conjunto tras objetivos claros y comunes. Fue durante este largo periodo, que precedió al desarrollo de lo que llamamos civilización, que el hombre adquirió sus respuestas genéticas.¹⁷

Pero sería un error considerar que ese orden colectivista tribal fue sustituido por la emergente civilización. El orden tribal no fue *sustituido* por el orden extenso de las civilizaciones emergentes; fue superado, sí, pero en el sentido en que fue abarcado en aquel; y ya más difícil de reconocer subsiste y evoluciona en adelante dentro de aquel, en los pequeños grupos que aún se orientan por el viejo orden tribal, con su atávica moral instintiva, dentro de la civilización porque:

La evolución de una tradición moral, que nos permitió construir un orden amplio de colaboración internacional, exigió la represión gradual de estos dos instintos básicos de altruismo y solidaridad, especialmente el de la búsqueda de objetivos en común con nuestros semejantes; y fue posible por el desarrollo de una nueva moral que el hombre primitivo rechazaría.

Sin embargo, esto fue mucho mejor comprendido por los grandes filósofos morales del siglo XVIII. Uno de ellos, a quien admiro en forma especial, Adam Ferguson, dijo: “el salvaje que no conoció la propiedad tuvo que vivir en un grupo pequeño”. De hecho, esencialmente, fue la evolución de la propiedad, de los contratos, de la libertad de sentimiento con respecto a lo que pertenece a cada uno, lo que se transformó en la base de lo que yo llamo civilización.¹⁸

Ahora, como el mismo Hayek identifica al socialismo en sentido amplio con ese atávico anhelo por imponer la moral de los originarios y minúsculos grupos en que vivió y evolucionó nuestra especie por cientos de miles de años en la Gran Sociedad civilizada que surge con –y depende de– una moral impersonal, identificándolo consecuentemente como un error de hecho sobre la naturaleza del orden social civilizado mismo, nos queda por determinar si la envidia está entre esos sentimientos instintivos que permiten la cohesión de

¹⁷ Friedrich Hayek. “Los fundamentos éticos de una sociedad libre”, exposición en el ciclo de conferencias “Fundamentos de un Sistema Social Libre”, organizado por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, abril de 1981.

¹⁸ *Ibidem*.

los grupos primarios y atentan contra la existencia misma de la sociedad civilizada, y si es por ello que la apelación de los socialistas, en sentido amplio, a la envidia difiere significativamente del uso político oportunista circunstancial que otros pudieran hacer de tal primario sentimiento.

Los socialistas creen que hay dos tipos de fenómenos que podemos denominar *orden*: aquellos que corresponden a la evolución espontánea de las especies por selección evolutiva y aquellos que corresponden a la voluntad ordenadora de sujetos humanos en la sociedad. Y ciertamente existen esos dos órdenes (ya Aristóteles los había clasificado así, aunque sin considerar evolutivo ni el orden de los fenómenos naturales ni el de los sociales) pero lo que nos importa aquí es que tal desafortunada clasificación, luego adoptada férreamente en la filosofía racionalista cartesiana del siglo XVII en adelante, oscureció a pensadores como Rousseau y Voltaire, impidiéndoles la identificación de una tercera clase de fenómenos, ni completamente naturales¹⁹ ni íntegramente convencionales o artificiales; aquellos que surgen como resultado involuntario e imprevisto de la acción de los hombres en ausencia de cualquier convención previa orientada a originarlos, e incluso sin la menor noción anticipada de lo que podrán ser cuando efectivamente emerjan. Otra línea de la filosofía racionalista en la que se destacan pensadores escoceses, como David Hume y Adam Ferguson, reaccionó ante los errores del racionalismo cartesiano mediante una interpretación de la civilización como el reino de esos terceros fenómenos del orden espontáneo evolutivo en la sociedad humana, con lo que identificaron el orden evolutivo espontáneo ajeno a la categoría de causa²⁰ primero en la sociedad humana que en la biología. Por ejemplo, Ferguson, en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), afirmó que “Cada paso y cada movimiento de la multitud, aun en épocas supuestamente ilustradas, fueron dados con igual desconocimiento de los hechos futuros; y las naciones se establecen sobre instituciones que son ciertamente el resultado de las acciones humanas, pero no de la ejecución de un designio humano”, aunque con el tiempo aquello sería mayormente olvidado y los posteriores descubrimientos sobre la evolución biológica de las especies se tergiversarían para justificar teleologías pseudo-evolucionistas del orden social, que bien

¹⁹ Naturales en el sentido de estrictamente biológicos, pues, espontáneos, son en efecto, y sin duda alguna, fenómenos naturales.

²⁰ Entendiendo que algunos de los pensadores de la Ilustración escocesa fueron creyentes, otros agnósticos o incluso, como Hume, posiblemente ateos, no sería razonable considerar la idea de Dios como causa última un consenso en tal escuela, pero tampoco se puede olvidar que atribuir la causa última de los órdenes espontáneos a un ser omnipotente y omnipresente que, por definición, estaría más allá del tiempo, implica referirse a una categoría de causa que no es en modo alguno equiparable (o en cierto sentido ni siquiera comparable) al designio humano o a causas naturales claramente comprensibles por la razón.

pueden servir hoy de munición falaz contra quien estudie y describa tales fenómenos sociales como realmente son.

Eduardo Zimmermann²¹ resume los postulados de tal orden así: primero, por la complejidad inherente al orden de la sociedad, los resultados esperados de las acciones humanas pueden ser muy diferentes de lo planeado; segundo; persiguiendo fines egoístas o altruistas, exclusivamente dentro de las reglas de conducta adecuadas, los individuos producen, a su vez, resultados útiles o beneficiosos para otros; y finalmente, el orden de la sociedad, esas reglas de conducta adecuadas y lo que en general llamamos cultura, es el resultado de conductas individuales que no tienen ese objetivo, pero que son orientadas a tales indirectos resultados por instituciones, prácticas y reglas, que a su vez tampoco son normalmente invenciones deliberadas sino productos del proceso de evolución, durante el cual dichos sistemas de normas guiaron exitosamente a los grupos o comunidades que los adoptaron. Cualquiera que coincida con tales tesis citará el lenguaje, el derecho, el dinero, el sistema de mercado y la moral misma como evidentes ejemplos de instituciones resultantes imprevistas de las sucesivas interacciones humanas, particularmente favorables para la vida en sociedad.

Puede citarse aquí la asombrosa crítica de Antonio Argandoña, quien llega a acusar a Hayek de “haber caído en este determinismo ciego: el hombre entra en ‘un orden de eficacia superior’ que lo recoge y lo lleva hacia la perfección, sin aportación personal, sin libertad”.²² Ya que, según el citado, si las instituciones claves del orden social “no proceden de la razón, sino de hábitos de respuesta, como Hayek afirma, la razón no es, pues, sino otro hábito de respuesta (y uno no puede menos que empezar a preguntarse dónde está la libertad del hombre, si lo que hay en él de racional es solo eso, un hábito de respuesta)”.²³ Lo que equivale a decir que la libertad sería, nada más y nada menos, que el poder de crear racionalmente las instituciones sociales a voluntad. Finalmente Argandoña revela su propio prejuicio en lo siguiente: “¿Puede hablar Hayek de dignidad de la persona humana? No, porque ha negado cualquiera de los componentes posibles de esa dignidad, como la espiritualidad y la trascendencia.”²⁴ Esto nos deja claro que la amplia, constante y fundamentada defensa de Hayek de la dignidad del ser humano, partiendo de la auto-

²¹ Eduardo A. Zimmermann. “Hayek: La evolución cultural y sus críticos”. *Libertas*, vol. IV, núm. 6, mayo, 1987.

²² Antonio Argandoña Rámiz. “Orden espontáneo y ética: La moral en *La fatal arrogancia*, de F. A. Hayek”. *Cuadernos del Pensamiento Liberal* núm. 12, págs. 33-47, abril, 1991.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

propiedad y sin recurso a la teología, es lo que molesta al crítico, para quien no compartir sus creencias religiosas equivale a negar la dignidad y libertad humanas.

La primera razón para traer a colación el ensayo citado es que resulta un caso ilustrativo de algo que no se había indicado antes: la identificación de la libertad con alguna doctrina teológica ha sido frecuente, y aún tiene defensores que no terminan de aceptar que la espiritualidad trascendente muy rara vez ha servido de protección a la libertad, y que tales especulaciones político-teológicas muy frecuentemente sirvieron, y sirven, de justificación a la brutal coacción arbitraria de los creyentes sobre los infieles, con todo el poder del Estado, tanto bajo regímenes dictatoriales como democráticos. Muy espirituales y trascendentes, además de democráticas y mayoritarias, son sin duda las ideas que sostienen al régimen de la República Islámica en Irán, tanto como inhumano y brutal es lo que hace con quienes no las comparten. La segunda razón es que, aunque el citado señala su propio error al decir del supuesto error de Hayek que “Basta observar el comportamiento –solidario y altruista– de los padres en la educación de sus hijos, para comprender que en modo alguno merman sus posibilidades de desarrollo ni arruinan a la familia”,²⁵ Hayek había dejado perfectamente claro que:

Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) –como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias– pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina.²⁶

Cuando Argandoña identifica los conceptos de Hayek de *solidaridad* y *altruismo* como peculiares, para después calificarlos como una conceptualización falaz (“Hayek se construye un concepto fantasma de solidaridad y altruismo, para poder arremeter contra él”²⁷), lo que deja de lado es que, en la base de tales actitudes, solidaridad y altruismo, están en efecto instintos que evolucionaron en un determinado entorno tribal, por lo que en efecto son parte importante de la moral evolutiva de dicho entorno, pero la evolución de dicho

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Friedrich A. Hayek. *Obras completas*, vol. I, *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo*. Unión Editorial, 1997, pág. 206.

²⁷ *Ibíd.*

entorno en algo tan nuevo y diferente como la sociedad a gran escala, mediante la emergencia evolutiva de otro código moral, limitó la utilidad moral de tales actitudes a su entorno propio, resultando antisociales en el marco de la sociedad a gran escala, tal y como Hayek señaló; y en ese sentido son más “peculiares” que lo que muchos “hombres de la calle y moralistas” filósofos y teólogos quieren creer que son. Nuestra segunda razón es que lo que quizás se puede echar de menos en *La fatal arrogancia* es algo que ciertamente se esperaría que se señalara en una crítica aparentemente dogmática²⁸ de espíritu fundamentalista como la citada, y no sería sino la clara identificación de otra causa para cierta parte de los fenómenos sociales asociados a la solidaridad y el altruismo por Hayek; en lugar de el “concepto fantasma” de solidaridad y altruismo, tal crítico podría, a través de la imperfección de la naturaleza pecadora del hombre, atribuirlos al específico pecado de la envidia, pero curiosamente Argandoña se conforma con afirmar que *solidaridad* y *altruismo* son algo diferente de lo que Hayek critica, sin intentar identificar el nombre propio de aquel “concepto fantasma” en alguna doctrina religiosa que acepte.

Pero es razonable suponer que entre esos instintos primarios evolucionados a la largo de cientos de miles años, durante los cuales nuestra especie subsistió en el entorno social de los pequeños grupos con una economía de simple subsistencia, además de la solidaridad, el altruismo y la unidad de propósito, la envidia pudo jugar, y jugo seguramente, un papel clave en la cohesión de tales grupos. Y habiendo evolucionado en un tiempo evolutivo relativamente corto la sociedad civilizada con su moral impersonal, enfrentamos con la solidaridad y el altruismo similares problemas que con la no menos instintiva envidia. Pero, para entender que la envidia está en la base de la cohesión social y juega un papel diferente en los dos códigos morales identificados por Hayek, debemos recurrir a Schoeck.

La envidia y la sociedad

²⁸ Aparentemente dogmática en el sentido que inequívoca, absoluta y explícitamente rechaza la posibilidad misma de una conclusión moral que no se origine única y exclusivamente en la espiritualidad y la transcendencia, algo que en efecto ha sido afirmado y discutido como verdad dogmática sobre la libertad y la predestinación en diversas doctrinas teológicas cristianas, en diferentes contextos, con variados matices y diversos resultados de antiguo. Pero, para no retrotraernos a los primeros siglos del cristianismo, diremos que su importancia más reciente es que está entre los dogmas teológicos discordantes que condujeron a la separación de Roma del luteranismo y el calvinismo. Es el punto de la polémica *de auxiliis* de 1582 a 1607 entre los partidarios de las doctrinas teológicas de Luis de Molina y Domingo Bañez, en la que los dominicos partidarios de Bañez acusaron a los jesuitas partidarios de Molina de herejía pelagianista, obteniendo un éxito inicial ante la inquisición española en 1582, aunque los jesuitas partidarios de Molina no dejarían de acusar a sus contrarios de herejía luterana, hasta que finalmente en 1607 el Papa Paulo V prohibió calificar de herejía a cualquiera de las dos doctrinas citadas, eliminando la censura inquisitorial contra la obra de Molina y sin aceptar la acusación contra la de Bañez. Pero cuando algo equivalente fue sostenido en el siglo XVII por los jansenistas como parte de su doctrina de la predestinación, resultó condenada en ese caso por la Iglesia católica desde el principio, a través de los papas Urbano VIII en 1615 y Alejandro VII en 1656, para ser finalmente reprobada indudablemente como herejía por Clemente XI en 1715.

A finales de 1966 se publicó la primera edición de *La envidia: Una teoría de la sociedad*²⁹, del sociólogo Helmut Schoeck, obra erudita y polémica que escandalizaría a los socialistas de todas las tendencias por dejar en evidencia la maligna perversidad de su completamente específica manipulación engañosa de la envidia. Ante todo hay que señalar que el libro colocó sobre la mesa el tema de la envidia como causa de fenómenos sociales, a contracorriente de la tendencia que, a su vez, intentaba evitar, ocultar o esquivar la envidia como tema de investigación académico. Su autor explica que su propósito no es otro que el de:

...explicar —a modo de teoría, y con la ayuda de diversas hipótesis— cómo se ha llegado a una serie de normas determinadas de comportamiento que actúan en todo grupo y en toda sociedad, sin las que no es posible la convivencia social, pero que, por otra parte, pueden degenerar también en peligrosas agresiones y crear enormes obstáculos para la acción. No tiene sentido querer analizar las estructuras sociales sin intentar antes comprender cuáles son los impulsos humanos que crean, soportan, modifican o destruyen esas estructuras.³⁰

La evidente similitud que observamos ahí con las ideas hayekianas de la evolución de dos códigos morales, en muchos sentidos contrarios, que coexisten solapándose en la sociedad a gran escala, es nuestro punto de partida. Lo que Schoeck nos irá demostrando en su teoría es que sin envidia no hubiera evolucionado la sociedad humana, pero que sin su control efectivo tampoco puede funcionar adecuadamente. Al correlacionarla con la teoría de Hayek resalta el estudio de Schoeck sobre el papel de la envidia mutua en la unidad de propósito y la obediencia hacia algún mando en los pequeños grupos como una primera clave del papel de la envidia en la evolución de la moral primitiva, ya que en los grupos humanos “El gozo por la pena del recién venido que todavía ha de fundirse con el grupo, la alegría por las sanciones que se le aplican al miembro no conformista, es lo que convierte automáticamente a cada miembro en un perro vigilante”.³¹ Lo que nos lleva a comprender que: “En contra de lo que afirman algunas teorías sociales, acaso el individuo no viva la experiencia de pertenencia al grupo como una plenitud, sino como una disminución de su ser humano.”³² Y por ello:

²⁹ Y en 1968 una edición revisada y resumida, cuya edición española de 1999 es la que citaremos.

³⁰ Helmut Schoeck. *La envidia y la sociedad*. Unión Editorial, 1999, pág. 8.

³¹ *Ibidem*, pág. 64.

³² *Ibidem*.

la sociología del poder y del dominio debería tener en cuenta el factor de la envidia cuando se observa que algunos de los que se someten al poder desean que otros – que todavía han logrado substraerse a este influjo– se sometan también, para ser todos iguales. Fenómenos como el Estado totalitario, la moderna dictadura, solo se entienden a medias en la sociología si se pasan por alto las relaciones sociales entre los ya igualados y los todavía inconformistas.³³

No es difícil comprender el poder de cohesión que el sentimiento de envidia otorga a un grupo pequeño con unidad de propósito ni que, dependiendo de las tradiciones para evitar y manejar la envidia que prevalezcan en cada grupo, esa cohesión y unidad de propósito puedan tener un costo razonable o excesivo en la capacidad de desarrollar y/o adoptar innovaciones y con ello de mejor adaptarse al entorno cambiante. Pero en todo caso la utilidad evolutiva de la envidia que identifica Schoeck es que el hombre:

que ha conseguido una notable independencia respecto de las acciones instintivas y los comportamientos biológicos, puede, en virtud de las posibilidades que le da esta nueva libertad, realizar algo socialmente constructivo, si reduce a un mínimo la desviación de los comportamientos y las innovaciones.³⁴

Esto debido a que:

El espacio libre para las actuaciones individuales conquistado por un ser que ha superado los mandatos del instinto tiene que ser, pues, reducido de nuevo a unos límites, de modo que puedan funcionar los grupos sociales mayores. Y no hemos descubierto ningún otro motivo que pueda conseguir con tanta eficacia esta conformidad como el temor a despertar la envidia.³⁵

Con lo que no solo se trata de que la envidia sea uno de los factores de cohesión de los grupos menores, sino que del manejo de esa envidia depende que dichos grupos crezcan, pues:

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem*, pág. 330.

³⁵ *Ibidem.*

los grupos menores y las familias cuyos miembros no acertaron a desarrollar sensibilidad bastante frente a la amenazadora envidia [...] a la larga se mostraron incapaces de formar los grupos mayores requeridos para poder conquistar su medio ambiente.

Lo que ciertamente se puede conciliar con que:

los esquemas de convivencia basados en los instintos [...] únicamente apropiados a las pequeñas agrupaciones de nómadas que caracterizaron a los primitivos estadios de la humanidad y que, a lo largo de millones de años, fueron dando al *homo sapiens* su constitución genética [...] instintos genéticamente adquiridos fueron capaces de orientar y coordinar [...] una cooperación que solo podía abarcar un limitado conjunto de sujetos [...] el tipo de coordinación radicaba fundamentalmente en los instintos de solidaridad y altruismo, los cuales, por lo demás, solo alcanzaban a los miembros del grupo y no a los demás [...] La humanidad accedió a la civilización porque fue capaz de elaborar y de transmitir —a través de procesos de aprendizaje— esos imprescindibles esquemas normativos (inicialmente limitados al entorno tribal, pero extendidos más tarde a espacios cada vez más amplios) [...] Esas normas constituyen una nueva y diferente moral [...] encaminada a reprimir la “moral natural”, es decir, ese conjunto de instintos capaces de aglutinar a los seres humanos en agrupaciones reducidas, asegurando en ellas la cooperación, si bien a costa de bloquear su expansión.³⁶

Ya hemos mencionado la asociación de la envidia y la creencia supersticiosa en la hechicería, como ideología que permite justificar la creencia envidiosa de que quien alcanza algo —material, intelectual o moralmente—, más de lo que escasamente alcanza el propio envidioso, se lo ha quitado a este —al menos en potencia— por medios inexplicables. El envidioso acusará de hechicero a quien se destaca, y en las culturas primitivas más dominadas por la envidia toda diferencia se explicará con tal recurso, pero también el envidioso crónico, como cualquier otro excéntrico, desagradable o aparentemente antisocial puede ser señalado como hechicero. Ahí vemos lo antiguo de la vergüenza de la envidia y la necesidad de enmascararla. Tras revisar ampliamente los datos de la etnografía, Schoeck concluye que:

³⁶ Hayek, *op. cit.*, págs. 197-199.

Es evidente que el hombre primitivo [...] considera como caso normal el de una sociedad en la que en cada momento concreto todos sus miembros tienen una situación absolutamente igual. Este hombre primitivo está dominado por la misma idea de igualdad que puede observarse desde hace algunos años en las corrientes políticas de las altas culturas. Pero la realidad es siempre otra cosa muy distinta. Comoquiera que no consigue explicarse racionalmente las desigualdades existentes, este hombre primitivo atribuye causalmente las desviaciones, tanto hacia arriba como hacia abajo, respecto de la supuesta sociedad normal de iguales, a los poderes maléficos de otros miembros de la comunidad.³⁷

¿Cómo se explica la legitimación intelectual de la envidia en las sociedades avanzadas en las que se han superado, mayormente, las creencias supersticiosas en el poder de la hechicería? Schoeck explica que:

La autocompasión, la incapacidad de reconocer que otros pueden tener ventajas o méritos que no han debido robar necesariamente a un tercero, es decir, a la persona que se siente envidiada, se encuentra también entre los individuos de las altas culturas,³⁸ que deberían estar mejor informados sobre la materia. No hay, en verdad, una gran diferencia entre las creencias en la magia negra propias de los pueblos primitivos y ciertas ideas modernas. Mientras que, desde hace más de un siglo, los socialistas se consideran robados y estafados por los empresarios y desde el año 1950 los políticos de los países subdesarrollados piensan lo mismo respecto de los países industrializados, en virtud de una abstrusa teoría del proceso económico, el hombre primitivo se considera robado por su vecino porque este, con ayuda de la magia, ha sido capaz de embrujar una parte de la cosecha de sus campos.³⁹

Lo que, hasta cierto punto, puede considerarse un caso particular de un fenómeno más general y recurrente desde la más remota antigüedad hasta nuestros días:

³⁷ Schoeck, *op. cit.*, pág. 108.

³⁸ Y notablemente entre sus más brillantes, originales y laureados intelectuales, de lo que la mejor muestra citada en este trabajo sería el filósofo estadounidense John Rawls.

³⁹ *Ibidem*, pág. 111.

Para la mente ingenua, que solo es capaz de concebir el orden como resultado de un arreglo deliberado, quizá parezca absurdo que, ante condiciones especialmente complejas, tanto el orden como su adaptación a lo desconocido pueda garantizarse más eficazmente a través de la decisión descentralizada; y también que la pluralidad de los centros decisorios aumenta las posibilidades del orden en general. Pero es innegable que la descentralización permite, de hecho, hacer uso de superiores cuotas de información [...] solo el plural control de los recursos, es decir, la aceptación de que corresponde a diversos actores la responsabilidad de determinar su uso, permite aprovechar al máximo la dispersa información disponible⁴⁰

En resumen, la mentalidad ingenua cree en una igualdad instintiva que, en realidad, no observa estrictamente ni en los más pequeños grupos estrechamente regidos por una moral tribal, la cual es la expresión más completa de esos mismos instintos, y consecuentemente busca explicaciones supersticiosas para las mínimas desviaciones de dicha igualdad. Cuando al fin algunas de sus explicaciones le llegan a permitir racionalizar algún grado de desigualdad que permita la división del conocimiento y la descentralización de las decisiones, evolucionan nuevas instituciones mediante la emergencia de otro código moral que permite el progresivo cambio hacia una sociedad cada vez más rica, compleja y diversa que la mentalidad primitiva no puede entender y a la que, por el básico impulso instintivo de la envidia incontrolable, impulsada por las innumerables diferencias –incluso aquellas que son diversidad horizontal más que desigualdad vertical, en sentido material o intelectual– pretende imponer una moral tribal que imposibilita, como nos señala Hayek, el funcionamiento de la sociedad compleja, haciendo imposible la igualdad que propone en la misma, pero que también, como señala Schoeck, es incapaz de alcanzar la sociedad libre de motivos de envidia que se propone; y las dos cosas por similares razones de hecho, no de valoraciones o preferencias. O en otros términos: son equivalentes errores de hecho en su percepción de la realidad los que hacen creer a los socialistas que en alguna forma pueden hacer funcionar “mejor” el complejo orden espontáneo de la sociedad civilizada mediante la centralización de la información dispersa e intransmisible, cuando, en realidad, no pueden ni siquiera hacerlo funcionar a largo plazo con unos medios que eventualmente lo colapsan; a los errores por los que creen que realmente es posible, mediante la igualación forzosa y el adoctrinamiento, “construir” un hombre nuevo libre de envidia, cuando, de hecho, las bases instintivas de la solidaridad y el altruismo están indisolublemente asociadas

⁴⁰ Hayek, *op. cit.* pág. 285.

a las bases instintivas de la envidia, la cual, una vez legitimada supersticiosamente, se excitará en proporción más o menos inversa a la insignificancia de las diferencias materiales remanentes y se disparará ante las diferencias inmateriales propias de la individualidad física, intelectual y moral, por lo que, a más esfuerzos por alcanzar la perfecta igualdad forzosa, se incrementan las actitudes antisociales también a la escala más básica de los pequeños grupos, con lo que su adaptabilidad y su cohesión misma se llegarían a comprometer.

Una adecuada explicación del papel de la envidia en el marco de los instintos de la moral tribal nos conduce a comprender que el problema del manejo de la envidia en el orden moral de cualquier tipo de agrupación humana, y muy especialmente en el complejo equilibrio dinámico de los sistemas interdependientes de la sociedad a gran escala de la que depende la supervivencia misma de la población humana en sus números actuales, no es una cuestión de preferencia o de valoraciones personales, más o menos caprichosas, sino una serie de asuntos sobre instintos humanos, instituciones sociales espontáneas y estructuras convencionales. Así explica Hayek que:

Lejos de mí, insisto, cualquier intento de negar la posibilidad de perfeccionar racionalmente nuestros esquemas morales o nuestras realidades institucionales. Entiendo, sin embargo, que no es posible reorganizar nuestro sistema moral en la dirección sugerida por lo que hoy se entiende por “justicia social”, aunque sin duda resulte posible realizar algún esfuerzo reformista contrastando cada una de las partes del sistema con la coherencia interna del sistema global. En la medida que tal moralidad pretenda dar solución a problemas que, en realidad, no está capacitada para resolver —por ejemplo, desempeñar en el ámbito colectivo funciones de organización y de búsqueda de información que, en razón de sus mismas normas, es incapaz de facilitar—, esa misma imposibilidad se convierte en contundente argumento contra el sistema moral en cuestión. Conviene abordar con el debido rigor estas cuestiones ya que admitir que el debate gira solo en torno a diferencias valorativas y no a la estricta apreciación de la realidad es lo que fundamentalmente ha impedido a los estudiosos del orden de mercado evidenciar con la necesaria claridad que el socialismo es incapaz de cumplir lo que promete.⁴¹

⁴¹ Hayek, *op. cit.*, pág. 192.

Porque la sociedad es un orden de tal complejidad que no puede ser comprendida dentro de una convención racional que la recreé a voluntad según la guía de preferencias instintivas previas y en varios sentidos contrarias al orden social mismo.

Sin pretender hacer aquí un resumen del texto, nos limitamos a señalar los aspectos más relevantes al propósito de este trabajo, y los que siguen son que Schoeck nos recuerda que la envidia no está relacionada necesariamente con la riqueza relativa en el sentido material, pues desapareciendo aquellas siempre hay alguna diferencia que envidiar, cualquier distinción o talento es envidiable, y las posesiones llegan a servir para desviar hacia ellas la envidia que en su ausencia se dirigiría a la persona directamente, pues:

El envidioso solo puede llegar a resignarse ante la mejor presencia de otro, su juventud más largo tiempo conservada, sus hijos, la mayor felicidad matrimonial de su vecino, envidiando sus ingresos, su casa, su automóvil o sus vacaciones de verano. Los bienes se deslizan a modo de escudo protector –socialmente necesario– entre los hombres, para proteger a las personas de los ataques físicos.⁴²

De hecho, Schoeck nos da una lista⁴³ de bien documentados crímenes por envidia en la que destacan al menos dos ejemplos en los que las víctimas despiertan la envidia del criminal simplemente por “la insoportable aureola que rodeaba al bien parecido deportista” o por ser “la más hermosa alumna del colegio”. Por lo demás es más amarga la envidia cuando se dirige contra quien se distingue intelectual, artística y, sobre todo, moralmente, y es por eso que:

El antiintelectualismo y la hostilidad vinculada a él contra la ejercitación artística son –por definición– una secuencia de la envidia. En casi todos los grupos destacan los individuos que se concentran a solas en una actividad espiritual porque tienen capacidad y talento para ello, o simplemente los que parecen tener ideas más profundas. Esas actividades no pueden colectivizarse o socializarse. Hay que encomendarlas al individuo, que las ejercita según su capacidad, gusto, suerte o capricho del azar. Así, pues, en una sociedad que declara que el valor supremo es el trabajo en común, y sobre todo el trabajo físico, todo el que se dedica a ocupaciones espirituales provocará siempre irritación.⁴⁴

⁴² Schoeck, *op. cit.*, pág. 260.

⁴³ *Ibidem*, pág. 74-78.

⁴⁴ *Ibidem*, págs. 269-270.

No obstante, hay que agregar que la razón por la que es imposible colectivizar o socializar el talento es la que lo hace más amargamente envidiable, ya que sobre las posesiones materiales puede el envidioso, por una parte, imaginar equipararse al envidiado y, por la otra, disfrutar el mal ajeno de su destrucción en la pérdida de las mismas por el envidiado. Pero por más que silencie, persiga o menoscabe al talento, e incluso si logra que quien está dotado de él se sienta culpable de su propia distinción, no puede realmente quitárselo como podría quitarle una posesión material. Más aún es enervante a la envidia la superioridad moral, ya que el envidiarla evidencia la inferioridad moral y enaltece más al blanco de su envidia, tornándolo inalcanzable.

Habiendo constatado con amplia gama de datos etnológicos la universalidad de la envidia, la necesidad de su evitación y manejo, así como la inexistencia del supuesto gozoso colectivismo perfecto y libre de envidia en los pueblos primitivos, junto a la creencia supersticiosa, no tanto en el ideal sino en la supuesta normalidad, del igualitarismo más completo en los mismos pueblos, del mismo modo que la existencia de equivalentes supersticiones en las altas culturas, Schoeck nos pone sobre la pista de una serie de efectos de la envidia que paradójicamente pueden especularse entre las causas de la evolución de la sociedad a gran escala; la tensión entre que “el hombre se hizo auténtico hombre en cuanto envidioso, en virtud de su capacidad de envidia”⁴⁵ y que:

el hombre, en cuanto ser envidioso, solo puede convertirse en creador auténtico de cultura cuando unas determinadas concepciones, por ejemplo de tipo religioso, unas racionalizaciones sobre la desigualdad de la suerte (la idea de la fortuna) o unos ciertos derechos de factura política a favor de los desiguales, privan de gran parte de su poder a los envidiosos del grupo.⁴⁶

Habiendo identificado la utilidad evolutiva de la envidia en la sociedad, que mayormente viene a ser la utilidad evolutiva de la evitación, restricción y control de la envidia para el funcionamiento de la sociedad, puede Schoeck explicarnos la imposibilidad de la eliminación de la envidia por medios externos y la necesidad de su restricción y control interno en los individuos maduros. Pero también nos hace notar cómo el sistema de incentivos que evolucione en cada cultura jugará el papel de reforzar ese manejo maduro

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 330.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 332.

del sentimiento de envidia, impulsando el avance material y moral, o el de legitimarla, estancando todo progreso material, intelectual y moral.

Finalmente, aunque nos aclara que si, por una parte, la envidia es políticamente neutral y puede ser excitada por políticos de cualquier ideología para movilizar a las masas contra cualquier enemigo envidiable, por la otra se ha venido desarrollando en la filosofía política occidental desde el siglo XVIII una nociva tendencia a la legitimación de la envidia, revirtiendo la carga de la culpa de los envidiosos a los envidiados, para proponerse el rediseño racional de las instituciones sociales en orden a eliminar las causas de la envidia misma. La utopía de una sociedad libre de envidia es inalcanzable por motivos de hecho: es simplemente contraria a la naturaleza diferenciada de los seres humanos y a lo ancestralmente instintivo de tal sentimiento. Tal ideología legitimadora absoluta de la envidia, proponente de un futuro mundo perfectamente igual y libre de envidia, es el socialismo, en cualesquiera de sus diversas versiones. Que la envidia es el motivo oculto de la abrumadora mayoría de los adherentes del socialismo se ve al constatar su gran interés en el castigo y la destrucción de los supuestos explotadores en las sociedades capitalistas más ricas y menos desiguales, frente a su absoluta tolerancia con una mayor desigualdad en el nivel de vida bajo el socialismo realmente existente, pues:

Si se les cita entonces algunos hechos económicos de la Unión Soviética, por ejemplo que las diferencias de ingresos entre los dirigentes y los asalariados bajos de la URSS es de 40 a 1, mientras que esta relación es en los países occidentales, por ejemplo en los Estados Unidos, Alemania Occidental, Suiza o Inglaterra, de 10 a 1, y que los impuestos máximos de los que tienen grandes ingresos en la Unión Soviética no pasan del 13%, suelen aceptarlo sin protestas y dudas. Pregunto entonces: “¿No le escandaliza a Ud. que un manager, un general, un realizador de cine, un director o un profesor cobre en la Unión Soviética, comparativamente hablando, un sueldo que es, respecto de los que tienen jornales más bajos, mucho más elevado que un hombre de su categoría en el Occidente capitalista?” Pero la exposición de estos hechos no les aparta de su idea básica: que el caso es diferente, porque los soviéticos mencionados trabajan para el pueblo [...] en un Plan que dentro de cincuenta años (si todo va bien, y, probablemente, a pesar del plan y no gracias al plan) permitirá que el ruso medio tenga auto, una buena vivienda o una casa. Pero para los dirigentes y empresarios de Occidente, que han hecho posibles desde hace ya muchos años aquellas conquistas y

otras muchas, nuestro joven crítico de la sociedad encuentra que una proporción de 10 a 1 es “socialmente insoportable”.⁴⁷

Y lo que Schoeck ha señalado es que en la última línea de defensa del socialismo, que es su apropiación de la ética por medio de la justificación de la envidia igualitarista, se esconde otro aspecto de la inviabilidad del modelo social propuesto y su potencial de destruir la sociedad realmente viable, así que:

En nuestros días puede afirmarse con seguridad científica –y en cualquier caso con mejores argumentos empíricos de cuanto hubiera sido imposible hace cincuenta o cien años– que el mundo no puede pertenecer a los envidiosos. También puede afirmarse, con no menor seguridad, que nunca podrán eliminarse de la sociedad los motivos de envidia. No se debería admitir ya en serio la discusión acerca de la sociedad sin clases o sin estamentos y otras islas de consuelo para mentalidades encalladas y sentimientos incómodos. Las ciencias humanas deberían dignarse a poner al hombre en sus ecuaciones tal cual es y no tal cual se le imaginan, después de que, por inexplicables razones, ha perdido aquel factor impulsivo que, como esperamos haber demostrado, le permitió formar las comunidades características de nuestra especie.

Incluso los que nunca han tomado en serio las utopías de una sociedad sin clases, de hombres literalmente iguales, o las ideas de un socialismo puro, se han visto inducidos en los últimos cien años a la falsa y engañosa conclusión de que se podría conferir a los sentimientos envidiosos, supuestamente aplacables mediante conductas condescendientes y comprensivas, una función crítica como principio normativo de la política social y financiera. [...] Ya Francis Bacon había sabido ver que nada hay que tanto excite y cause insatisfacción al envidioso como el que lleva a cabo una acción irracional, el que abdica de una posición, con la intención de quitar armas a la envidia.

Ya va siendo hora de actuar de tal modo que no se crea necesario hacer del envidioso la norma de la política económica y social.⁴⁸

Puesta así, la teoría de Schoeck sobre el papel jugado por la envidia, tanto en el funcionamiento de los grupos humanos más primitivos como en su evolución hacia las

⁴⁷ *Ibidem*, págs. 228-229.

⁴⁸ *Ibidem*, págs. 336-337.

altas culturas, junto con su papel y peligro en las mismas, resulta tanto coincidente como complementaria con la de Hayek sobre el papel de los instintos y las tradiciones en la formación de dos códigos morales, aquel originario de los grupos más primitivos, anclado fundamentalmente en los instintos sociales del ser humano, y aquel otro propio de la gran sociedad, surgido de la capacidad humana de escapar en cierto grado a la tiranía del instinto, llegando a generar tradiciones por medio de la selección competitiva de los grupos, la cual hace de las instituciones claves del orden social un producto de la acción humana, mas no de la voluntad humana. La razón para correlacionar las teorías de Hayek y Schoeck, cosa de la que este trabajo no pretende ser más que un esbozo,⁴⁹ es que nos permite poner en perspectiva el enorme papel de la envidia en la base moral primitiva y el no menos importante de su condena en la de sociedad civilizada, así como que la legitimación socialista de la envidia nos refuerza, a esta luz adicional, la identificación del socialismo como inviable anhelo atávico de imponer la moral más primitiva sobre la sociedad a gran escala.

Conclusión

Si coincidimos en que los enemigos de la libertad son prejuicios irracionales anclados emocionalmente en la mente de las personas, debemos identificar correctamente la base instintiva de los mismos.

Ciertamente, como explica Hayek, la solidaridad y el altruismo jugaron un papel clave en los grupos humanos más primitivos, no ya en el orden de la sociedad a gran escala que surge precisamente de la capacidad humana para adaptarse paralelamente a un orden moral impersonal en las relaciones con extraños, y al antiguo orden moral tribal más primitivo en las relaciones entre miembros de los grupos pequeños y cohesionados que subsisten dentro de la gran sociedad.

Pero solidaridad y altruismo instintivos no explican completamente el error supersticioso de los hombres primitivos ante las mínimas desigualdades de su propio orden tribal, y si bien pudieran explicar el surgimiento del error intelectual de hecho que es el socialismo como racionalización de aquella moral tribal primitiva, en modo alguno explican completamente la irracional insistencia en el error, contra toda evidencia, por parte de una gran parte de los creyentes del mismo. Como la abrumadora mayoría de los prejuicios que

⁴⁹ En tal sentido nos limitamos aquí a destacar similitudes y coincidencias que permiten darle uso complementario a las investigaciones de Hayek y Schoeck sobre el surgimiento del orden social, pero sin revisar las diferencias de tipo y grado entre ambos ni mencionar siquiera los aspectos potencialmente irreconciliables de sus respectivos trabajos. En principio nos parece que, de sistematizarse la comparación, las teorías sociales de Hayek y Schoeck, pese a ciertas diferencias, resultarían esencialmente no contradictorias.

consideramos “los verdaderos enemigos de la libertad” son a su vez parte de ese socialismo en sentido amplio, incluso en aquellas variantes que se escandalizarían de ser adjetivadas así, es importante para quienes entienden la naturaleza e importancia de la libertad en el orden social identificar correctamente la causa de esa “terca insistencia el error” contra toda evidencia y a cualquier coste, que llega a poner en peligro la existencia misma del orden civilizado. Y la única pulsión instintiva primaria capaz de ocasionar tales conductas es, como hemos visto, la envidia. Ya que su base es instintiva, universal e inevitable, no podemos evitar sentir envidia ante los estímulos que la desatan, como no podemos evitar sentir deseo sexual ante los estímulos que lo desatan, pero podemos dominar nuestros instintos y sobreponernos a ellos, especialmente cuando las tradiciones morales nos impulsan a hacerlo, a través de poderosos incentivos sociales, tanto negativos como positivos. Así pues, no es para nada equivalente la manipulación oportunista de la envidia por cualquier grupo político en circunstancias específicas, o manipulaciones similares a otros propósitos, con su legitimación sistemática, constante y universal en las doctrinas socialistas, ya que esta última ataca directamente a las tradiciones morales que han permitido la evolución de la civilización a través, en gran parte, de ese control individual de la envidia que refuerzan dichas tradiciones morales. No es un asunto de preferencias u opiniones, ni tiene validez alguna replicar que la envidia existe en todo orden social y tiende a sublimarse en conductas competitivas en los ordenes sociales más libres, pues de lo que se trata es de que el socialismo propone un orden social sustentado moralmente en la legitimación de la envidia como valor universal supremo, y eso también hace del socialismo en sentido amplio una imposibilidad como orden social a largo plazo; en tanto que las tradiciones morales que conducen a cualquier otro orden social son, en buena parte, rechazo, control y restricción de la envidia, y solo muy limitadamente legitimación circunstancial de la misma. Recordemos que “Conviene abordar con el debido rigor estas cuestiones, ya que admitir que el debate gira solo en torno a diferencias valorativas y no a la estricta apreciación de la realidad es lo que fundamentalmente ha impedido a los estudiosos del orden del mercado evidenciar con la necesaria claridad que el socialismo es incapaz de cumplir lo que promete”.⁵⁰

Ahora bien, si lo que racionalizaran las ideologías colectivistas fuera única y exclusivamente solidaridad y altruismo, los partidarios de tales teorías pudieran contrastarlas con el hecho de las consecuencias no intencionadas de intentar aplicar una moral de cohesionados grupos pequeños a una sociedad extensa; dichas consecuencias son

⁵⁰ Hayek, *ibídem*.

a tal punto inhumanas y genocidas que la solidaridad y el altruismo universales impulsan a su vez a evitarlas por simple empatía. Eso explica que, una vez comprendidos los hechos, haya quienes abandonen tales teorías con pena, pero no explica la negación permanente de tales hechos por algunos, ni que impulse a otros a sostener la superior moralidad de las mismas a pesar de no negar tales consecuencias, y menos a considerar dichas consecuencias inherentemente morales, necesarias y deseables. Y como de una parte no faltan quienes justifiquen y prefieran el exterminio si los supervivientes, por pocos que sean, han de vivir en el tipo de sociedad que consideran ideal (es obvio que a eso no puede moverlos exclusivamente la solidaridad y el altruismo) y de otra abundan quienes se empeñen en negar la existencia de tales consecuencias no intencionadas de las acciones humanas, tenemos que comprender que hay algo instintivo profundamente irracional y claramente destructivo tras los igualitarismos políticos, y ese algo es la envidia.

Ceder ante el llamado instintivo de la envidia es, pues, un vicio. Quien cae en él pierde su libertad interior y, dominado por dicho vicio, actúa en el orden social contra la libertad exterior de todos, incluido él mismo. La utopía de una sociedad libre de envidia es ciertamente un imposible, pero una sociedad de hombres libres, y por consecuencia diferentes, exige que los incentivos morales de la conducta social sean proclives a la condena de la envidia para que la mayoría de los hombres logre vivir “libre de envidia” en el sentido interior de rechazar y superar sus propios sentimientos negativos de envidia cuando surjan. Ese es el único sentido en que podemos estar “libres de envidia”, y que la abrumadora mayoría de los individuos llegue a estarlo es necesario para que logremos mantener el dinámico equilibrio evolutivo del orden social libre de toda restricción arbitraria a la acción humana.