

LA ENVIDIA EN LA FORMACIÓN POLÍTICA DEL MUNDO MODERNO

Tesis

Presenta para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Políticas y Sociales
Con orientación en Ciencia Política

Mtro. Jorge Federico Márquez Muñoz

Comité tutorial:

Tutora Principal
Miembros

Dra. Lourdes Quintanilla Obregón
Dr. Julio Bracho Carpizo
Dra. Leonor Ludlow W.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicado a José María Sbert (1945-2006)

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se llevó a cabo con el patrocinio del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología y de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente a Judit Bokser y a Fernando Pérez Correa, quienes siempre me brindaron su apoyo.

Carlos Sirvent, Fernando Pérez Correa, Julio Bracho, Leonor Ludlow, Lourdes Quintanilla, Roger Bartra, Teresa Losada, Rosa María Olvera y Cynthia Godoy leyeron el manuscrito completo y me ofrecieron sus valiosas aportaciones. Todos ellos fueron muy pacientes y generosos con su ayuda.

Largas charlas sobre los temas aquí tratados sostuve con Antonio Delhumeau, Bruno Cruz Petit y Franciso Márquez Muñoz, quienes siempre enriquecieron mi perspectiva.

Inicié mis estudios sobre la envidia inspirado por Iván Illich. Desgraciadamente él no conoció más que una versión incompleto de este trabajo.

Finalmente, quiero agradecer a José María Sbert. Sin su aliento jamás hubiera siquiera iniciado este trabajo. Él me facilitó una gran cantidad de las fuentes citadas en este trabajo.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
Envidia y distancia	2
Dificultades para el estudio de la envidia	4
El doble desencapsulamiento de la modernidad	6
Envidia sacra y envidia banalizada	8
Envidia holista y envidia individualista	10
Envidia y economía	11
Envidia y política	13
Propósito del presente texto	14
I. EL <i>ORDO</i> Y LA ENVIDIA	17
El Medioevo	19
El individualismo medieval	24
Fortuna y envidia en el Medioevo	29
El Medioevo en crisis	34
Las Cruzadas	34
La Guerra de los Cien Años	37
La Peste Negra	43
II. EL <i>ORDO</i> CUESTIONADO	49
El Renacimiento	51
La envidiable España	55
Las reformas protestantes y la envidia	59
La generosidad, la envidia y el terror	62
Los envidiosos comerciantes	64
Envidia y política	66
Los burgueses se equiparan a los nobles: los ricos envidian a la aristocracia	69
El calculador envidioso	72
La envidia de los pobres	74
La envidia según los filósofos	78
La mujer humillada y la mujer que humilla	79
III. EL <i>ORDO</i> EN CRISIS	83
El siglo XVII	85
España frustrada	90
La equiparación creciente: los nobles envidian a los ricos	91
La Guerra de los Treinta Años	94
La envidia entre las naciones	99
Iguales para matar: la guerra civil inglesa	101
Magia y crisis religiosa	103
La guerra civil	107
La República	109

IV. EL MUNDO DESPUÉS DEL <i>ORDO</i>	115
La Restauración	117
La desesperación, el mar y el saqueo	118
John Locke	120
Jacobo II y Guillermo de Orange	122
Envidiosos a sueldo	123
Holanda	126
La envidia extendida y superficial de las ciudades	128
La prosperidad contra la envidia	130
Los modales contra la envidia	134
La ciencia doma a la envidia	135
La envidia de las naciones	135
El secreto de la prosperidad holandesa	138
Bernard Mandeville	139
La lucha por el lujo	142
La división del trabajo y de la emulación	145
La modernidad controla la envidia	146
CONCLUSIONES	149
ANEXO ÍNDICE DETALLADO	155
FUENTES	161

Siempre tenemos suficiente fuerza para soportar el infortunio de los demás.
La Rochefoucauld, *Máxima 19*.

INTRODUCCIÓN

La envidia es definida como: “sentirse mal por el bien ajeno”, o bien, “sentirse bien por el mal ajeno”¹. Esta definición general es la misma que la ofrecida por la teología y la filosofía; los autores antiguos y los modernos; los psicólogos y los sociólogos. Se trata pues de un sentimiento, aunque a veces se le catalogue entre los pecados, los vicios, las pasiones o las emociones².

Según Carlos Castilla del Pino, psiquiatra español: “La envidia emerge como resultado de la ineludible comparación que surge en toda interacción, *por cuanto toda interacción es una relación especular*, y el otro se constituye en inevitable espejo de la imagen propia”³. Pero, ¿sentimos envidia de todos los demás? No, somos selectivos. El psicólogo y filósofo Harold Boris habla de la “mirada discriminatoria”; no todo lo que está a nuestro alrededor nos llama la atención o es objeto de nuestro deseo; y, obviamente, no todo lo que deseamos nos hace envidiosos⁴. El vienés Helmut Schoeck, quien escribió el más importante tratado de sociología acerca de la envidia, considera que la envidia es un fenómeno de proximidad social⁵. Es decir, es una cuestión de distancias sociales y culturales. A esto ya se refirió Francis Bacon, en el siglo XVII, cuando afirmó: “la envidia se presenta al ojo cuando los objetos de nuestros deseos se encuentran próximos”⁶.

Schoeck también afirmó que la envidia no se nutre de las diferencias o desigualdades absolutas entre las personas, sino de apreciaciones subjetivas. Los hombres compiten con quienes poseen los mismos objetivos que ellos y sienten envidia de los que obtienen mejores resultados. La situación es la siguiente: dos individuos tienen el mismo objetivo y hacen lo posible por obtenerlo, pero sólo uno lo obtiene; quien ha fallado siente envidia. La buena fortuna de uno convierte en envidioso al otro. Aparece aquí el “sentimiento” o “complejo de inferioridad”, que es rechazado mediante argumentos falaces o racionalizaciones. Por ejemplo, el triunfo se atribuye a la suerte y no al mérito del envidiado⁷.

A partir de cómo nos definimos, quiénes creemos ser y cuáles son nuestros objetivos sabemos quiénes son nuestros iguales y contendientes; es decir, el criterio es nuestra propia percepción, modelada, obviamente, por el entorno social. La igualdad es una cuestión de distancias, no sólo físicas sino también simbólicas. Estar cerca del otro nos abre la posibilidad de competir con él; pero no siempre podemos medir esta cercanía en metros y centímetros. Las distancias son relativas: las pone la cultura, la comunidad y el propio individuo. La envidia “nos dice dónde y quiénes somos, así como dónde

¹ Cfr. *Oxford English Dictionary* (1999), *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary* (1997), *Le Littré* (1997), *Le Petit Robert* (2001), *María Moliner* (2001), y *Enciclopedia Hispánica* (2002).

² Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, trad. A. de Nicolás, Nueva York, toExcel, 2000, especialmente los capítulos I, IV y VI.

³ Carlos Castilla del Pino (ed.), *La envidia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 30.

⁴ Cfr. Harold Boris, *Envy*, Nueva Jersey, Jason Aronson Inc., 1994, pp. 99 y sigs.

⁵ Cfr. Helmut Schoeck, *Envy. A Theory of Social Behavior*, trad. Martin Secker, Indianapolis, Liberty Fund, 1992, p. 34.

⁶ Cfr. Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”, en *Essays of Francis Bacon*, ed. y pres. Darri Donnelly, en www.ourworld.compuserve.com/homepages/mike_donnelly/bacon.htm (consulta: 2000).

⁷ Cfr. Carlos Castilla del Pino (ed.), *La envidia*, p. 20.

desearíamos estar y quiénes ser”⁸. Y, según algunos historiadores y sociólogos, la imitación no es sólo un fenómeno individual sino también colectivo. Algunos historiadores han concebido la modernización como una serie de imitaciones: Inglaterra imitó la navegación y el comercio holandeses; Alemania, la industrialización inglesa; y gran parte de la Europa continental, los métodos políticos del absolutismo francés⁹.

Envidia y distancia

La distancia social es una construcción simbólica que acerca o aleja a los individuos. De ella, respecto a la envidia, hay dos tipos: la que la provoca, y la que la evita o atenúa. A la primera la denomino distancia de envidia, y a la segunda, sana distancia. Aquélla genera competencia que puede atraer la envidia, mientras la sana distancia consiste en: *i*) el sentimiento de admiración y amistad; *ii*) la distancia física que no me permite ver al otro ni a sus bienes, y *iii*) la que a pesar de que me permite verlo me lo presenta como radicalmente diferente –este efecto se crea con las nociones de jerarquía y destino. En pocas palabras, la sana distancia no permite envidiar al otro, ya sea por su ausencia o por la asimilación de sus diferencias como algo que no provoca dolor.

La envidia es un fenómeno que está implicado en el proceso mismo de la socialización, y, de hecho, “está irremisiblemente condenada al fracaso [...] la idea de estructurar una sociedad en la que, mediante algunas reformas sociales, pueda eliminarse la envidia por completo”¹⁰. Sobre este punto abundó René Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*. Allí describía dos versiones sobre el origen del deseo humano: la de los románticos y la de los novelistas. Los primeros creían que la estructura del deseo era lineal del sujeto deseante al objeto deseado: el hombre desea porque tiene apetitos naturales. Esta versión es la “mentira romántica” porque, en realidad, todo deseo es imitativo¹¹. Por otra parte están los novelistas, de Miguel de Cervantes a Fedor Dostoievski, quienes creían que la supuesta autonomía del ser humano era pura ficción.

La mentira romántica surge en un mundo en el que se sobrevalora la originalidad y está relacionada con la búsqueda incesante de los individuos por encontrar un significado trascendente a sus acciones y deseos. Los personajes de las novelas suelen creer que sus deseos son originales, pero el novelista sabe que el personaje es un imitador. La visión romántica es incapaz de superar la perspectiva del personaje. El romántico es parte de la novela, es un actor más, mientras que el novelista lo ve todo desde afuera y por ello su perspectiva es más amplia. Este último observa que los personajes, a pesar de lo que ellos creen, están imitando el deseo de alguien más. Según Girard, los novelistas son los grandes filósofos del comportamiento humano, mientras que las lecturas científicas del deseo realizadas por el psicoanálisis, el marxismo y el estructuralismo no han entendido que “el deseo es el deseo del otro”.

⁸ Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998, p. 9.

⁹ Cfr. Quentin Skinner, “Taking Off”, *The New York Review of Books*, vol. 26, núm. 4, 22 de marzo de 1979 (disponible en www.nyrb.com).

¹⁰ Helmut Schoeck, *Envy*, p. 35.

¹¹ “No por ello piensa Girard que el ser humano no posea impulsos innatos, lo que afirma es que tales instintos son canalizados por el deseo mimético”. Richard Golsan, *René Girard and Myth. An Introduction*, Nueva York, Garland Publishing, 1993, p. 1.

Para Girard, a pesar de los románticos, la estructura del deseo es siempre un triángulo compuesto por un sujeto que desea, un mediador y un objeto o sujeto deseado. Aun los que en apariencia son apetitos espontáneos no son más que la imitación de los de un mediador que, a su vez, se concibe como poseedor de un impulso original. Sin embargo, él también es un imitador.

Mentira romántica y verdad novelesca tiene como tema central mostrar la naturaleza “verdadera” del deseo; es decir, su mimetismo. Como segundo tema explora la división del deseo según el tipo de mediador. “Hablaemos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaemos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra”¹².

Cuando Girard habla de “contacto” se refiere a una relación que implica competencia. Hay contacto entre el sujeto que desea y el mediador cuando éste es interno; mientras que cuando es externo, no hay relaciones de competencia sino de admiración. Lo que determina al tipo de mediador es la distancia entre el sujeto y el modelo. Y lo que define la distancia es una cuestión simbólica más que física. Quien desea tiene contacto con su mediador cuando se considera lo suficientemente cercano para competir con él.

El mimetismo externo hace al sujeto deseante guardar tal distancia respecto al mediador, que éste es visto como divino por aquél. Dicho *status* convierte al modelo en no-envidiable y a las jerarquías en “necesarias”. Por el contrario, cuando el deseo es provocado por un mediador interno, el sujeto ve al modelo como su igual; considera que merece tal o cual objeto que el otro posee. Éste pierde sus características sacras y se transforma en un simple competidor, una especie de usurpador. La distancia se acorta y cualquier ventaja del mediador es concebida como una injusticia intolerable. “Cuanto más disminuye la distancia entre el mediador y el sujeto, más se reduce la diferencia, se precisa el conocimiento y se intensifica el odio. Lo que el sujeto condena en el *Otro* es siempre su propio deseo, pero no lo sabe. El odio es individualista, alimenta salvajemente la ilusión de una diferencia absoluta entre este *Yo* y este *Otro* a los que ya no los separa nada”¹³.

En fin, hablaemos en este texto de mediación interna o mimesis conflictiva para referirnos a aquella imitación que implica una relación de envidia, y de mediación externa para describir aquella que implica admiración.

La cuestión de las distancias sociales fue ampliamente estudiada por Louis Dumont, al realizar su clásica comparación entre sociedades holistas o tradicionales e individualistas o modernas. Recordemos que “se denomina holista a aquella ideología que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo [...] su opuesto es el individualismo”¹⁴, e

¹² René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1ª ed. en francés, 1961), p. 14.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987 (1ª ed. en francés, 1983), p. 277.

Ni “holismo” ni “holista” son términos que aparezcan en los diccionarios en español. Dichas palabras no están registradas, por ejemplo, ni en el *María Moliner* (2001) ni en la *Enciclopedia Hispánica* (2002). Pero en la *Enciclopedia Encarta* (2003) aparece la referencia en dos ocasiones, y en una de ellas se aclara que el origen de ambos vocablos es griego: “holos”, que significa todo. En la entrada “Medicina alternativa” se

individualista, “por oposición al holismo, a aquella ideología que valora al individuo e ignora o subordina la totalidad social”¹⁵.

Las sociedades holistas dependen de un sistema de jerarquías que da a cada individuo un lugar fijo en el orden general, mientras las sociedades individualistas implican cierto igualitarismo; es decir, la imposición de aquella “ideología que valora la igualdad de los miembros de una comunidad ante la ley, las oportunidades económicas, políticas y sociales”¹⁶. No se trata de que la igualdad sea una realidad, sino de que exista, para decirlo con Alexis de Tocqueville, un “sentimiento de igualdad”.

Específicamente, para hablar de la envidia y su relación con el tipo de distancias que crea una sociedad, y con el tipo de sociedad, hablamos de encapsulamiento y desencapsulamiento.

El *encapsulamiento* es la división de la sociedad en grupos estancos, castas, órdenes o clases, entre las cuales no se hacen comparaciones ni se echan miradas de soslayo (*invidere*). Las barreras así erigidas no funcionan evidentemente más que porque nadie sabe que son los hombres quienes las han levantado. Cada uno está en su sitio en una organización del mundo jerarquizada, diferenciada y *arbitraria* (eso somos *nosotros* quienes lo decidimos, desde el exterior), pero vivida como el orden natural de las cosas¹⁷.

El desencapsulamiento corresponde a la mimesis conflictiva y normalmente aparece cuando las jerarquías están en crisis, o bien, cuando se ha instaurado un orden individualista e igualitario. El encapsulamiento implica, por el contrario, que el orden holista y la mimesis de admiración dominan las relaciones sociales.

Dificultades para el estudio de la envidia

Hay tres dificultades para el estudio de la envidia: 1) para existir no necesita manifestarse; 2) la vergüenza de sentirla, y 3) la inteligencia de los envidiosos para ocultarla.

La envidia implica “tristeza” o “encogimiento de ánimo” o “dolor” por el bien del otro; o bien, “alegría”, “gozo”, “disfrute” por el mal ajeno. Para el estudio de la política resultan relevantes las “intenciones envidiosas” y la envidia como “motor psicológico de las acciones”; es decir, la envidia por medio de actos y actitudes que indirectamente la

aclara: “holismo es una filosofía que motiva el tratamiento del organismo como un todo (una unidad) más que como partes individuales”.

En el texto correspondiente a *Vitalismo*, encontramos: “se distingue del organicismo u holismo en que los organismos vivos funcionan de forma integrada, como un todo y no como un simple mosaico de partes independientes”.

El sentido que aquí damos a los términos holista y holismo es propio de algunos textos de psicología social. El psiquiatra y discípulo de René Girard, Jean-Michel Oughourlian, los utilizó para hablar de un conjunto de “holons”, vocablo acuñado por Arthur Koestler. En *Ghost in the Machine* y en *Janus* lo explica: “proviene del griego holos = totalidad más el sufijo on, que, como en protón y neutrón, sugiere una partícula, una parte”. Cfr. Eugene Webb, *The Self Between. From Freud to the New Social Psychology*, Seattle, University of Washington Press, 1993, p. 6.

¹⁵ Cfr. Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, p. 277.

¹⁶ Cfr. Douglas Lummis, “Igualdad”, trad. Shirley Campos, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).

¹⁷ Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992), p. 205.

expresan. La psichistoria nos ha mostrado que un político no tiene que mencionar la palabra envidia para mostrarse envidioso; con sólo calumniar a sus rivales, la nefasta pasión queda allí asentada¹⁸. La sociología ha demostrado que una multitud de campesinos que lincha al terrateniente no tiene que expresar que lo hizo por envidia para que podamos llamarles, a sus acciones, envidiosas¹⁹.

En fin, para superar esta dificultad en el estudio de la envidia, debemos leer los signos con prudencia; demostrar, con el mayor número de elementos posible –aunque éstos no siempre parezcan suficientes–, cuándo una persecución está relacionada con la envidia; cuándo una estrategia política está construida para distraer a las miradas envidiosas... Sabemos que, cuando los protagonistas de un conflicto se perciben “cercaños”, muy probablemente surgirá la envidia. También sabemos que el arquero que mata a un noble desde una torre no siente envidia por el asesinado; es más, ni siquiera sabe con exactitud a quién mató.

George Steiner escribió que la envidia es “una maldad silenciosa”²⁰. La vergüenza que implica admitir la envidia, tiene dos razones: una es psicológica y la otra es social.

Desde el punto de vista psicológico *la envidia revela una deficiencia de la persona*, del *self* del envidioso, que éste no está dispuesto a admitir [...] El sujeto que actúa como envidioso ha de sobreactuar como no siéndolo. ¡No faltaba más! ¿Cómo voy a sentir envidia de P, si éste no merece tan siquiera ser envidiado? Más bien, se dice, se siente pena de P o en todo caso, si no pena, el envidioso racionaliza para demostrar a los demás que P está donde no debe estar²¹.

En un ensayo memorable, Albert Hirschman²² nos recuerda que las fuentes más comunes para las acciones del hombre son las pasiones y los intereses: la razón y la emoción; el cálculo y el impulso. Norbert Elias²³ abundó sobre esta distinción haciendo uso de la dicotomía barbarie-civilización. El hombre civilizado es aquel que puede calcular sus acciones, pues las domina; el autocontrol es la clave de la civilización. De tal suerte que un

¹⁸ Cfr. Robert Coles, “Shrinking History-Part One” (en *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 2, 22 de febrero de 1973), en donde se estudian algunos textos que intentan comprender, a partir de categorías psicoanalíticas y psiquiátricas, a ciertos personajes históricos. La envidia de Leonardo da Vinci y Hitler, las neurosis de J. F. Kennedy y W. Wilson, son ejemplos destacados de dichos estudios.

No obstante, el presente texto está más cerca la psicología social francesa que del psicoanálisis. Es decir, recorro a la tradición que va de Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, Pierre Jantet, Émile Durkheim, René Girard, Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel y Jean-Michel Oughourlian, por mencionar a los más destacados. Eugene Webb, en *The Self Between* (*op. cit.*), sintetiza las críticas de dicha escuela al psicoanálisis.

En lugar de explicar los fenómenos psíquicos por medio del inconsciente, el complejo de Edipo, el de castración y la libido, la psicología social francesa los explica mediante las relaciones interpersonales, la influencia, la sugestión, la imitación, en fin, el mimetismo. Cfr. *ibid.*, p. 193.

Sin ser parte de esta tradición, diversos autores hablan con naturalidad de “contagios psíquicos del resentimiento” (Max Scheler) y “sugestión de los deseos” (Werner Sombart).

¹⁹ Por ejemplo, en *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 1989, 1ª ed. en francés, 1985), René Girard mostró, con la historia de Job, cómo es que la envidia llevó a una comunidad a castigar a un hombre bueno pero envidiado. Ello, en total silencio, pues los “justicieros” jamás admiten su envidia.

²⁰ Cfr. Helmut Schoeck, *Envy*, p. 26.

²¹ Carlos Castilla del Pino, *La envidia*, p. 25.

²² Cfr. Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Barcelona, Península, 1999 (1ª ed. en inglés, 1979).

²³ Cfr. Norbert Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1987 (1ª ed. en alemán, 1977 [I] y 1979 [II]).

vikingo recién llegado a la civilización, no podría ni siquiera comer con cubiertos, pues necesita una disciplina que no posee.

Ni Hirschman ni Elias pensaron que existieran sujetos completamente racionales o emocionales, pero sí consideraron que el hombre moderno privilegiaba –no por una elección personal, sino por un hábito social– los intereses, y el medieval, las pasiones.

Cabe preguntarse si la envidia puede contarse entre las pasiones o entre los intereses. En principio podríamos pensarla como una pasión, aunque sólo por derivación. Ni *Le Littré* ni *Le Robert*, ni el *Oxford English Dictionary* o el *Webster*, asocian “envidia” con pasión o interés, pero al menos todos coinciden en que se trata de un “sentimiento”, palabra que a la vez se asocia con “percibir pasivamente”, con “padecer”, que comparte con pasión su origen griego: *pathos*. Del envidioso, los diccionarios dicen que se trata de alguien “afectado” por la envidia, y, a la vez, la “afectación”, en este sentido, significa “confusión de los sentidos”. En fin, podríamos considerar que la envidia está vinculada con la pasión, con lo irracional antes que con lo racional.

Concedamos que se trata de una pasión; pero, ¿no se trata acaso de la más racional de las pasiones? En *Otelo*, el envidioso Iago es el más racional de los personajes, y no lo es a pesar, sino debido a que es un envidioso. Lo mismo puede decirse de Danglars, el malvado enemigo del conde de Montecristo.

¿Cómo descubrir la envidia si el envidioso es inteligente y se propone ocultarla? No obstante que el envidioso sea suspicaz y desconfiado,

[...] en cualquier momento su actitud vigilante en la ocultación de su envidia puede cesar o decaer, o puede delatarse por haber llegado demasiado lejos o demasiado torpemente en la demolición crítica y en la difamación. Tarde o temprano, directa o sesgadamente, el envidioso se descubre como tal y se le descalifica psicológica y moralmente. Esta actitud de acecho en los demás, y de vigilancia y control de sí mismo para evitar ser descubierto, convierte al envidioso en un sujeto receloso y suspicaz. Cualquier palabra o gesto puede ser una alusión a su carácter envidioso. [...] La suspicacia, en forma de hipersensibilización narcisista, es una de las consecuencias más graves de la envidia²⁴.

En fin, podemos afirmar que el envidioso suele delatarse, pues “no se conforma con envidiar solamente, sino que se esfuerza por hacer daño al envidiado”²⁵.

El doble desencapsulamiento de la modernidad

En *Masa y poder*, Elias Canetti describió la cuestión del deseo y el dominio en términos de distancia. El mundo tradicional es aquel en el que nadie puede aproximarse, nadie alcanza las alturas del otro; y el moderno es en donde “se derriban todas las distancias”²⁶. Pero las sociedades contemporáneas viven una paradoja: luchan por la igualdad que no llega. Según Tocqueville, lo que domina es el “sentimiento de igualdad”, no la igualdad misma. Se trata entonces de vivir la desigualdad de otra manera.

Con la modernidad se inicia un proceso gradual de “desverticalización” en el cual pierden legitimidad las jerarquías pero aún reina la desigualdad. Comienza la

²⁴ Cfr. Carlos Catillo del Pino, *La envidia*, p. 40.

²⁵ Eliezer Oyola, *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona, Puvill, 1979, p. 31.

²⁶ Cfr. Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2002 (1ª ed. en alemán, 2000), p. 14.

“transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal”; es un medio en el cual “la distinción entre vencedores y perdedores no es testimonio ni origen de ninguna distinción esencial, sino sólo una lista de honor que siempre es susceptible de posible revisión”. Se trata pues de “jerarquías débiles”, “distinciones provisionales y construidas” que sólo son aceptables en tanto constituyen un elemento funcional para la sociedad²⁷.

La modernidad implica un doble desencapsulamiento: uno ocurrido entre las clases y otro entre los individuos. De acuerdo con el primero, el obrero envidia al burgués y éste al aristócrata; a esta actitud se le ha denominado igualitarismo. El segundo implica que cada quien pierde su lugar en el cosmos; he aquí el individualismo.

Sabemos que el tema de los “iguales” que se odian no es exclusivo de la modernidad. Caín mató a Abel, a quien consideraba su igual. La envidia es parte de la condición humana, pues siempre encontramos a alguien para equiparnos²⁸. Pero para Louis Dumont, en la sociedad moderna podemos compararnos prácticamente con todo el mundo²⁹. Mientras en la sociedad de castas el paria no se equipara al brahmán ni en la sociedad medieval el campesino al rey, la pasión moderna por la igualdad multiplica las comparaciones envidiosas.

Tal parece que en aquellas sociedades en las que se fomenta el igualitarismo, la envidia aparece con mayor fuerza³⁰. La aceptación de las diferencias como necesarias evita que los hombres se equiparen. No importa que el rey obtenga la corona debido a una conquista, una herencia o una tradición, lo relevante es que la coronación se advierta como un acto de justicia divina. Gracias a esto, el encapsulamiento es posible³¹. Aunque en toda comunidad hay envidiosos y envidiados, no siempre se generaliza dicho vicio. La sociedad igualitarista abre la puerta al aojamiento de todos contra todos, pues posibilita la comparación universal.

Desde un punto de vista psicológico, se ha descrito el tema del egoísta que odia ver a los otros ganar, pues cree que siempre él debe ser el mejor. No se trata de que quiera la igualdad absoluta, sino de ver al otro derrotado, sufriendo³². La felicidad por el mal ajeno parece permear la historia.

Existen muchos tipos de individualismo: espiritual y materialista; que escapa de la sociedad y que vive en ella; renunciante y hedonista... Pero el individualista moderno, al que aquí nos referiremos, posee las siguientes características: es narcisista³³, egoísta, tiene un gran aprecio por los bienes materiales y es intramundano³⁴.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 90-95.

²⁸ Cfr. George Foster, “Peasant Society and the Image of the Limited Good”, *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, abril de 1965, pp. 293-315.

²⁹ Cfr. Louis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1982 (1ª ed. en francés, 1977).

³⁰ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, p. 61.

³¹ Cfr. George Foster, “Peasant Society...”.

³² Cfr. Eloia Pulcini, “La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo”, en S. Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998 (1ª ed. en italiano, 1995), pp. 155 y sgs.

³³ Lo es en relación con dos cuestiones: se preocupa por su imagen y procura que los demás tengan una buena opinión de él. Para decirlo con Hobbes, su valor es el que la sociedad le asigna.

En segundo lugar, el narcisista moderno considera que puede manipular la realidad, que el mundo está sujeto a “leyes objetivas” y que, una vez que las conoce, le pueden ayudar a utilizar el medio a su antojo. Cfr.

Las modernas pasiones por el Yo y la igualdad implican un tipo de concepción de la fortuna. La ideología que promueve la movilidad de las clases y los individuos también alienta una idea de la suerte. De hecho, en su versión más radical el hombre moderno llega a imaginar que tiene el cosmos en sus manos³⁵.

Envidia sacra y envidia banalizada

En el siglo III, Cipriano, en *De los celos y la envidia*, describió el tercer pecado capital como un “gran mal”, “una plaga contagiosa”, “un veneno infeccioso de serpiente”, “polilla del alma”, “podredumbre del pensamiento”, y acusó a Lucifer de ser “culpable de envidia en contra de Dios”. Un siglo más tarde, san Basilio de Cesarea escribió sus homilías. La onceava se titula *De la envidia*. La describe como “el más fatal de los vicios”, la “corrupción de la vida”, la “impureza de la naturaleza”, lo “contrario a Dios”³⁶. El místico Evagrius de Pónticos, discípulo de san Basilio, en su *Praktikos* habló de los ocho pecados capitales, entre los cuales no incluyó a la envidia. A finales del siglo VI, el papa Gregorio realizó su propia lista, en la cual, en lugar de ocho eran siete los pecados capitales, y ya apareció la envidia³⁷.

En la antigüedad tardía, san Jerónimo, san Agustín, san Juan Crisóstomo, al igual que santo Tomás de Aquino y Juan de Salisbury en la Edad Media, mantuvieron la convicción de que la envidia figuraba entre los pecados capitales y, como tal, era de una gravedad absoluta, pues implicaba una “trasgresión en contra de la ley de Dios”³⁸. En este sentido, ya en el Renacimiento no era distinto el punto de vista de fray Luis de Granada³⁹, Melchor Cano y Miguel Sabuco⁴⁰. En el barroco, los jesuitas siguieron incluyendo a la envidia en dicha lista⁴¹. Igualmente, en el siglo XVII los moralistas Espirit Fleicher y Benito Jerónimo Feijoo hablaron del funesto vicio como un pecado capital⁴². En esa misma tradición, pero ya en el siglo XX, María Zambrano describió el “círculo de silencio que se traza” en torno a la envidia⁴³. Se trata de la envidia personificada en esas Gorgonas

Mervyn Nicholson, *Male Envy. The Logic of Malice in Literature and Culture*, Nueva York, Lexington Books, 1999, cap. 3.

³⁴ El moderno es, para decirlo con Dumont, un “individuo-en-el-mundo”; es decir, sigue un modelo que privilegia las comparaciones sociales y la vida en sociedad para competir. Cfr. Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, pp. 118 y sigs.

³⁵ Se trata del “pensamiento objetual” descrito por Mervyn Nicholson, y que está en estrecha relación con el narcisismo moderno.

³⁶ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, pp. 21 y 22.

³⁷ Cfr. Charles Panati, *Sacred Origins of Profound Things. The Stories Behind the Rites and Rituals of the World's Religions*, Nueva York, Penguin-Arkana, 1996, pp. 180-181.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 180.

³⁹ “Los ojos [...] son como unas puertas donde desembarcan todas las vanidades que entran en nuestra ánima; y muchas veces suelen ser ventanas de perdición, por donde se nos entra la misma muerte”. Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, ed. M. Martínez Burgos, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, p. 150.

⁴⁰ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, pp. 34-36.

⁴¹ Por ejemplo, aparece en el *Tratado sobre los siete pecados mortales. 1551-1552* (ed. Georges Baudot, México, UNAM, 1996) de Fray Andrés de Olmos.

⁴² Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, pp. 41 y 42.

⁴³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1993 (1ª ed., 1955), p. 278.

cristianizadas que vemos en los amuletos y las gárgolas de las iglesias; es el *diavolo* florentino⁴⁴.

Para el pensamiento cristiano, la envidia es un mal absoluto que se debe evitar a toda costa, y es con los medios de la religión que se debe luchar contra él: las bendiciones y los amuletos tienen un papel relevante. Las virtudes cardinales se oponen a los pecados capitales; específicamente, son la humildad, la gratitud y la generosidad las que contrarrestan la envidia. Tres virtudes que contribuyen a que el individuo se conforme, se adapte al orden establecido y asimile las diferencias en la dotación de bienes –i.e., la felicidad, las mercancías...– como factores del destino, la naturaleza y la ley divina; como elementos que no provocan dolor.

Pero al menos en otras dos líneas de pensamiento surgidas en el siglo XVII, la de los filósofos-cortesanos⁴⁵ y la de los filósofos-terrenales (después conocidos como los padres de la economía moderna⁴⁶), la envidia ya no se piensa como un mal absoluto sino como una pasión que, bien canalizada, puede ser de utilidad a la sociedad. En sus discursos se trata de “enfriar a las pasiones”, de “racionalizar a la envidia” para que al final, en lugar de ser un pecado incontrollable, sea simplemente un vicio manipulable. Pasamos pues, de la envidia que es mal de ojo, siempre malvada, a la envidia como una simple pasión que funciona en la maquinaria humana. Es el momento también, por supuesto, en el que se modifica la noción del cuerpo: el mecanicismo de Galileo sustituye a la teoría humoral de Galeno.

Aún en el siglo XVII, envidia, mal de ojo y encantamiento eran usados como sinónimos. Lo mismo William Shakespeare que Francis Bacon mantenían esa creencia, pero ni en François La Rochefoucauld ni en Bernard Mandeville la envidia tiene que ver con lo sagrado; ya está banalizada, es una cuestión meramente social y psicológica.

El discurso de los filósofos-cortesanos no pretende describir a una sociedad entera, sino la vida en las cortes; no ofrece una explicación sobre la envidia y sus relaciones con la sociedad y la política; en cambio, intenta ofrecer consejos individuales para la convivencia con los nobles. El de los filósofos-terrenales es un discurso distinto; su alcance es general, pues pretende explicar los mecanismos de cohesión y mantenimiento del orden social. En ambos casos, la envidia es manejable; ya no es un pecado sino una emoción y, como tal, entra en el juego de las “pasiones políticas”. ¿Qué sucedió con la envidia? ¿Cómo y por qué perdió su gravedad? ¿Cómo dejó de ser un hierro ardiente que nos puede quemar para convertirse en un hierro frío, poderoso y capaz de lastimar, pero que, al menos, puede ser cogido por una mano? ¿Hay algo en el proceso de modernización que contribuye a enfriar las pasiones?

Norbert Elias avanzó mucho en la respuesta a esta pregunta. Sin duda, el “proceso de civilización”, comenzado justamente en las cortes, implica el refinamiento de los modales, la creciente importancia del buen gusto y la buena imagen, la autocontención de las pasiones y el dominio del cálculo sobre las emociones, factores que contribuyen a enfriar la envidia, a banalizarla.

⁴⁴ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1989, pp. 229-231.

⁴⁵ Por ejemplo, La Bruyère y Baltasar Gracián.

⁴⁶ Como Bernard de Mandeville y, posteriormente, Adam Smith.

Envidia holista y envidia individualista

Las comunidades otorgan a cada individuo su lugar en el cosmos. Para ser aceptado en el grupo, es necesario someterse a los ritos de iniciación. Quienes ya son miembros gozan con la humillación del aspirante. Se trata de una envidia holista. Estos procesos son parte esencial en la conformación de la identidad del sujeto; ofrecen un marco de referencia, un sentido de pertenencia y dependencia. La humillación del rito no tiene por objeto fortalecer el ego sino hacerle comprender su pequeñez ante el grupo.

La envidia holista es terrible; no obstante, es peor el ostracismo. Al entrar a la comunidad, el individuo aprende a *ser en relación con el grupo*. Y cuando es expulsado por cometer una falla grave, es nuevamente vejado, pero sin el estímulo de la aceptación final. La envidia holista incentiva una personalidad humilde, capaz de adaptarse a las exigencias de sus compañeros y ponerlas por encima de las suyas propias; un Yo conformista. El objetivo es que el individuo aprenda a no transgredir las normas de la comunidad y a respetar su sitio en el Todo⁴⁷.

Muy distinta es la sociedad individualista, en donde nadie está en un sitio determinado y hay mayor movilidad. Pero este orden se encuentra dominado por dos tipos de envidia: la individualista y la igualitarista; es decir, por la contradicción entre una situación en la que todos quieren triunfar pero nadie soporta al triunfador.

Mi objetivo en este trabajo es describir el papel de la envidia en un contexto dominado por el individualismo y el igualitarismo. No recorro aquí a los elementos de la envidia holista. A pesar de ser la familia un espacio natural para la envidia, sólo aparecerá en pocas ocasiones. Tampoco describiré las relaciones envidiosas al interior del gremio, las Iglesias, ni ninguna otra corporación. En fin, no hablaré de la envidia holista, predominante en el mundo premoderno.

No existen sociedades absolutamente individualistas⁴⁸; aun en las sociedades contemporáneas, los sujetos guardan relaciones familiares de corte holista; y para quienes consideran que los vínculos que les ofrece su comunidad son muy débiles, existen el ejército, los clubes, los equipos deportivos y las sectas, en donde pueden encontrar relaciones jerárquicas y sentirse parte de un todo.

Tampoco existen comunidades en donde el sujeto se ajuste perfectamente a las exigencias del cosmos. Hay elementos individualistas en sociedades holistas, y viceversa. Como escribió, hace más de medio siglo, Roger Caillois:

Nunca es perfecta la coincidencia entre las energías que el hombre está dispuesto a prodigar y las exigencias que la sociedad formula a cada uno de sus miembros. Sucede a veces que el individuo no quiere conceder nada, y entonces se muestra refractario y se alza contra mandatos que le parecen a la vez odiosos y artificiosos. Otros, los hipócritas, no les otorgan sino un fingido acatamiento y, con la vista fija en los medios de triunfar, sólo piensan en vivir su propia vida, según sus palabras [...] Por el contrario, parece haber seres cuya capacidad de sacrificio no logra extinguir la sociedad. Quisieran

⁴⁷ Cfr. Victor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, trad. Beatriz García Ríos, Madrid, Taurus, 1988 (1ª ed. en inglés, 1969), caps. III y IV. Allí se establece la relación entre los ritos de paso y la formación de una personalidad humilde. Véase también: Mihena C. Moldoveanu y Nithin Noria, *Master Passions. Emotion, Narrative and the Development of Culture*, Boston, MIT Press, 2003, pp. 94-95.

⁴⁸ Cfr. Élie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, trad. A. D. Lindsay, Londres, Faber & Faber, 1955 (1ª ed. en francés, 1901), pp. 502 y sgs. Allí puede encontrarse una crítica a las visiones individualistas.

dar mucho más de lo que la misma sociedad espera obtener de ellos. Creen que la legislación les deja demasiada libertad. [...] En este campo de fuerzas debilitadas, mal orientadas, algunos sienten el anhelo de que una disciplina más rigurosa obligue a las diversas energías a conjugar mejor su esfuerzo⁴⁹.

Envidia y economía

Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel y André Orléan se han dedicado al estudio de las relaciones entre la economía y la envidia. Los tres han analizado la noción de escasez, pilar de las teorías económicas modernas. Recurren a textos de historiadores y antropólogos para demostrar que la escasez no es un fenómeno natural, pues generalmente no está relacionada con la subsistencia biológica sino con la construcción social de las necesidades. De hecho, concluyen, sobre las comunidades primitivas, que son sociedades *sin Estado*, en donde hay poca jerarquización y concentración de poder. Y que suelen tener la idea de que *sobreproducen*, no de que padecen escasez; en ellas “no se deja a nadie morir de hambre a menos de que todo el grupo esté en peligro”, y los hombres son retados a rivalizar en generosidad. En fin, es la estructuración social lo que permite o rechaza la aparición de la escasez⁵⁰.

En *L'enfer des choses*, Dupuy y Dumouchel describen dos tipos de sociedades: las comunidades tradicionales, solidarias y que invitan a los individuos a ser generosos; y las sociedades de mercado o modernas, que fomentan el individualismo posesivo y envidioso. Sólo en las segundas la escasez es un problema grave, pues la competencia por el *status* y los objetos se agrava una vez que los individuos han aprendido que sus necesidades son inmensas, y con ellas crece también la escasez. Cada individuo que se esfuerza, que lucha contra la frugalidad, se convierte en un inventor industrioso y competitivo, capaz de hacer mejoras en la producción y, con ello, de mejorar a la sociedad en su conjunto.

Para luchar contra la escasez, el liberalismo propone la prosperidad. ¿Cómo producirla? Estimulando “la vanidad, la envidia, el lujo y todos los vicios reprimidos por la moral tradicional”; es decir, aplicando la fórmula mandevilliana: “vicios privados son virtudes públicas”, o lo que es igual, de la suma de egoísmos brotará el bien común⁵¹.

Con la envidia, la vanidad y la competencia entramos al terreno de la verdad cruda, novelesca: el mimetismo violento. Y surge la pregunta: ¿qué da a la sociedad moderna la capacidad, no sólo de resistir, alimentar y exacerbar el fenómeno de la mimesis conflictiva? Dumouchel y Dupuy respondieron: la economía, en cuyo corazón yace la *exterioridad de los terceros*.

Esta configuración es contemporánea al debilitamiento generalizado del sistema de prohibiciones y obligaciones de solidaridad. [...] Una vez que los lazos de solidaridad [...] se han marchitado, la intensificación de las rivalidades miméticas deja de polarizarse en contra de una sola víctima

⁴⁹ Roger Caillois, *Instintos y sociedad*, trad. C. Martínez-Peñalver, J. Calvo y C. A. Jordana, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1ª ed. en francés, 1964), p. 75.

⁵⁰ Cfr. Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, París, Éditions du Seuil, 1979, pp. 156-164; y André Orléan, “La théorie mimétique face aux phénomènes économiques”, en *To Honor René Girard: Presented on the Occasion of his Sixtieth Birthday by Colleagues, Students, and Friends*, ed. A. Juilland, Saratoga, Anma Libri, 1986 (Stanford French and Italian Studies 34), pp. 128-129.

⁵¹ Cfr. Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses*, p. 140.

sacrificial para superar la crisis. La gente está más fascinada que nunca por sus dobles, a los que envidian, pero estas rivalidades no abruma el total del espacio social. Los terceros están demasiado atrapados en sus propias fascinaciones, y por ello, son capaces de sentirse externos a las rivalidades de los otros. En éstas, ellos no tienen que tomar partido y pueden ver con claridad la verdad de la violencia, es decir, su reciprocidad. Nada, más que su odio, divide a un rival de otro. Al menos ellos ven esta verdad en donde otros están afectados, aún si son incapaces de verla en ellos mismos.

La gente se mantiene como un tercero, un agente externo ante los conflictos de los demás. Debido a que todos evaden sus obligaciones de solidaridad, pues están demasiado distraídos con sus fascinaciones privadas, nadie pone atención a los perdedores producidos por los antagonismos de los otros. El orden económico es la construcción social de la indiferencia por la infelicidad de los demás. En este mundo no es la relación entre rivales la que está marcada por la mayor violencia, sino la relación de cada uno de ellos con los otros, es decir, la relación con los terceros. Es la negación de los terceros para apoyar a los perdedores –mucho más que los golpes que reciben de los ganadores– lo que sanciona su derrota y la transforma en una sentencia de muerte social y a veces incluso física⁵².

Dumouchel analizó en estos términos la revolución industrial del siglo XVIII en Inglaterra y la resultante reorganización de la propiedad de la tierra.

De la exclusión de los terceros por el peso de los dobles –situación propia de la tradición liberal– la situación social y económica de Inglaterra durante el periodo que preludia la revolución industrial, es un ejemplo privilegiado. Implica la disolución sistemática de las comunidades y villas, herederas de la Edad Media. El episodio es bien conocido. El movimiento de los cercamientos, una vasta empresa en la que fueron cerrados a las comunidades los campos abiertos y los comunales, ocurrido entre los siglos XV y XIX, transformó la vida de las comunidades y el paisaje de la campiña inglesa⁵³.

Más adelante continúa: “La expulsión de terceros de las tierras comunales es el resultado de las rivalidades entre los cercadores. Las expulsiones se acompañan de la indiferencia, el abandono de las obligaciones tradicionales de solidaridad bajo el signo de la racionalidad instrumental”⁵⁴.

Encontramos aquí, por una parte, la envidia entre competidores y, por otra, el esquema de la indiferencia. Vemos, así, la rivalidad exacerbada entre los dobles –en este caso, los cercadores o los burgueses–, y, por otro lado, la indiferencia, que evita la rivalidad endémica. Como en el mundo moderno lo sagrado pierde su valor redentor, la *exteriorización de los terceros* adquiere un papel tan relevante. Al no poder sacralizar ni a los objetos ni a las personas, al no poder construir chivos expiatorios, las sociedades capitalistas recurren a un nuevo mecanismo social: la indiferencia.

Además de la indiferencia, causada por la fascinación de los dobles y la indiferencia hacia los terceros, Dupuy describe un mecanismo adicional del mundo moderno, para contener la envidia:

La economía (moderna) es ciertamente el lugar de la guerra de todos contra todos, quizás el campo de batalla más violento que jamás haya existido; no obstante, también sirve como un aspersor que canaliza el sobreflujo de energías miméticas y previene que el reservorio de antagonismos explote de manera destructiva [...] En el universo de las mercancías, la imitación del deseo del Otro no necesariamente provoca una competencia frontal. El conflicto directo se puede evitar mediante un movimiento lateral. Resulta suficiente para que el Sujeto supere los tormentos de la envidia, obtener

⁵² Jean-Pierre Dupuy, “Rodeo y sacrificio: Illich y Girard”, trad. Jorge Márquez Muñoz, en Jorge Márquez Muñoz (comp.), *El otro titán: Iván Illich*, México, Editorial Tomo, 2003, pp. 164-165.

⁵³ Cfr. Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses*, p. 239.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 246.

el equivalente del objeto poseído o deseado por el Otro. Cuando los objetos se convierten en mercancías, se vuelven conmensurables⁵⁵.

La envidia por las mercancías es la envidia banalizada; endémica pero menos funesta que la sacralizada.

Según Dumouchel, la envidia se resuelve de dos formas: mediante una implosión que polariza la violencia hacia un chivo expiatorio, y mediante una explosión que disgrega la presión del deseo sobre diversos objetos equivalentes. El primero es el método comúnmente adoptado por las tradiciones que aceptan el sacrificio, y el segundo es el método practicado por las sociedades modernas; una vez más, la envidia, prohibida, se distingue de la envidia superflua, promovida⁵⁶.

Envidia y política

El conocimiento de la relación entre las ideas, las instituciones políticas modernas y la envidia, se le debe sobre todo a Tocqueville. De hecho, al menos desde 1856, con la publicación de *El antiguo régimen y la revolución*, sabemos que los vínculos entre instituciones y envidia son diferentes en la modernidad que en el pasado. Historiadores, sociólogos, antropólogos y filósofos han intentado explicar en qué consiste dicha diferencia. Me propongo describir cómo y en qué medida la envidia contribuyó a la formación política del mundo moderno. Para ello analizo tres épocas: el Medioevo, el Renacimiento y el siglo XVII.

Cada uno de estos momentos implica relaciones específicas entre envidia, política y sociedad. La primera etapa ejemplifica los mecanismos tradicionales para luchar contra el funesto vicio; es decir, la generosidad, el ocultamiento de los bienes, la humildad, la noción de un destino predeterminado por fuerzas sobrenaturales, el holismo, el encapsulamiento, la sana distancia, la mimesis de admiración, la idea de que la fortuna de cada cual depende de fuerzas que lo superan, y el chivo expiatorio manifiesto en los excluidos del *ordo*⁵⁷: los comerciantes, los infieles, los leprosos, etcétera⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁷ Qué según el *Oxford English Dictionary* y *Le Littré* tiene, en otras acepciones, la de “orden”. Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, trad. Godofredo González, México, Paidós, 1999 (1ª ed. en francés, 1982), p. 236. En el primer capítulo de la presente tesis se aclarará ampliamente el sentido de este término.

⁵⁸ Para comprender la relación entre el mecanismo del chivo expiatorio y la envidia es necesaria una breve explicación. Recordemos la famosa tesis de Girard respecto al “ciclo de la violencia”: *i*) dada la naturaleza imitativa del ser humano, en el seno de las sociedades suele haber conflictos. Los hombres quieren lo que los demás tienen y, sin embargo, al final del día logran convivir; *ii*) lo hacen gracias a que han expulsado la violencia, la han “externalizado”, polarizándola hacia una víctima sacrificial; en lugar de luchar todos contra todos, la comunidad lucha contra uno. El grupo, para salvarse, inmola a uno de sus miembros.

Ahora pensemos en esa tesis concentrándonos en la envidia. Recordemos la doble definición del concepto: sentirse mal por el bien ajeno y sentirse bien por el mal del otro. El chivo expiatorio contribuye a completar no sólo el ciclo de la violencia sino también el de la envidia: *i*) el hombre desea lo que el otro posee y no siempre lo obtiene. Si el objeto no le obsesiona demasiado lo sustituirá por otro, pero si no es así se sentirá desdichado, envidioso (en el primer sentido) y *ii*) exigirá una compensación; es decir, querrá ver arruinado al poseedor del bien (o al menos a alguien que lo sustituya), y sólo así estará satisfecho: gozará con el

La segunda etapa implica, para una elite, el debilitamiento de dichos mecanismos y su parcial sustitución por nociones que, en la tercera etapa, los inicios de la modernidad, se vuelven centrales también para las masas: la idea de que la suerte de cada cual está en sus manos, la creencia de que la riqueza puede multiplicarse, el individualismo, el igualitarismo, la distancia de envidia, la mimesis conflictiva, el desencapsulamiento y el chivo expiatorio.

La formación política del mundo moderno está profundamente relacionada con la evolución del individualismo envidioso. Mientras el Medioevo educa al individuo para ser en relación con el otro, con su comunidad y con Dios, el Renacimiento construye una nueva relación del hombre consigo mismo y el mundo. Nadia Fusini lo explica en su análisis de *Hamlet*: “Mientras la introspección radica al Yo en la propia interioridad contradictoria, el *páthos* [...] constituye una fuerza vital impersonal que [...] aleja al hombre de sí mismo. El resultado es un sujeto dividido y contradictorio en el que podemos entrever, bajo aspecto del héroe trágico, la fragilidad del individuo moderno”⁵⁹. Se trata pues de un mundo en donde el cosmos medieval pierde vigencia, pero en donde aún no surgen mecanismos políticos ni culturales capaces de imponer un nuevo orden.

En el siglo XVII surge una individualidad inestable y desorientada que busca en sí misma el propio fundamento y lo halla en el amor propio, en el individualismo, que se traduce en el ansía por la auto conservación, la búsqueda por la felicidad, la vanidad o el deseo de aprobación. Ello ocurre esencialmente en la Inglaterra posrevolucionaria y en la Holanda de los comerciantes navegantes.

Hasta donde tengo conocimiento, el análisis que aquí propongo no se ha realizado. Pondré a prueba la idea de un mundo premoderno aparentemente tranquilo en el que la envidia estaba controlada. Mostraré un cuadro complejo en el que la modernidad puede convertirse en un elemento destructivo que estimula la envidia, o bien, en un escudo para protegerse de ella.

Propósito del presente texto

El objetivo central de esta tesis es mostrar la relevancia de las rivalidades, los conflictos, la violencia, en fin, de la envidia, en el entramado de las relaciones sociales que formaron las instituciones políticas de la modernidad. Nuestro recorrido se basa en la lucha contra la envidia, en los conflictos que provoca y en la envidia misma. Se trata de responder la siguiente pregunta: ¿fue la envidia determinante en la formación política del mundo moderno o se trata de un elemento marginal? O, para decirlo de otra forma: ¿sin la envidia la formación del mundo moderno hubiera sido la misma?

La teoría social nos ha enseñado que el paso del mundo premoderno al moderno es una cuestión estructural: implica la sustitución del antiguo régimen por democracias (Alexis de Tocqueville); el paso del feudalismo al capitalismo (Karl Marx); la profundización de la división social del trabajo (Émile Durkheim); la sustitución de las fuerzas localistas, centrífugas, por la construcción de Estados capaces de concentrar el

sufrimiento del otro; es decir, volverá a sentir envidia (en el segundo sentido). Estamos pues, ante el ciclo de la “envidia”.

⁵⁹ Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, p. 21.

monopolio de los impuestos y la violencia (Max Weber). El dominio de la técnica, el crecimiento de la urbanización y la explosión demográfica, acompañan a estos procesos. ¿En dónde queda la envidia? ¿Es una fuerza central en estos procesos o los acompaña como elemento secundario?

El texto está dividido en cuatro partes. La primera abarca el Medioevo; la segunda, el Renacimiento, y la tercera y cuarta partes, la primera y la segunda mitades del siglo XVII, respectivamente.

La transformación de la envidia sacra a la envidia banalizada; es decir, de la envidia como pecado a la envidia como motor de la prosperidad; o bien, de la envidia temida y reprimida por la religión (*i.e.*, san Agustín y santo Tomás de Aquino) a la envidia necesaria para el progreso y manipulable mediante la economía (*i.e.*, *El panal rumoroso* de Mandeville), necesitó un paso intermedio: la envidia controlada de la clase alta que convive con la envidia indomable de la clase baja.

A lo largo del Medioevo, lo mismo los legos que los obispos, los reyes que los campesinos, eran seres profundamente religiosos, y como tales enfrentaron el problema de la envidia. A partir del Renacimiento, la concepción respecto a la envidia comenzó a diferenciarse: los estamentos superiores la consideraron controlable, pero los inferiores aún la veían por medio de las versiones teológicas. Esta tendencia se mantuvo durante el siglo XVII, pero dos naciones expandieron aún más la banalización o domesticación de la envidia: Inglaterra a partir del periodo de la Restauración y Holanda a lo largo de todo el siglo. En ambas naciones vemos los inicios del capitalismo moderno y la expansión del proceso de civilización.

El periodo intermedio, ejemplificado en el presente texto con el apartado del Renacimiento, la Guerra de los Treinta Años y la Revolución Inglesa, fue especialmente violento; los regímenes tenían enormes problemas para lidiar con la envidia, pues se trató de un periodo en el que la modernización, con sus métodos de contención de la envidia, aún no se había consolidado; pero los hombres tampoco contaban ya con los métodos medievales para luchar contra el funesto vicio.

Recordemos la tesis de Rosalind e Ivo Feierabend sobre la violencia. Según ellos, las sociedades más y menos modernizadas son las más estables, mientras que las que se encuentran a medio camino son más propensas a la inestabilidad⁶⁰. Las razones son las siguientes: la modernidad implica un sistema de necesidades materiales crecientes y de expectativas sociales elevadas. Los deseos aumentan antes que los medios para satisfacerlos; la modernidad es una ideología –o, para decirlo con Weber, una cultura– antes que un modo de producción. La modernidad entra por los ojos⁶¹.

⁶⁰ Cfr. Rosalind e Ivo Feierabend, "Aggressive Behavior within Politics, 1948-1962. A Cross-National Study", *Journal of Conflict Resolution*, núm. 10, 1966, pp. 249-271.

⁶¹ La tesis de Rosalind e Ivo Feierabend puede compararse con las intuitivas líneas de *El resentimiento en la moral* de Max Scheler: "El esclavo que tiene la naturaleza de esclavo, o se siente y sabe a sí mismo como un esclavo, no experimenta ningún sentimiento de venganza cuando es ofendido por su señor; ni tampoco el criado, cuando es reñido; ni el niño, cuando recibe una bofetada. A la inversa, las grandes pretensiones internas, pero reprimidas; un gran orgullo, unido a una posición social inferior, son circunstancias favorables para que se despierte el sentimiento de venganza. Sociológicamente se sigue de aquí que el importante principio de que tanto mayores serán las cantidades de esta dinamita psíquica que se formen, cuanto mayor

El Medioevo, la Inglaterra posrevolucionaria y la Holanda de la segunda mitad del siglo XVII, eran civilizaciones más y menos modernizadas respecto al Renacimiento y la primera mitad del siglo XVII. El hombre medieval no era presa de la espiral creciente de las necesidades; no tenía los medios para incrementar su nivel de vida, pero tampoco se proponía hacerlo; la envidia era mantenida a raya por el *ordo*. El hombre premoderno, por el contrario, admiraba y envidiaba los beneficios de la modernidad, pero no poseía los medios para alcanzarlos; la sociedad le ponía límites brutales, ilegítimos. El hombre moderno perfeccionó gradualmente los instrumentos para saciar sus crecientes necesidades; envidiaba, pero su envidia ya estaba banalizada; era, en términos smithianos, una “simpatía envidiosa”.

Vemos pues, en estas sociedades “a mitad del camino”, que los métodos para controlar la envidia son hoscos: los hospicios, el aislamiento de lo envidiable –i.e., los ricos detrás de sus palacios y carrozas–, la guerra, la multiplicación de los chivos expiatorios y el terror.

Jean Delumeau ha descrito la explosión incontrolable del miedo, la angustia, la envidia y otras pasiones, durante el Renacimiento. Mientras la noción del *ordo* perdía fuerza, las sociedades buscaban nuevas formas para contener las pasiones y mantener la estabilidad. Pero éstas tardaron en llegar, y fueron menos el resultado de un diseño concebido por políticos, religiosos o filósofos, que la consecuencia de los procesos estructurales de modernización: el crecimiento de las ciudades, la idea moderna de la producción y el narcisismo que contiene al egoísmo.

A grandes rasgos, podríamos decir que mientras las sociedades medievales buscaron controlar la envidia, las modernas se propusieron manipularla. Las que intentaron escapar del *ordo* pero aún no se modernizaban, no lograron ya controlarla, pero tampoco comprendieron cómo manipularla. Estas sociedades intermedias habían diseñado ya los métodos para contener las pasiones, pero no lograban llevarlos a la práctica más que a pequeña escala –i.e., en las cortes. No obstante, las cortes influyeron en el resto de la sociedad, pues como decía Jean de la Bruyère: “París... generalmente imita a la corte”; y Luis XIV, de hecho, se convirtió en el árbitro del gusto en la Europa entera. Aquellos que poseían recursos suficientes para ello, obedecían ciegamente los gustos y estrategias del monarca⁶².

sea la diferencia entre la situación de derecho o valor público, que corresponda a los grupos con arreglo a la constitución políticas o a la costumbre, y las relaciones efectivas de poder [...]

En una democracia no sólo política, sino también social, que tienda a la igualdad económica, el resentimiento, por lo menos el social, será escaso. Pero será también escaso en una organización de la sociedad en castas, como la que existía en la India; o en una organización de clases rigurosamente articulada. La máxima carga de resentimiento deberá corresponder a aquella sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos –aproximadamente iguales– y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el poder efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene derecho a compararse con cualquiera y, sin embargo, no puede compararse de hecho. La sola estructura social implica aquí una poderosa carga de resentimiento” (Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, ed. José María Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1993, 1ª ed. en alemán, 1912, y 1ª ed. en español, 1927, pp. 28-29).

⁶² Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (1ª ed. en alemán, 1912), p. 129.

I. EL *ORDO* Y LA ENVIDIA

El Medioevo

*La envidia mató muchos de los profetas;
contra esta enemiga, que nos fiere con saetas,
tomemos escudo fuerte pintado con tabletas,
spíritu de buen consejo encordado de estas letras.
Sacramento de unção meternos, e soterremos,
aviendo por Dios compasión, con caridat non erremos,
non fasiendo mal, a los simples pobres non denostemos,
con estas armas de Dios a envidia desterraremos.
Juan Ruiz Arcipreste de Hita, Libro de buen amor.*

Cada día se sabe más acerca del mundo medieval. Lejos de la triste imagen que de él se tenía desde el Renacimiento hasta la Ilustración, los historiadores del siglo XX han pintado un cuadro más complejo. Gracias a un estudio ya clásico, publicado originalmente en 1919¹, hoy se discute la trascendencia del Renacimiento del siglo XII, la continuidad entre el mundo clásico y el Imperio Romano de Oriente, el nacimiento de las primeras universidades y escuelas de traductores, la invención del texto...

Pero no nos engañemos; el Medioevo tampoco fue la edad de oro descrita por los románticos. El saqueo de la biblioteca de Constantinopla durante las Cruzadas, la amenaza del Islam, el temor al infierno, la barbarie, la ignorancia, el purgatorio y la inquisición, también son fenómenos medievales.

La disertación que a continuación presento gira en torno a la envidia y sus relaciones con la política durante el Medioevo². No trato el problema de la envidia en general, un tema que corresponde a folkloristas e historiadores y del cual existen trabajos eruditos³.

¹ Me refiero por supuesto a *The Waning of the Middle Ages* (Nueva York, Anchor Books, 1989), de Johan Huizinga, quien describió una Edad Media llena de contradicciones, excesos que se contraponían y que hicieron posible el Renacimiento, no como una ruptura con el pasado, sino como el producto de un proceso histórico. Uno de los mejores textos que demuestra esta hipótesis es la obra de Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (trad. Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT Press, 1986). Véase Lourdes Quintanilla Obregón, "La Galaxia Blumenberg", *Razón Cínica*, núm. 14, 14 de septiembre de 2004, en www.politicas.unam.mx/publi/publicp/razoncinica/autores/autores.htm (consulta: 2005).

² Por Medioevo aludo a los siglos XI al XIV. Es decir, no me refiero a lo que Peter Brown denominó Antigüedad tardía ni a lo que Le Goff llamó el Renacimiento carolingio. No hablo de Alta o Baja Edad Media, pues el periodo aquí estudiado incluiría, según algunos historiadores, parte de la primera y de la segunda, y, según otros, la segunda. En fin, la cuestión de la cronología medieval es una discusión compleja y que aún no concluye. Cfr. Armando Saitta, *Guía crítica de la historia medieval*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1998 (1ª ed. en italiano, 1981), cap. I.

³ Mencionemos algunos ejemplos: Thomas Elworthy, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition* (Nueva York, Bell Publishing Company, 1989). Es un voluminoso texto escrito en el siglo XIX que cuenta con gran cantidad de referencias medievales, renacentistas y modernas sobre el problema del aojamiento.

Edward S. Gifford, *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision* (Nueva York, The Macmillan Company, 1958). Este libro es la introducción general más importante que se haya escrito sobre el tema del mal de ojo.

Pierre Bettez Gravel, *The Malevolent Eye. An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana* (Nueva York, American University Studies, 1995). Cuenta con una enorme bibliografía actualizada sobre el tema.

Medievalistas⁴, historiadores de la vida privada⁵, de la niñez y la crianza de los hijos⁶, y de la familia⁷, han coincidido en que la gran mayoría de los pobladores de Europa Occidental, durante la Edad Media, vivía en comunidades que cultivaban la solidaridad y relegaban los deseos del individuo a segundo plano. El feudo y la *domus* eran centrales; este último era “la casa en el sentido más pleno posible; significa el techo bajo el cual y el lugar en el que se encuentran los dos géneros: la cocina, las pertenencias y la tierra; los hijos y la familia en un sentido amplio, incluyendo esclavos y huéspedes”. Los campesinos medievales, “a diferencia del campesino posmedieval europeo, no están obsesionados por la tierra y su tenencia: es la *domus* lo que cuenta, incluso más que el cónyuge o el hijo. No es la familia, en sentido estrecho, lo que subsiste en la autarquía, es la *domus*, que se reproduce a sí misma en la descendencia”⁸. Se trataba de una sociedad feudal en la cual señores y siervos eran los principales protagonistas.

La sociedad medieval se representaba a sí misma en un esquema tripartito: sacerdotes, guerreros y campesinos; categorías distintas y complementarias cuyo conjunto formaba el cuerpo armónico de la sociedad. El rey solía decir que requería de “hombres de plegaria”, “hombres de caballo” y “hombres de trabajo”. Cada orden moldeaba las ambiciones, normas, actividades y modales de sus integrantes de una manera especial y diferente respecto a los otros⁹; además, tenía subdivisiones y jerarquías propias y las diferencias entre ellos eran radicales e incuestionables. Por ejemplo, el noble no debía comportarse como el plebeyo. El *ordo* era sagrado y trascendente; se situaba en la palma de la mano de Dios¹⁰.

A esta forma de concebir el mundo algunos le han llamado holismo¹¹, mismo que se ajusta a lo que otros han denominado feudalismo. Aquí la justicia no implica igualdad; por el contrario, el orden “justo” es el que sabe reconocer adecuadamente las jerarquías; el individuo aprende a llevar a cabo, sin chistar, las funciones que le son propias para el funcionamiento del Todo¹². Se trata de un esquema muy antiguo. La idea del cosmos de los

⁴ Cfr. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Village Occitan de 1294 à 1324*, París, Gallimard, 1976.

⁵ Cfr. Yvon Thébert, “Alta Edad Media Occidental”, en Ph. Ariés y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. I, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 2001 (1ª ed. en francés, 1985), pp. 411 y sigs.

⁶ Cfr. Philippe Ariés, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, trad. Naty García Guadilla, Madrid, Taurus, 2001 (1ª ed. en francés, 1973), Tercera parte.

⁷ Cfr. André Burguière *et al.* (dirs.), *Historia de la familia*, t. I, Madrid, Alianza, 1988 (1ª ed. en francés, 1986), pp. 283 y sigs.

La relación entre vida privada, crianza, familia, desarrollo de la personalidad y envidia me fue sugerida por dos textos: Joseph H. Berke, *The Tyranny of Malice* (Nueva York, Summit Books, 1988); y Morris Berman, *Wandering Gods* (Nueva York, State University of New York Press, 2000). El primero trata el tema desde un punto de vista kleiniano, y el segundo, a partir de las categorías de Donald Winnicott. Ambos realizan un análisis comparativo e histórico para demostrar el vínculo entre la personalidad envidiosa y los primeros años del niño. Pero su enfoque es distinto, pues mientras Berman pone el énfasis en las “rupturas” entre diferentes tipos de familias, de crianza y privacidad, Berke busca las “constantes”.

⁸ Iván Illich, *El género vernáculo*, trad. L. Corral, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1990 (1ª ed. en inglés, 1982), pp. 131-132.

⁹ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, trad. Godofredo González, México, Paidós, 1999 (1ª ed. en francés, 1982), cap. 3.

¹⁰ Cfr. Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, pp. 56 y sigs.

¹¹ Cfr. Louis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1982 (1ª ed. en francés, 1977); y, del mismo autor, *La civilización india y nosotros*, trad. Rogelio Rubio-Hernández, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (1ª ed. en francés, 1975).

¹² Cfr. Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992), p. 215.

griegos, la noción de la Iglesia como un cuerpo del que el Papa es la cabeza, y la noción de que el rey es la cabeza del reino, son algunas imágenes clásicas de esta concepción¹³.

En la medida en que la gente cree que tiene un lugar en el cosmos hay poco margen para la envidia entre las clases. Cada quien, dentro de su estamento, tiene lo que merece de acuerdo con los designios de Dios, quien diseñó y sostiene el *ordo*. La voluntad del hombre y el ser humano mismo son sólo contingencias. Como consecuencia, no es común la envidia entre las castas. Del análisis del *Cantar de Mio Cid*, Eliezer Oyola concluye: los nobles “no envidian al rey sino que lo emulan”¹⁴.

Por supuesto que las mujeres sienten envidia por sus vecinas, y los hombres por quienes han recibido la bendición de un hijo, pero esta envidia no implica la esfera de la política, no es capaz de provocar revoluciones ni guerras¹⁵; sólo en momentos difíciles está en juego el desencapsulamiento y normalmente se recurre al ciclo de la envidia para contenerlo¹⁶.

El *ordo* no era perfecto; había conflictos entre los señores feudales y los guerreros, quienes se envidiaban mutuamente y competían, lo mismo en guerras que en torneos. De hecho, uno de los legados más evidentes del Medioevo son sus amuletos para contener o evitar el mal de ojo¹⁷. En el *Cantar de Mio Cid* vemos cómo la envidia se hace presente en la sociedad feudal. Por supuesto, es la envidia entre los cercanos, no la envidia entre hombres de castas diferentes ni tampoco la envidia universal del igualitarismo. La trama está sostenida sobre una serie de pecados, e incluso

[...] cada uno de los tres cantares ha sido motivado por uno o más de los pecados capitales. El Cantar del destierro está movido por la soberbia de los *ricos omnes* y por la envidia de los *mestureros*¹⁸ que precipitan la ira del rey. El Cantar de las bodas está movido por la codicia de los Infantes de Carrión, pues éstos quieren enriquecerse casándose con las hijas del Cid. El tercer Cantar, el de la afrenta de Corpes, está movido tanto por el amor propio de los Infantes al no querer ser objetos de sorna en la corte del Cid, como por su excesiva soberbia al pretender casarse con hijas de reyes o emperadores. Además, hay un ardiente deseo de venganza que proviene de la ira insatisfecha y de la soberbia. Y esa ira vengativa se manifiesta violentamente en la horrenda crueldad de los Infantes para con sus esposas¹⁹.

¹³ Cfr. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. en inglés, 1957), Introducción.

¹⁴ Eliezer Oyola, *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona, Puvill, 1979, p. 32.

¹⁵ Los conflictos más comunes eran producto “de las enconadas rivalidades en el interior de las clases. Los conflictos entre feudales, prolongación de las luchas de clan, las guerras [...] de las formas medievales de la *vendetta* señorial, llenan la historia y la literatura. Esas enemistades violentas y colectivas, *esos odios sempiternos, esas viejas rencillas perfectamente atizadas* son, por lo demás, privilegios de clase. En las lizas de los torneos, en pleno campo, en los asedios de los castillos, las confrontaciones entre las familias feudales pueblan la historia medieval”. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, p. 274.

¹⁶ Mireille Vicent-Cassy escribió “L’envie au Moyen Age” (*Annales*, núm. 2, marzo-abril de 1980, pp. 253-271), y “Quelques réflexions sur l’envie et la jalousie en France au XIVE siècle” (en Michel Mollat (ed.), *Etudes sur l’histoire de la pauvreté, Moyen Age XVIIe siècle*, París, Publications de la Sorbonne, 1974). Podemos concluir de la lectura de estos artículos que la contención de las miradas, las actitudes y los actos envidiosos, se lograba con formas culturales y religiosas al margen de la actividad política.

¹⁷ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, pp. 123, 124 y 179.

¹⁸ Es decir, mezcladores, cizañeros, malsines o delatores.

¹⁹ Eliezer Oyola, *Los pecados capitales...*, pp. 57-58.

No sólo al interior del mundo feudal había rivalidades. Recordemos que el problema de la supremacía del Imperio sobre la Iglesia, o viceversa, se extendió a lo largo del Medioevo. La Querrela de las Investiduras y las batallas de güelfos y gibelinos, entre otros conflictos, azuzaron rivalidades y envidias.

En el seno de la sociedad urbana, las familias burguesas se entregaban, solas o animando partidos, a luchas por el dominio de la ciudad. Italia fue el principal teatro de esas rivalidades. El temible *mal d'occhio* aparecía por todas partes. Los conflictos entre las universidades y el clero o las autoridades profanas, y entre los miembros mismos de la comunidad estudiantil, también atestiguan la falibilidad del *ordo*. Los goliardos se jactaban del éxito que poseían con las jóvenes, e incluso rivalizaban con los señores feudales en conquistas amorosas²⁰.

Menos frecuente, pero bastante notable, fue la actitud individual de miembros de las castas superiores por la que, “por interés, idealismo o, en el caso de clérigos pobres, toma de conciencia de una solidaridad mayor con los pobres que con los clérigos, se lleva a cabo la lucha a lado de los revolucionarios de las categorías inferiores y, a veces, se les dota de los jefes instruidos que ellos no tienen”. Esos *traidores* a su casta se encontraban en el clero o la burguesía, pero sólo excepcionalmente entre la nobleza. En 1327, los *diez mil* villanos y ciudadanos pobres que marcharon contra los monjes de Bury St. Edmunds iban capitaneados por dos sacerdotes que portaban los estandartes de los rebeldes. Misterioso personaje fue Enrique de Dinant, ese tribuno de Lieja de los años 1253-1255, ese patricio que llevó al populacho al asalto del patriciado. Algunos cronistas del siglo XIII veían en él a un ambicioso que se servía del pueblo, y lo describían como un nuevo Catilina.

Jean d'Outremeuse, un aristócrata, dijo de Enrique de Dinant que “hacía levantar al pueblo contra su señor y contra los clérigos y que no había dificultad para creerle [...] Era un hombre de buena cuna, culto y pícaro, pero fue tan falso, traidor y ambicioso que no valía nada por la envidia que tenía de cada uno”. A todos los grandes jefes de las grandes revoluciones del siglo XIV, como Jacobo y Felipe van Artevelde o Esteban Marcel, se les tachará de envidiosos²¹.

Durante el Medioevo, mantener el *ordo* era una cuestión teológica antes que política, pero tenía consecuencias políticas. Los Papas y los obispos, lo mismo que los reyes y los cobradores de impuestos, conocían la utilidad de la manipulación de las pasiones. El antisemitismo motivado por rumores absurdos, esparcidos en momentos críticos, ejemplifica el mecanismo del “ciclo de la envidia”. Supuestamente, el judío habría timado a la “buena” comunidad cristiana, y gracias a ello obtendría sus riquezas. Los cristianos se sentirían desdichados, birlados y exigirían justicia. El final siempre es dramático: los judíos en la picota, sufriendo la ignominia²². Hemos pasado pues, de “sentir tristeza por el bien del

²⁰ Cfr. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999 (1ª ed. en francés, 1957), p. 45.

²¹ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, pp. 273-276.

²² “Lo que aparece en primer plano en las persecuciones medievales es el odio y es fácil no ver otra cosa. En especial en el caso de los judíos. Durante todo el periodo, sin embargo, la medicina judía disfrutaba de un prestigio excepcional [...] Los medios aristocráticos y populares conceden su preferencia a los médicos judíos porque asocian el poder de curar al poder de ocasionar la enfermedad”. La creencia común era: “si demuestra hacia nosotros malevolencia, el judío nos dará la peste, sí por el contrario, demuestra buena voluntad, nos perdonará”. René Girard, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986 (1ª ed. en francés, 1982), p. 65.

otro” a “sentir alegría por el mal del otro”; el ciclo de la envidia deja satisfechos, al menos por un momento, a los envidiosos²³.

También había mucha envidia hacia aquellas civilizaciones que parecían más avanzadas: “Los latinos experimentan hacia los griegos una mezcla de envidia y de desprecio, fruto del sentimiento más o menos reprimido de su propia inferioridad. Los latinos achacan a los griegos ser amanerados, cobardes y mentirosos”²⁴.

Y en contra del Islam, la envidia y el odio no eran menores. Mahoma era uno de los peores espantajos de la cristiandad medieval que atormentaba la imaginación cristiana. Su nombre sólo aparece como referencia al Anticristo. En el siglo XII, Pedro el Venerable, abad de Cluny, pensaba que Mahoma estaba en la jerarquía de los enemigos de Cristo, entre Arrio y el Anticristo. Joaquín de Flore afirmaba que Mahoma “prepara la llegada del Anticristo lo mismo que Moisés preparó la de Jesús”²⁵.

Los católicos se representaban como víctimas perseguidas por sus demoníacos enemigos. Así lo vemos en el famoso discurso de Clermont de 1095, en el cual el papa Urbano II convocó a la primera Cruzada. También vimos en acción el ciclo de la envidia cuando los católicos, en el año 1099, tomaron Jerusalén. Doce mil cruzados, agotados y hambrientos, masacraron, torturaron y asesinaron a los casi mil guerreros fatimíes que protegían la ciudad. Los cristianos celebraron mientras en las calles se veían montones de cabezas, manos y pies; mujeres apuñaladas, niños arrancados por la pierna del pecho de su madre y lanzados contra los muros. Los 70 mil musulmanes que quedaban en la urbe fueron acuchillados. Los judíos fueron encerrados en la sinagoga y quemados en ella. Los vencedores acudieron a la iglesia del Santo Sepulcro, donde abrazados lloraban de alegría y agradecían a Dios. Desplegaban el ciclo de la envidia: los supuestos humilladores se habían convertido en humillados; la tristeza en alegría; los supuestos perseguidores en perseguidos.

Todo este odio, esta envidia exteriorizada hacia otras civilizaciones, ayudaba a la cohesión de la cristiandad occidental. Por ejemplo, a mediados del siglo XII, cuando Bernardo de Clairvaux predicaba para la segunda Cruzada, convenció a Conrado III de que usara la guerra santa para reconciliar a los güelfos y los gibelinos. Pero aun durante la “noble empresa” de las Cruzadas, francos y germanos tomaban caminos distintos para evitar conflictos; cuando finalmente se encontraban en algún punto se lanzaban miradas envidiosas.

En 1148, cuando el germano Conrado III y el franco Luis VII llegaron a Jerusalén y se entrevistaron con el gobernador Balduino III, encontraron un punto de unidad antes de comenzar a pelear: decidieron tomar Damasco. Una vez más, vemos cómo superaron los conflictos entre ellos al conducir su ira y envidia hacia los islamistas. Pero una vez que sitiaron Damasco, y creyendo que la victoria era sólo cuestión de tiempo, comenzaron a reñir por quién gobernaría la ciudad. La fragilidad del ejército cristiano se dejó sentir cuando, con tal sólo un rumor, la cruzada se desmoronó.

Vemos aquí la envidia que motiva a los cristianos a perseguir a los “prestigiosos” judíos. También apreciamos el ciclo de la envidia: los que humillan (lanzan su malevolencia, su mal de ojo o *eny ha-ra* de los judíos), serán humillados.

²³ Cfr. Cesáreo Bandera, “From Mythical Bees to Medieval Antisemitism”, en *To Honor René Girard: Presented on the Occasion of his Sixtieth Birthday by Colleagues, Students, and Friends*, ed. A. Juillard, Saratoga, Anma Libri, 1986 (Stanford French and Italian Studies 34), pp. 209-228.

²⁴ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, p. 122.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 124.

Los musulmanes notaron la desconfianza que los líderes de la cristiandad se tenían entre sí. Infiltraron algunos espías que afirmaban que los emires de Alepo y Mosul se aproximaban con sendos ejércitos para derrotar a los cruzados. Eso fue suficiente para que un Conrado enfermo y avergonzado, regresara a Alemania. Lo siguieron Luis y su esposa, Leonor, quienes huyeron a toda prisa hacia Francia. Finalmente, Balduino consideró que no contaba con suficientes hombres ni siquiera para mantener el sitio de Damasco, así que regresó a Jerusalén.

Además de que el *ordo* era imperfecto, debemos tomar en cuenta que también había minorías desarraigadas: los individuos-fuera-del-mundo de los que habla Louis Dumont; es decir, los monjes, los herejes, los románticos y los místicos.

El individualismo medieval

Quien iba al monasterio era arrancado de su sociedad y se convertía en un “individuo” antes que en miembro de la comunidad; forjaba nuevas relaciones sociales, ya no basadas en la tradición sino en el cultivo de las virtudes teologales²⁶, entre ellas, la generosidad, la humildad y la gratitud servían para contrarrestar la envidia²⁷; virtudes que contribuyen a que el ego se adapte al *ordo*, a que no intente transgredirlo ni rebasarlo.

En soledad, los monjes desarrollaron un sentido profundo de la individualidad que, desde luego, no se parecía al moderno; no eran envidiosos ni posesivos, sino “individuos-en-relación-a-Dios”²⁸. Inventaron el texto²⁹, la página –tal y como la conocemos–, y una serie de artilugios y prácticas que hicieron posibles la escolástica y una manera de fomentar la interioridad antes desconocida³⁰.

A partir de ese sentido de interioridad, la Iglesia inventó la “conciencia” en el siglo XIII, misma que surgió al servicio de la confesión privada, que sustituyó a la confesión típica en las *domus* medievales, ese ritual público que se realizaba frente al templo y ante la comunidad³¹. La confesión privada dio a los religiosos mayor poder. Ellos, y solamente ellos, decidían las penitencias y el perdón de los pecados. El concilio de Letrán IV,

²⁶ Cfr. Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1995 (1ª ed., 1972), caps. I y V.

²⁷ Cfr. James Stalker, *The Seven Deadly Sins and the Seven Cardinal Virtues*, Nueva York, NavPress, 1998, pp. 46 y sgs.; y André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. Pierre Jacomet, México, Andrés Bello, 2002 (1ª ed. en francés, 1995), caps. 7, 10 y 11.

²⁸ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987 (1ª ed. en francés, 1983), p. 39.

²⁹ El texto implica un formato que incluye índices, numeración en las páginas, espacios entre las palabras que posibilitan la lectura en silencio; reducción de la letra que permite transportar el libro con facilidad; puntuación, títulos y subtítulos, que facilitan encontrar referencias. Cfr. Iván Illich y Barry Sanders, *ABC. The Alphabetization of Popular Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1989, pp. 29 y sgs.; e Iván Illich, *En el viñedo del texto*, trad. Marta I. González García, México, FCE, 2002 (1ª ed. en inglés, 1993), cap. VII.

³⁰ *Ibid.*, cap. II.

³¹ Iván Illich, *El género vernáculo*, p. 172.

celebrado en 1215, hizo obligatoria la confesión privada³²; que se trataba de una cuestión de poder quedó totalmente claro con la inquisición llevada a cabo en Langedoc³³.

Morris Berman narra cómo fue que la interioridad, prácticamente perdida en Occidente del siglo V al XI, reapareció en los monasterios gracias al texto³⁴, y en el resto de la población debido a la confesión privada³⁵.

El paso de la coincidencia casi total entre el exterior y el interior del yo, a la autonomía del interior respecto al exterior, puede verse en una transformación del derecho. Hasta el siglo XI, los castigos no tomaban en cuenta la “intención”; esto cambió en el siguiente siglo. En los códigos se impusieron penas especiales para quien realizara una falta con “premeditación”³⁶. Respecto a la envidia, el desarrollo de la interioridad implicó una nueva actitud. Santo Tomás de Aquino escribió que “sentir” envidia no era malo, pero las “acciones” envidiosas sí lo eran³⁷.

Recordemos que, durante siglos, la versión más difundida en la cristiandad occidental acerca de la envidia, fue la de san Agustín, que a la vez se inspiró en los textos de otros padres de la Iglesia, especialmente Cipriano. Para ellos, la envidia era completamente condenable, y aun pensarla era “introducir la muerte al mundo de los vivos”³⁸. Sin duda, la nueva concepción de santo Tomás de Aquino está relacionada con la creencia en su época de que las acciones podían fácilmente separarse de los pensamientos. Asimismo, podemos advertir cómo la interioridad se divorcia del exterior y el cuerpo del espíritu.

Respecto a los románticos rebeldes, Denis de Rougemont escribió un libro clásico³⁹. Relata la historia de *Tristán e Isolda*, fundadores míticos del “amor-pasión”, en el que el individuo elige libremente a su pareja.

Mientras en la *domus* el matrimonio es una cuestión arreglada por la familia, en el amor romántico lo que cuenta es la voluntad y aprobación personales. La romántica historia implica una rebelión contra la tradición y los rígidos lazos sociales; es un intento de afirmación del individuo sobre el grupo. Pero los enamorados no pueden realizar su

³² Cfr. Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, trad. Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 1992 (1ª ed. en francés, 1990), p. 15.

³³ Cfr. Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*, trad. Renato Valenzuela, Chile, Cuatro Vientos, 1992 (1ª ed. en inglés, 1989), p. 178.

³⁴ La lectura en silencio facilitó la “profundización de la interioridad”, pues gracias a ella los momentos de soledad se hicieron más prolongados. Cfr. Iván Illich, *En el viñedo del texto*, cap. II.

³⁵ Cfr. Morris Berman, *Cuerpo y espíritu*, p. 171.

El texto, aunque no estaba al alcance de todos en el Medioevo, se convirtió en una poderosa metáfora al servicio de la Iglesia. Debido a que los fieles olvidaban sus pecados al ir a confesarse, la Santa Madre les pidió desarrollar la “conciencia”, y para ello les propuso que imaginaran un texto en sus cabezas en el cual quedaban escritos o dibujados sus pecados. Esta nemotecnica tuvo bastante éxito. Cfr. Iván Illich y Barry Sanders, *ABC*, pp. 14 y sgs.

³⁶ Cfr. David Cayley, *Illich in Conversation*, Ontario, Anansi, 1992, p. 284.

³⁷ Para santo Tomás de Aquino, el sentimiento es un “*motus*”, una pasión, un instinto, y sólo en los “actos” puede haber “vicio”. Cfr. *Summa Theologica*, Q. 36, a. 3, r. 1.

³⁸ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, trad. A. de Nicolás, Nueva York, toExcel, 2000, pp. 21 y 24.

³⁹ Denis de Rougemont, *Amor y Occidente*, trad. Ramón Xirau, México, Conaculta, 1993 (1ª ed. en francés, 1972).

proyecto en esta vida; tienen que morir para hacerlo realidad⁴⁰. El poderío de la comunidad se hace sentir.

Estos ejemplos son sólo destellos de individualismo en un universo holista, pues en el mundo medieval la mayoría de los niños aún eran criados para la comunidad; se les inculcaba que nada era al margen de ella. Quienes afirmaban su yoidad sobre la sociedad eran rebeldes. En la dramática historia de Abelardo y Heloísa queda claro el costo de transgredir las reglas, de poner los intereses del individuo por encima de los del *ordo*⁴¹.

A pesar del tipo de educación comunitario y de las amenazas eclesiásticas, no faltaba quien escogía un camino diferente. Por ejemplo, los albigenses decidieron por sí mismos cambiar de religión. Una vez más, su decisión costó sangre y sufrimiento⁴²; valía la pena hacerlo debido a las promesas de salvación. Muchas herejías tuvieron en su centro doctrinas milenaristas que presentaban al individuo un futuro celestial. Sin embargo, Norman Cohn ha descrito cómo la “elección personal” de integrarse a una secta terminaba implicando fuertes vínculos sociales. De suerte que el individualismo herético desembocaba en una nueva negación de la libertad.

Iván Illich estudió las relaciones entre el hombre y la mujer en el siglo XII y demostró que detrás de las historias románticas hay una realidad histórica: el paso del “género vernáculo” al “género roto”.

En una sociedad vernácula prácticamente todo tiene género: herramientas, espacios, palabras, atuendos, actividades, modos de caminar, etcétera. Hombres y mujeres viven en ámbitos diferentes y complementarios y ambos se necesitan mutuamente. Por ejemplo, en la preparación del alimento hay una serie de procedimientos que el hombre no puede llevar cabo, volviéndose fundamental el papel de la mujer, y viceversa. No se trata de que el hombre simplemente se sienta incómodo por realizar ciertas actividades, sino de una prohibición seria, casi en el nivel de un tabú, aunque los antropólogos han preferido darle un nombre especial: *pané*.

En las comunidades de la Europa Occidental del siglo XII, la relación entre géneros solía ser asimétrica y ambigua, lo cual hacía que ninguno de los dos obtuviera un poder demasiado claro y definitivo sobre el otro. El género vernáculo es la forma como hombres y mujeres se relacionan en la *domus*.

El género es una forma de encapsulamiento; impone distancias simbólicas para que el hombre no pueda competir con la mujer ni desear las mismas cosas que ella. Es una sana distancia que en lugar de evitar la envidia entre las clases, evita la envidia entre los sexos⁴³. Este orden fue minado por la Iglesia. Al tiempo que *Tristán e Isolda* hicieron su aparición, un decreto eclesiástico del siglo XII elevó a la “pareja por elección mutua” a sacramento. En realidad no se trataba de un reconocimiento de los derechos del individuo sino de una alianza entre la Iglesia y los reyes, que querían cobrar altos impuestos pero no lo lograban ante los solidarios aldeanos; al individualizar a la pareja se debilitó la vida comunitaria. A esta nueva modalidad se le ha denominado etapa del “género roto”.

⁴⁰ Cfr. Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, México, CA-Mondadori, 1988, pp. 65 y 124.

⁴¹ Cfr. Jean H. Hagstrum, *Esteem Enlivened by Desire. The Couple from Homer to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, caps. 8 y 9.

⁴² Cfr. Morris Berman, *Cuerpo y espíritu*, pp. 178-179.

⁴³ Cfr. Iván Illich, *El género vernáculo*, caps. IV y V.

La Iglesia no sólo contribuyó a la creación de la pareja aislada que vive al margen de la *domus* y que se muestra débil ante las exigencias de las elites, también fomentó una serie de “nociones neutras” con el afán de quitar sus poderes a algunas autoridades y tradiciones comunitarias. La conciencia y la confesión privada no tenían género; además, a diferencia del *pané*, los pecados eran neutros.

La paulatina debilidad de la comunidad implicó que el género vernáculo se rompiera. Sin embargo, a pesar de estar quebrado, el género se mantuvo durante varios siglos. Todavía el hombre y la mujer dependían profundamente el uno del otro; aún en la vida cotidiana seguía habiendo una separación de ámbitos. Pero desde el siglo XII algo cambió: la Iglesia fomentó una desconfianza aguda hacia la mujer. Los sacerdotes veían en cada fémina a una bruja en potencia, capaz de causar males terribles con su “ojo malvado”, producto de la envidia. Sin una comunidad capaz de defender a las mujeres éstas pronto se convirtieron en objeto de escarnio; se les acusaba de envidiosas y con ello saciaban la envidia del grupo, pues al ser castigadas el pueblo se deleitaba viéndolas sufrir.

No obstante, el “género roto” mantuvo el encapsulamiento entre hombres y mujeres. Ellas aceptaron las nuevas reglas de una civilización cada vez más misógina. Aunque estuviera en un lugar inferior, la mujer debía luchar por mantenerse allí, pues al menos encontraba una identidad y asumía que ése era el sitio que le correspondía. De tal suerte que, mientras duró el género roto –en Europa Occidental hasta el siglo XIX–, los hombres prácticamente no envidiaban a las mujeres ni viceversa; seguían viviendo en dominios separados y deseando cosas diferentes⁴⁴.

En el mundo feudal, el *ordo* tenía fisuras. Los herejes, los comerciantes, los banqueros... no eran los parias de la Europa medieval, simplemente estaban excluidos del cosmos. Mientras fueron marginales no había más que ignorarlos en tiempos de tranquilidad, o bien, en momentos críticos, convertirlos en chivos expiatorios; se les acusaba de envidiosos, de mofarse de las reglas de la sociedad, y eso justificaba que la comunidad deseara humillarlos; se completaba así, al menos en la imaginación de los linchadores, el ciclo de la envidia⁴⁵. En la medida en que estos grupos cobraron importancia, el esquema mismo de los tres órdenes se volvió anticuado.

En tiempos de tranquilidad lo que caracterizaba a los envidiosos no era su estamento sino su apariencia; no tanto una cuestión social sino mágica. Se suponía que los aojadores podían convertirse, y convertir a sus víctimas, en animales; se les llamaba *versipelles*. También se asociaban ciertos animales, como los gatos, las comadreas y las serpientes, con el *fascinum*⁴⁶. Los ciegos, los que tenían ojos oblicuos, inflamados o con doble pupila; los enanos, los cojos y los deformes, y todos aquellos con algún tipo de impedimento físico, eran vistos como envidiosos portadores del mal de ojo. A veces se consideraba que las deformidades los hacían envidiosos, y a veces, que era la envidia lo que los había vuelto deformes⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, caps. V y VI.

⁴⁵ Cfr. René Girard, *El chivo expiatorio*, cap. 1.

⁴⁶ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, pp. 29-30 y 39-43.

⁴⁷ Cfr. Edward Gifford, *The Evil Eye*, p. 11.

La mirada, los ojos, el aojamiento, la brujería, eran temas que siempre iban de la mano. Una mujer que no podía llorar, una ciega, con los ojos rojos o con estrabismo, etcétera, siempre era sospechosa de ser una bruja y poseer un poderoso “ojo malvado”⁴⁸.

La Iglesia no se oponía a la propiedad privada; por el contrario, consideraba que eran necesarias leyes y reglamentos para protegerla. San Agustín consideró que una sociedad sin propiedad sólo era posible en el paraíso. Los padres de la Iglesia afirmaron que

[...] la vida humana necesita disciplina, necesita un orden reforzado por la coerción. Y de esta forma llegan a distinguir entre un ideal, que también consideran como la condición primitiva del hombre, y lo real. Idealmente, si el hombre hubiera seguido su verdadera naturaleza [...] no hubiera necesitado una disciplina coercitiva de este tipo. Pero, al ser [...] una criatura cuyos verdaderos instintos y naturaleza son constantemente dominados por sus bajas pasiones, sólo a través de una férrea disciplina puede evitarse que caiga en la anarquía y el desorden [...] Teniendo en cuenta la condición real de la naturaleza humana tal y como es, entendieron que era necesaria una regulación del ejercicio del derecho a disponer. La propiedad privada es, realmente, otra institución disciplinaria que intenta controlar y contrarrestar la disposición viciosa de los hombres⁴⁹.

Santo Tomás de Aquino escribió que la propiedad común atraía discordias, y la Iglesia consideró herejes a los valdenses, los bogomilos y algunas otras sectas que predicaban el ideal de la propiedad comunitaria⁵⁰. Más aún, en el siglo XIII muchos de los teólogos más destacados dedicaron enormes esfuerzos para crear una justificación teórica de la inviolabilidad de la propiedad. El clero temía la envidia de los reyes, quienes recurrían a las expropiaciones debido a su constante necesidad de liquidez para mantener sus empresas bélicas⁵¹.

Junto a la lección de realismo eclesiástico, la Iglesia también predicaba ciertos ideales. De hecho, promovía un modo de vida austero en el que las necesidades espirituales fueran más importantes que las materiales; en los sermones se repetían con frecuencia los discursos sobre el culto a la pobreza⁵². A este respecto son famosas las homilías de san Clemente, san Ambrosio, san Basilio, san Gregorio, san Crisóstomo y san Agustín, que condenaban la búsqueda de riquezas materiales⁵³.

Pero la Santa Madre daba un pésimo ejemplo. Durante siglos fue la institución más rica de Europa y los clérigos eran vistos como los seres más ambiciosos (junto con los judíos) del mundo⁵⁴. La gente admiraba los magníficos templos y los atuendos elegantes de los obispos. En general, los creyentes, condenados a la miseria, pensaban en la sociedad como parte de un cosmos trascendente y poco hacían por emular a sus admirados amos.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 28-29.

⁴⁹ Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, trad. Josefina de Diego, México, FCE, 2002 (1ª ed. en inglés, 1999), p. 38.

⁵⁰ Quizá el mejor estudio al respecto es el de Steve Runciman, *Los maniqueos de la Edad Media. Un estudio de los herejes dualistas cristianos*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1989 (1ª ed. en inglés, 1947).

⁵¹ Cfr. Richard Pipes, *Propiedad y libertad*, p. 40.

⁵² Cfr. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Londres, Chatto & Windus, 1984, p. 21.

⁵³ Cfr. Carlos Ignacio González (trad. y análisis), *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa, 1988, p. xxxvii.

⁵⁴ Cfr. Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza, 1977 (1ª ed. en alemán, 1913), pp. 20 y 21.

Pero esto comenzó a cambiar en los siglos XII y XIII⁵⁵. Los molinos y la producción del hierro aumentaban, el arado se perfeccionaba y el comercio se incrementaba. En Europa Occidental, las condiciones materiales mejoraron considerablemente⁵⁶ y Venecia se convirtió en la “capital adquisitiva” por excelencia. La actitud de los venecianos en las Cruzadas, su falta de escrúpulos para obtener ganancias y el lugar que le daban al comercio, anunciaban una tendencia que poco a poco se extendía⁵⁷.

A pesar de lo anterior, el individualismo medieval fue un fenómeno marginal. La casa, la dinastía, la familia, la comunidad, casi siempre se imponían a los deseos de los particulares. La competencia del individualismo envidioso no era lo más común. La población rural seguía pensando que a Dios le desagradaba la riqueza, que debía conformarse con su lugar en el Todo y que la comunidad era más importante que la persona.

Fortuna y envidia en el Medioevo

Por lo que se refiere a la noción de la fortuna hay que considerar al menos dos enfoques, que se podrían pensar, según Norbert Elias, como dos estados de civilización. El primero, “jobiano”, en alusión a la relevancia que, según Jacques Le Goff, tuvo la historia de Job por medio del escrito de Gregorio I. El segundo, la “actitud calculadora”, se refiere a aquellos hombres que escaparon de la mentalidad bárbara para concentrarse, de manera racional, en los asuntos de este mundo.

El *Libro de Job* es una de las historias más desgarradoras de la antigüedad. Es una parábola que dibuja al hombre impotente ante la voluntad de Dios y de Satán e incapaz de comprender su terrible destino. Job le pregunta al Señor: “¿Por qué no perdonas todavía mi pecado, y por qué no borras mi iniquidad? Mira que ya voy a dormir en el polvo del sepulcro, y cuando mañana me busques, ya no existiré en el mundo”⁵⁸. Más adelante repite: “Manifiéstame por qué me juzgas de esta manera”⁵⁹.

No muy lejos del suplicio de Job está el de Gregorio I, quien fue Papa a finales del siglo VI. Sin duda, su teología está influida por su precario estado de salud y el caos de su época. En el año 599 escribió: “en once meses pocas veces he podido dejar la cama. Me atormentan tanto la gota y dolorosas ansiedades que [...] cada día espero el alivio de la muerte”. Un año más tarde escribió: “Hace casi dos años que estoy confinado en mi lecho, tan afligido por dolores que hasta en las fiestas apenas puedo levantarme por tres horas para celebrar la misa. Me encuentro cada día al borde la muerte y cada día me retiran de él”⁶⁰.

⁵⁵ John de Salisbury, en el siglo XII, consciente de la contradicción entre una Iglesia que predicaba la pobreza y al mismo tiempo exhibía su riqueza, ofreció una fórmula contra la envidia: “simular miseria”. Por supuesto, no fue escuchado. Pero la Santa Madre usaba, desde sus inicios, dos fórmulas mencionadas por el clérigo inglés contra la envidia: la caridad y la generosidad. En buena medida, éstas ayudaron a mantener el prestigio de la institución. Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, cap. 1.

⁵⁶ Cfr. Iván Illich, *Trabajo fantasma*, trad. Alfons Garrigós, copia del manuscrito original (1ª ed., 1981), cap. 4.

⁵⁷ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth. A Study of Acquisitive Man*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956, pp. 62 y sgs.

⁵⁸ *Libro de Job*, 7, 21.

⁵⁹ *Ibid.*, 10, 2.

⁶⁰ P. Meyvaret, “Gregory I”, en M. Eliade (editor en jefe), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 118.

Gregorio I escribió *Magna Moralia*, un comentario sobre el *Libro de Job*. Durante la Edad Media fue el texto más leído; por siglos, el clero, los evangelizadores y los creyentes escucharon con atención la historia de Job, no tal y como la cuenta la *Biblia*, sino de acuerdo con la descripción del sumo pontífice⁶¹.

El *Magna Moralia* enfatiza que Job es el hombre que debe aceptar la voluntad de Dios sin buscar otra justificación aparte del arbitrio divino:

De los siglos V al XII la iconografía medieval no conoce de la historia de Job más que los episodios de su humillación ante Dios, y la imagen preferida es la de Job roído por las úlceras recogiendo estiércol: la pintura medieval hace de Job ese desecho de hombre que es un leproso. Tiene pues, esa extraña enfermedad que no permite a los hombres bañarse, pues entra por los poros abiertos de la piel⁶².

En la Edad Media dominaba la noción de que la fortuna escapaba a las manos de los hombres⁶³. Había que aprender a vivir con el sufrimiento. Las raíces del dolor estaban relacionadas con el pecado de Adán, con la caída, no con las acciones del hombre. Por supuesto que a muy pocos se les ocurrió intentar manipular la envidia con fines políticos. Era un mal peligroso; en la mentalidad medieval, intentar utilizarla era como jugar con fuego. Juan Ruiz Arcipreste de Hita describía la “açidia” (envidia) como “mala cosa”, que “es de los siete pecados el más sutil e engañosa”⁶⁴.

Pero el cuadro estaría incompleto si sólo pensamos en el realismo jobiano; dicha actitud, a pesar de ser dominante, no era la única. Había quienes creían que podían escapar del determinismo teológico. Norbert Elias, inspirado por Johan Huizinga, ha descrito al señor feudal típico de la Europa Occidental: un ser descuidado, poco calculador, que se deja llevar por sus pasiones⁶⁵ y acepta los acontecimientos como si fueran resultado de los designios inescrutables de Dios; es decir, los acepta como si fueran completamente necesarios⁶⁶.

No obstante, el propio Huizinga afirmaba que el Medioevo había sido una época de contradicciones⁶⁷ en la cual también había existido otro estilo de hacer política. La España musulmana, Constantinopla, y algunos otros refinados centros de cultura, sabían que podían

⁶¹ Cfr. Jacques Le Goff, *El hombre medieval*, trad. Julio Martínez Mesanza, Madrid Alianza, 1999 (1ª ed. en italiano, 1987), p. 15.

⁶² *Idem*.

⁶³ Cfr. William Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Londres, Yale University Press, 2000, p. 21.

⁶⁴ Juan Ruiz Arcipreste de Hita, “De Quáles Armas se debe Armar Lado Christiano para Vençer el Mundo, e la Carne”, en *Libro de buen amor*, París, Sociedad de Ediciones Louis Michaud, s.a., estrofa 1600.

⁶⁵ Sublimadas en la noción del honor. En este sentido, la mentalidad medieval transformaba, por ejemplo, el problema de los celos y el amor en una terrible rivalidad capaz de convertir a los Abeles en Caines: “cambióse en Caín el que fuera Avel”, leemos en *Milagros de nuestra señora* (ed. J. Montoya Martínez, Granada, Universidad de Granada, 1986), del riojano del siglo XIII, Gonzalo de Berceo. Eliezer Oyola, *Los pecados capitales...*, p. 93.

En *El Libro de buen amor*, refiriéndose a la competencia por una mujer, Juan Ruiz Arcipreste de Hita escribió: “Eres pura embidia, en el mundo no ha tanta” (276a).

⁶⁶ Albert Hirschman ha ilustrado esta transformación con la ridiculización que algunos autores –i.e., Cervantes y Racine– hacían del “ideal heroico” de los medievales. Cfr. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Barcelona, Península, 1999 (1ª ed. en inglés, 1979), p. 32.

⁶⁷ Cfr. Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, p. 51.

convertir la política en un arte. La Iglesia, constructora de catedrales y palacios, conquistadora de pueblos y almas, dueña de negocios y hospicios, desarrolló una habilidad política peculiar. Como sus integrantes tenían que tratar con pueblos y problemas muy distintos, los religiosos aprendieron a hablar diferentes idiomas, así como las artes de la diplomacia, la disuasión, la prudencia y el entendimiento. Aunque parezca paradójico, la Santa Madre puso los cimientos para una actitud exactamente opuesta al determinismo jobiano.

En cuanto a la política, vemos en *El Cantar de Mio Cid*, en la corte del rey Alfonso, a los Beni-Gómez, esos aristócratas “mestureros” que “se dedicaban asiduamente a explotar las pasiones del monarca, y eran un continuo peligro para la seguridad personal [...] Los enemigos del Cid se aprovechan de la ira ya presente en el corazón del rey a causa de la jura de Santa Gadea para hacerle creer al rey su mentira. De esta manera explotan las pasiones del monarca”⁶⁸.

Lo que explotan aquí los Beni-Gómez es la ira, pero ha sido la envidia la que ha introducido el cálculo para hacer el mal⁶⁹. Pero como la envidia es un vicio secreto, vergonzoso, “los Infantes se dan cuenta de que si divulgan su propósito su posición social será menoscabada”⁷⁰.

En el *Mio Cid* vemos a un rey generoso, seguro de sí mismo, de su posición social; el *ordo* funciona. No es difícil para un monarca con tales características perdonar al Cid y enviarlo a nueva tarea: derrotar al moro Yuçef. Una vez llevada a cabo la misión, la comitiva del Cid, capitaneada por Minaya Alvar Fáñez y Per Vermudoz, relata al rey la victoria; éste se regocija. El conde Garçi Ordoñez muestra su envidia preñada de ira.

En esta parte del *Cantar* presenciamos una maravilla dramática que toca en virtuosismo épico-literario, pues mientras el rey recibe y se regocija con la embajada del Cid, dos apartes simultáneos se desarrollan, el de Garçi Ordoñez y el de los Infantes. La escena en su totalidad se puede concebir en tres planos dramáticos, a saber, 1) donde el rey recibe la embajada del Cid, 2) donde Garçi Ordoñez y sus diez parientes razonan entre sí, y 3) donde los Infantes de Carrión contemplan las bodas con las hijas del Cid. En cuanto al significado de cada uno de los planos dramáticos, vemos que se ponen en contraste, por un lado, la buena voluntad del rey, reflejada en su alegría, y por otro la envidia y codicia de los Beni-Gómez. El aparte de Garçi Ordoñez refleja la soberbia. El aparte de los Infantes refleja la codicia de riquezas y prestigio, que seguirán a las bodas con Doña Elvira y Doña Sol⁷¹.

Los Beni-Gómez se sienten agraviados; los envidiosos culpan de su malestar al envidiado y buscan completar el ciclo de la envidia: “La venganza de los Infantes tiene lugar en el robledal de Corpes donde desatan su ira más cruel contra dos seres débiles e inocentes. Como no pueden vengarse del Cid mismo, se vengan de lo que él más quiere, las telas de su

⁶⁸ Eliezer Oyola, *Los pecados capitales...*, p. 32.

⁶⁹ Leemos en el *Cid* que “al vencer a sus enemigos en el castillo de Cabra, el Cid gana la primera victoria contra sus enemigos [...] Vuelve a Castilla [...] El rey Alfonso le recibe muy bien, mostrando así su gratitud por lo que ha hecho a favor suyo. Como resultado de todo esto, la envidia de muchos empieza a manifestarse [...] Los enemigos del Cid no son los moros, a quienes vence el héroe fácilmente, sino los Beni-Gomez, los enemigos internos”. *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

corazón. Es así como creen cobrar la honra perdida. Y según se expresan en las cortes de Toledo, su acción en el robledal de Corpes ha acrecentado su honra”⁷².

Por lo que se refiere al comercio, es irónico que también haya sido la Iglesia la que promovió una actitud contraria al fatalismo. La capacidad del comerciante medieval para controlar su propia fortuna estaba sumamente limitada. Robert Heilbroner encontró en el libro de cuentas de un comerciante francés del siglo XIV: “Desde la Pascua de Pentecostés me debe un hombre diez gulden. He olvidado su nombre. Los cálculos se hacen por lo general en números romanos y las sumas están con frecuencia equivocadas; las divisiones largas son miradas como cosa misteriosa y no se comprende con claridad el uso del cero”⁷³.

Una vez más, la Santa Madre preparó el camino para una actitud calculadora. Desde la época de san Agustín y por cerca de 500 años, en Europa Occidental el dinero perdió preeminencia. Durante las Cruzadas, sin embargo, los cristianos vieron el lujo de Oriente y se sintieron tentados; adoptaron un utillaje apto para calcular con precisión –entre estas herramientas estaban los números arábigos. Los venecianos, los genoveses y otros pueblos de comerciantes, multiplicaron sus riquezas y obtuvieron nuevos acuerdos y rutas para el tráfico de mercancías. Algunos señores feudales y sus súbditos apostaron todo al negocio de las Cruzadas. Muchos hipotecaron sus tierras, gastaron hasta su último centavo y vendieron sus caballos con tal de llevar a cabo la valerosa guerra santa. Para los poco calculadores caballeros medievales, la empresa fracasó. En cambio, en las ciudades de mercaderes los prestamistas, los transportistas y los comerciantes se adueñaron de una porción considerable de las riquezas de Europa⁷⁴.

Después de las Cruzadas, con el incremento del volumen del comercio y de la producción artesanal, así como con la necesidad de los reyes de obtener préstamos para recuperar algo de lo que habían empeñado para hacer la guerra y pagar mercenarios, que desde el siglo XIII demostraron su superioridad en el campo de batalla, el dinero adquirió relevancia en las relaciones sociales⁷⁵. La Iglesia se adaptó a esta nueva época. Ya era bastante rica, pues las donaciones y conquistas le habían permitido acumular un gran tesoro. Cuando acudía un príncipe a su Santa Madre en busca de un préstamo para salvar a su pueblo de una hambruna, los Papas accedían. De tal suerte que la institución se volvió prestamista y esto la hizo aún más rica⁷⁶. Los Papas y el clero, sin embargo, eran vistos como seres ambiciosos y envidiosos. Se dice de ellos que convirtieron la caridad en un negocio. No es extraño que durante el Medioevo se les acusara de atraer la mala suerte y de que sus bendiciones contra la *jettatura* terminaran siendo un *fiasco*⁷⁷.

El poderío de la Santa Madre convertía el “absolutismo teológico” en la ideología dominante. El *ordo*, aparentemente inmóvil, se sustentaba en las doctrinas de la Iglesia. En ese contexto, desde la antigüedad tardía el cristianismo occidental condenó la “*curiositas*”,

⁷² *Ibid.*, p. 32.

⁷³ Robert Heilbroner, *Vida y doctrina de los grandes economistas*, trad. Amando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1964 (1ª ed. en inglés, 1953), p. 13.

⁷⁴ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth*, pp. 66 y sgs.

⁷⁵ Cfr. Robert Heilbroner y William Milberg, *La evolución de la sociedad económica*, trad. Verania de Parrés Cárdenas, México, Prentice Hall, 1999, p. 44.

⁷⁶ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth*, pp. 77 y sgs.

⁷⁷ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, pp. 24 y 25.

fuelle de duda e insatisfacción. Para san Agustín y los padres de la Iglesia era un pecado⁷⁸. No sucedió lo mismo entre los musulmanes ni en el Imperio de Constantinopla, en donde fue dominante la continuidad con la filosofía antigua y estaban los mejores traductores, las más nutridas bibliotecas y los centros de estudio. Occidente, en parte debido a las Cruzadas, tuvo cada vez mayor contacto con el mundo árabe y oriental. A partir de ello se fue forjando una nueva actitud hacia la curiosidad y el conocimiento.

La Iglesia estimuló los contactos con la filosofía griega. En el monasterio de San Víctor se llevó a cabo una magnífica síntesis cultural que concluyó siendo el basamento técnico y epistemológico que llevó a la invención del texto, mismo que hizo posible la escolástica. Gracias a él, los estudiosos tuvieron mayor dominio de las “fuentes”. Hoy se discute si dicho invento implicó una revolución en el conocimiento de mayor envergadura que la imprenta de tipos móviles⁷⁹.

La escolástica contribuyó a una visión de la filosofía según la cual el científico y el artista tendrían mayor control del conocimiento. En el siglo XIII, los “averroístas latinos”, un grupo de intelectuales liderados por Siger de Brabante, llevaron el aristotelismo a la teología. Como sus conclusiones solían ser contrarias a la doctrina eclesiástica, separaron la filosofía de la revelación. Sostenían que la primera se ocupaba de las cosas verdaderas, mientras la segunda, de la necesarias. Ambas pertenecían a ámbitos diferentes; por ello, lo que puede ser ilógico en el esquema de la filosofía, puede ser real en el de la teología. Según los averroístas, esta división servía para poner a salvo al dogma y, al mismo tiempo, para continuar libremente por el sendero del conocimiento. La separación terminó por generar un saber liberado de la religión; es decir, una filosofía al servicio del hombre⁸⁰.

Para la segunda mitad de la decimotercera centuria, el fraile franciscano Roger Bacon subrayó la importancia de los dos métodos racionales descuidados en las universidades de su tiempo: la demostración matemática y la investigación experimental; insistió en un estudio profundo de los textos antiguos; se dedicó a realizar estudios experimentales; construyó instrumentos ópticos que demostraban su conocimiento respecto a la refracción y al aumento; estuvo a punto de inventar la pólvora, llegó a prever el empleo del vapor en barcos y máquinas, y predijo los automóviles y aeroplanos⁸¹.

La Iglesia promovió una nueva forma de conocimiento lejana del realismo jobiano y cercana ya a la racionalidad moderna. Esto contribuyó a modificar la noción del individuo y sus poderes. No obstante, en cuanto a la envidia se refiere, aun los más racionalistas hombres del Medioevo siguieron sin imaginar siquiera que la envidia podía ser dirigida a voluntad. No vieron en ella un arma política sino un pecado que debía ser contenido. Aun Raymundo Lull, maestro en la manipulación de la naturaleza, consideraba que la avidia era un “vicio” capaz de “desorganizar el mundo”, y proponía, para atenuarla, “caridad, justicia, gracia” y, sobre todo, “no hablar de las riquezas”⁸².

En los siglos anteriores a la modernidad, pese a estar minada la idea del *ordo*, el esquema holista seguía siendo poderoso. La mayoría de los individuos creía poseer un lugar, ya no en el cosmos, sino en la familia. Durante el Renacimiento, el individuo que pensaba en sí

⁷⁸ Cfr. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, parte III, cap. 5.

⁷⁹ Cfr. Iván Illich, *En el viñedo del texto*, cap. VII.

⁸⁰ Cfr. Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. 400-1400*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 291.

⁸¹ *Ibid.*, p. 322.

⁸² Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, p. 30.

mismo antes que en el grupo, era una excepción. Los niños aún eran educados para subordinarse a la familia⁸³. Había quienes preferían seguir sus propias pasiones antes que los mandatos de la comunidad. En este sentido, *Romeo y Julieta* puede ser leído como una especie de actualización de *Tristán e Isolda*. Una vez más, en la obra shakesperiana vemos a los individuos que se enfrentan a rígidos clanes; el holismo se enfrenta al individualismo. A través de los siglos, en la ópera encontramos cientos de versiones de la misma historia. Los héroes fracasados siempre llevan el mismo mensaje: afirmar la individualidad por encima de los designios del grupo.

A pesar de la “educación de la obediencia”, el individualismo crecía generación tras generación. Cada vez más gente quería liberarse de los estrechos lazos comunitarios. Comerciantes, aristócratas, intelectuales y artistas creían en sí mismos. Pero ni siquiera en el siglo XVII –con excepción de Holanda– vemos “sociedades individualistas”. La mayoría de la población en Europa Occidental aún prefería respetar su lugar en la familia y el individualismo sólo moldeaba la conducta de una pequeña elite; en este sentido, seguía poseyendo una mentalidad medieval.

El Medioevo en crisis

Santo Tomás de Aquino defendió la concepción de una sociedad en reposo, en la cual cada uno tiene asignado su puesto y permanece en él hasta el fin de sus días; es decir, cada hombre y cada mujer tienen un oficio determinado, pertenecen a una clase social y cuentan con unos ingresos fijos, de acuerdo con su posición social. “Según esto, también quedaba determinada de una vez para todas la medida de la riqueza (*mensura divitiae*) de que cada cual había de disponer: *prout sunt necessariae ad vitam hominis secundum suam conditionem*: era tan rico como correspondía a su rango social”⁸⁴.

La concepción medieval no resistió los cambios ocurridos en el Renacimiento. Hasta aquí hemos revisado cómo es que la envidia contribuyó a impulsar la decadencia del Medioevo con una serie de elementos otorgados por el propio *ethos* medieval. Veremos ahora cómo es que la mentalidad medieval llevada al extremo (¡Urbano II y otros los radicales en Roma!), la lucha entre las dinastías feudales (los ingleses quieren el dominio de Francia) y, finalmente, un factor externo (la peste), dan el tiro de gracia a la civilización del Medioevo. Veamos el papel de la envidia en estos tres acontecimientos.

Las Cruzadas

A principios del siglo XX, Max Scheler escribió:

El labrador medieval, anterior al siglo XIII, no se compara con el señor feudal, ni el artesano con el caballero, etc. Se compara, a lo sumo, con otro labrador más rico o más considerado; y así todos, cada uno dentro de la esfera de su clase. La idea de que cada clase tiene una misión peculiar mantiene la comparación dentro de los límites de grupos totales, los cuales, por su parte, pueden, a lo

⁸³ Jacques Gélis, “La individualización del niño”, en Ph. Ariés y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. III, trad. Concepción Martín Montero, Madrid, Taurus, 1999 (1ª ed. en francés, 1988), pp. 293 y sgs.

⁸⁴ Werner Sombart, *El burgués*, p. 254.

sumo, ser comparados entre sí. Así, en estos tiempos, la idea del *puesto* determinado por Dios y la Naturaleza y en el que cada cual se siente *colocado* y ha de cumplir su particular deber, domina todas las circunstancias de la vida. [...] Por el contrario, en el *sistema de la concurrencia*, las ideas relativas a las funciones y sus valores se despliegan, en principio, *sobre la base* de la actitud, que consiste en querer todos ser más y valer más en todo⁸⁵.

Scheler marca entonces que es el siglo XIII el inicio de la mentalidad individualista moderna en contraste con la holista tradicional. Pero no da pistas para argumentar por qué justo fue ése el siglo del cambio. Ofrezcamos una explicación, al menos parcial, para responder: la desilusión provocada por las Cruzadas, que durante los siglos XI, XII y parte del XIII sirvieron para desviar la envidia intestina de la cristiandad hacia el enemigo externo: el Islam.

En el año 1095, ante el avance del imperio selyúcida, el emperador de Bizancio, Alejo, solicitó en una carta a Simeón, el patriarca de Constantinopla, que pidiera al Papa enviar algunos guerreros cristianos dispuestos a conquistar Jerusalén⁸⁶. Para enardecer las pasiones de sus hermanos occidentales, el patriarca recurría al ciclo de la envidia: pedía humillar a los humilladores. En la carta se afirmaba que los turcos habían humillado a unos peregrinos en Tierra Santa.

El ambicioso Urbano II y el alto clero que lo respaldaba, eran un grupo de radicales reformistas y ambiciosos que afirmaban que podrían reorganizar la cristiandad y ampliar el dominio del papado. Centralizaron el poder de la Iglesia, excomulgaron al patriarca de Constantinopla, destituyeron al emperador de Sacro Imperio Germano Occidental, y dieron enormes poderes a los obispos. La carta de Alejo le sirvió al Papa para extender su poderío; imaginaba una cristiandad nuevamente unificada, pero ahora, bajo su propia égida.

En su campaña por la Cruzada, Urbano II puso a funcionar el ciclo de la envidia. Recuperemos algunos fragmentos de su discurso en Clermont:

¡Oh raza de los francos, raza amada y escogida por Dios! [...] De los confines de Jerusalén y de Constantinopla llegan graves noticias de que una raza maldita, completamente alejada de Dios, ha invadido violentamente las tierras de esos cristianos y las ha despojado valiéndose del saqueo y el fuego. Se han llevado una parte de los cautivos a su propio país y otra parte la han matado con crueles torturas. Destruyen los altares después de profanarlos con su impureza. El reino de los griegos está desmembrado por ellos [...] ¿A quién corresponde la labor de vengar esos agravios [...]? Aliéntenos las proezas de vuestros antepasados, la gloria y grandeza de Carlomagno y vuestros otros monarcas. Eleve vuestro ánimo el Santo Sepulcro de Nuestro Señor y Salvador, ahora en poder de naciones impuras [...] No os detenga ninguna de vuestras posesiones ni la ansiedad por vuestros asuntos familiares. Pues este país que ahora habitáis, cerrado en todas partes por el mar y las cumbres montañosas es demasiado pequeño para vuestra gran población [...] por eso hacéis la guerra y muchos de vosotros perecéis en la lucha civil.

Aléjese el odio de vosotros; terminad vuestras peleas. Emprended el camino que va al Santo Sepulcro; arrebatad esa tierra a una raza perversa [...] Esa ciudad Real (Jerusalén) os implora acudáis en su ayuda. Emprended anhelosamente ese viaje para la remisión de vuestros pecados y estáis seguros de que recibiréis la recompensa de una gloria imperecedera en el Reino de los Cielos⁸⁷.

⁸⁵ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, ed. José María Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1993 (1ª ed. en alemán, 1912, y 1ª ed. en español, 1927), p. 36.

⁸⁶ Los turcos establecieron su capital a menos de doscientos kilómetros de Constantinopla.

⁸⁷ William Durant, *La edad de la fe*, t. II, trad. C. A. Jordana, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956 (1ª ed. en inglés, 1949), pp. 260 y 261.

Mucho se ha estudiado la inestabilidad psicológica de los caballeros medievales, que, por una parte, debían “amar al prójimo”, y, por otra parte, “matarlo”. Tancredo, por ejemplo, en un día tranquilo mataba sólo a una persona. Las crisis nerviosas de los medievales provocaban esquizofrenias. La idea de la Cruzada trajo paz mental, gracias a la interpretación de Urbano II de que, en realidad, el Evangelio sólo prohibía matar a los cristianos. Los caballeros podían entonces seguir siendo bravos guerreros, matar y, al mismo tiempo, tener sus conciencias tranquilas: humillarían a los humilladores; saciarían sus impulsos envidiosos en nombre de Dios⁸⁸.

En dos niveles podemos ver el papel de la envidia durante las Cruzadas: en primer lugar aparece la envidia civilizacional; es decir, la de los cristianos por los musulmanes, expresada en la propaganda antiárabe y que convirtió la empresa de conquista en un genocidio. Se trata pues de una envidia que unificaba a la cristiandad desviando las miradas malignas hacia el exterior, hacia los infieles, los musulmanes, los ortodoxos y los judíos. Todos ellos fueron saqueados a lo largo de la guerra santa. Vemos aquí la manipulación política de la envidia por parte del Papa. En diversas ocasiones, esta envidia cegó a los cruzados y les hizo padecer derrotas vergonzosas, especialmente durante la mal planeada primera Cruzada. De hecho, la fe y la sed de venganza, la envidia y el odio, no siempre fueron suficientemente fuertes para mantener cohesionado a un ejército asediado por las plagas y el hambre. Oleadas de creyentes desertaron en todas y cada una de las Cruzadas, e incluso se convirtieron en espías para los musulmanes⁸⁹.

En segundo lugar observamos la envidia entre los líderes mismos de las Cruzadas, que los llevó a competencias absurdas y que en ocasiones obstaculizó la coordinación de los ataques y la conservación de las conquistas en Medio Oriente. Un ejemplo: Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto tenían una desconfianza excesiva el uno respecto al otro y, de hecho, condicionaron su presencia en la Cruzada a que el otro también asistiera. Los dos se consideraban lo suficientemente traidores como para aprovechar la ausencia de su rival y declarar la guerra. El desorden de dos ejércitos que actuaban por separado contribuyó a que, a finales del siglo XII, el panorama fuera desolador. Los cristianos habían perdido Jerusalén, el emperador Barbarroja había muerto de una manera ignominiosa, mientras Felipe Augusto y Ricardo sufrían dolorosas derrotas. El clima comenzó a descomponerse al punto que los soldados de Dios perdieron también la disciplina: templarios y hospitalarios comenzaron a pelearse, y en Europa se reanudaron los conflictos entre ingleses y franceses.

A principios del siglo XIII comenzó la cuarta Cruzada, que en realidad consistió en el saqueo de Constantinopla. Los ortodoxos también eran vistos como enemigos de la cristiandad. A los griegos, con su riqueza, modales y filosofía, los occidentales los acusaban de “afeminados”. Un cronista escribió: “La envidia latina contra los bizantinos culmina en el saqueo del 13 de abril del 1204, con matanza atroz de hombres, mujeres y niños, saqueo en el que se sacia por fin la envidia y el odio. Hasta los sarracenos son

⁸⁸ Cfr. Terry Jones, *Las Cruzadas* (documental producido por Alan Eriera y Davida Wallace, asesorados por Steve Runciman y Suheil Sakkar), BBC-A & E Network, 1995, episodio 1.

⁸⁹ Cfr. Amin Maalouf, *Las Cruzadas vistas por los árabes*, trad. María Teresa Gallego y María Isabel Reverte, Madrid, Alianza, 1993 (1ª ed. en francés, 1983), p. 44.

buenos y compasivos comparados con esa gente que lleva en el hombro la cruz de Cristo”,⁹⁰.

Nuevamente, los humilladores se habían convertido en humillados; el ciclo de la envidia estaba completo. Los cruzados recordaban constantemente el episodio de 1148, cuando en Attalia, al sureste de Turquía, derrotados por los islámicos, habían pedido ayuda a los griegos para huir. Pero éstos pusieron un precio demasiado alto a sus servicios navieros y sólo un puñado de cristianos pudo huir del ejército musulmán.

Al final, las Cruzadas fueron un fracaso para la cristiandad. Jerusalén seguía en manos de los infieles y, ahora, el mundo islámico estaba en manos de los feroces mamelucos. Creció el clima de intolerancia hacia peregrinos y comerciantes como no lo había hecho antes de las Cruzadas. Por las guerras, los cristianos ya no eran tolerados.

La Iglesia, que en el momento de las Cruzadas alcanzó su más alto poderío, ahora estaba desprestigiada. Los reyes y los emperadores culpaban al Papa de los fracasos de la guerra santa. Las Cruzadas, que parecían una fórmula de unificación capaz de desviar las miradas envidiosas hacia el exterior, terminaron por ser un factor de ruptura. Los Papas culparon a los emperadores y reyes del fracaso en Tierra Santa. Las rivalidades, la envidia, se enfocaron en el seno de la comunidad cristiana.

El feudalismo comenzó a agotarse por los elevados gastos de guerra. Los caballeros, para ir a las Cruzadas, habían pedido préstamos, vendido o hipotecado sus tierras. Los siervos habían comprado su libertad a cambio de unirse a los ejércitos de Dios. La riqueza de Occidente fue movilizada a Oriente.

La cristiandad buscó chivos expiatorios en su propio seno. Los encontró en los templarios. En Francia, Felipe el Hermoso, y en Inglaterra, Eduardo II, les decomisaron sus riquezas acusándolos de homosexuales, idólatras e infieles. También estaban allí, para ser culpados de todos los males, los judíos.

Los venecianos y los genoveses se enriquecieron gracias a las Cruzadas: cobraban altas cuotas por transportar a los guerreros, a quienes también les vendían lo necesario para el avituallamiento. No había aquí la envidia cegadora y brutal, sino el cálculo económico; es decir, la envidia calculadora que encontró mayores desarrollos durante el Renacimiento.

La Guerra de los Cien Años

*El desprecio más rencoroso [...]
que puedas imaginar o suponer [...]
Estas discordias de la nobleza [...]
Esta carga de soportarse entre los cortesanos [...]
Estas facciones en complicidad con sus favoritos [...]
Pero todo esto no presagia nada malo [...]
En cambio si, cuando la envidia alimenta la división
Llega la tormenta, comienza la confusión.
Shakespeare, Enrique VI, parte I.*

Los cristianos habían dirigido sus malas pasiones hacia el exterior, hacia el mundo islámico, durante los siglos XI y XII. Pero en el siglo XIII, el infortunio de las Cruzadas era

⁹⁰ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, p. 124.

evidente y la envidia y el odio se tornaron hacia el interior. Comenzó la Guerra de los Cien Años, en donde el enemigo ya no era el extranjero sino el hermano.

Podemos ver la Guerra de los Cien Años como una sucesión de envidias: la envidia de las familias reales de Inglaterra y Francia que luchan por el trono galo. La envidia de las masas francas por los privilegios de la nobleza y la burguesía que divide al país y contribuye a animar a los ingleses a invadir Francia. Una vez comenzada la guerra vemos en acción los ciclos de la envidia: los pobres luchan contra sus antiguos amos de la nobleza francesa, quieren humillar a los humilladores; la elite francesa se repone y castiga con vehemencia a los revoltosos: goza haciendo sufrir a quien la hizo sufrir. Para colmo, vemos a los “amigos renunciando a sus amigos por envidia”⁹¹. Y, finalmente, tras la devastación de la guerra, la brutal ocupación inglesa y el ascenso de Juana de Arco como figura unificadora construyen la unidad de los franceses sobre la base de la envidia a los ingleses. Veamos con cierto detenimiento los acontecimientos.

En 1314 murió Felipe IV, el Hermoso. Sus políticas habían sido brutales: confiscó sus bienes a templarios y judíos y, no obstante, dejó arruinado a su reino. Su hijo, Luis X, falleció tras un breve reinado (1316), no dejando más herencia que una esposa encinta. Después de un intervalo, la corona la usó su hermano, Felipe V. Pero una facción rival le disputaba el trono para Juana, la hija de Luis, que entonces tenía cuatro años. No obstante, una asamblea de nobles y eclesiásticos aprobó un dictamen según el cual “las leyes y costumbres inviolablemente observadas entre los francos excluían a las hijas de la Corona”. Al morir Felipe, también sin hijos varones (1322), sirvió el decreto para impedir que su hija ocupara el trono, y su hermano fue proclamado rey y nombrado Carlos IV. Estas decisiones también excluían a la hermana de Felipe IV, Isabel, que se había casado con Enrique II de Inglaterra y era madre de Eduardo III (1312). La aristocracia francesa estaba decidida a que ningún inglés gobernara su país.

En 1328, al morir Carlos IV sin sucesión masculina, terminó la línea directa del linaje real de los Capetos. Eduardo III, que había ascendido el año anterior al trono de Inglaterra, presentó a la aristocracia de Francia sus pretensiones al trono francés por ser el nieto de Felipe IV y el descendiente vivo más directo de Hugo Capeto. La asamblea rechazó su petición alegando que la madre de Eduardo no podía transmitir a su hijo una corona de la que ella misma estaba excluida. Los señores prefirieron a un sobrino de Felipe VI, el conde de Valois. Fue así como Felipe VI inició la dinastía de Valois, que gobernó a Francia hasta 1589.

Pero el monarca inglés, Eduardo III, no desistía de su idea de ocupar el trono galo y, además, le sobraban motivos para invadir el continente: las ambiciones de la nobleza británica sobre Normandía, Guyana y Burdeos; la peligrosa alianza franco-escocesa; el control del canal de la Mancha, y la liberación de Flandes⁹².

⁹¹ Charlotte Yonge, “The Lances of Lynwood”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1870), cap. 7.

⁹² A principios del siglo XIV, Flandes era una región sumamente rica pero también muy inestable. Louis de Nevers, conde de Flandes, apoyaba demasiado a los burgueses. El populacho de Brujas e Ypres, ayudado por los campesinos de la vecindad, se alzó en rebelión; depuso a Louis, saqueó abadías y mató a muchos ricos. La Iglesia condenó con el entredicho a las regiones rebeldes; sin embargo, los rebeldes obligaron a los curas a decir misa.

Louis de Nevers llamó en su auxilio Felipe VI, rey de Francia. En 1328, el ejército galo derrotó a los rebeldes y ahorcó al burgomaestre de Brujas, repuso al conde e hizo de Flandes una dependencia de Francia.

Francia estaba mal preparada para la guerra. La ascendente clase comercial había alcanzado una posición elevada en el Estado y un volumen de riqueza que escandalizaba a la nobleza, rica en tierras pero miserable en metálico. La envidiosa aristocracia sabotaba con impuestos y leyes especiales a los empresarios.

En las ciudades, los pobres se multiplicaban y amenazaban el orden. En 1300, un grupo de campesinos envidiosos, los *pastoureaux*, comenzaron una matanza de judíos y una campaña de destrucción y saqueo. Finalmente fueron detenidos por el senescal de Carcasona, quien utilizó su ejército y, una vez que capturó a los líderes de la revuelta, los ahorcó. París era una ciudad voluble; albergaba a muchos pobres recelosos y violentos.

Francia era una nación corroída por la envidia, y las evidentes divisiones en la sociedad gala animaron a los ingleses a comenzar una guerra de conquista. En 1340 tuvo lugar el primer encuentro importante de la Guerra de los Cien Años. Fue un combate naval frente a la costa flamenca, cerca de Sluis. La escuadra inglesa destruyó 142 de los 172 barcos de la flota gala. Poco después, la monja Juana de Valois, hermana de Felipe y suegra de Eduardo, salió de su convento para mediar; consiguió la paz que, gracias al papa Clemente VI, se extendió hasta 1340.

Al expirar la tregua, en 1346, Eduardo III invadió Normandía. En la batalla de Crécy murieron más de treinta mil combatientes. El resultado final de la batalla fue decidido por los arqueros y no por los caballeros. Comenzó así la crisis del código de honor de los guerreros medievales. Los ingleses tomaron Calais.

En 1350 murió Felipe VI y ascendió al trono Juan el Bueno. Redujo los impuestos a los pobres y los aumentó a los ricos. Seis años más tarde enfrentó a Eduardo III en Poitiers, en donde los ingleses triunfaron y lo capturaron junto a gran parte de la nobleza gala. Francia estaba sin un jefe, y nadie sabía cómo llenar aquella laguna. Muchos hombres del tercer estado creyeron que los clérigos y aristócratas que competían con el rey por el poder no estaban haciendo un verdadero esfuerzo por lograr el regreso de Juan. La plebe comenzó una serie de revueltas en favor de su rey y en contra de la nobleza. Los rebeldes creían que unas malas influencias, y no un monarca malévol, eran responsables de los malos gobiernos.

En 1357 quedó probada la incompetencia e improbidad del gobierno. La moneda se depreció y los impuestos aumentaron para financiar la guerra. En medio de esta crisis, Carlos de Valois convocó a los Estados Generales. Sus miembros obligaron al monarca a firmar una ordenanza en la cual le exigían destituir a los funcionarios corruptos, castigar a los jueces, revaluar la moneda, prohibir las guerras entre señores feudales y crear un comité ciudadano para vigilar los gastos del gobierno. El delfín firmó la ordenanza en marzo y empezó a eludirla en abril, pues necesitaba dinero para rescatar al rey. Aumentó los impuestos y volvió a devaluar la moneda.

El pueblo se negó a pagar la nueva tributación y Ettiene Marcel, jefe del gremio mercantil de París, quien había representado un papel relevante en la redacción de la

En 1336, Felipe VI recomendó encarcelar a los residentes ingleses en Flandes. Pero la región dependía del comercio con los británicos, por lo cual, en 1337, artesanos y comerciantes protestaron y derrocaron a Louis de Nevers. Pusieron en su lugar al cervecero Jacob van Artevelde, quien de inmediato se alió con Eduardo III para luchar en contra de Francia.

En 1345, Jacob van Artevelde le ofreció a Eduardo III convertirse en soberano de Flandes. Los tejedores de Gante, la tierra natal de Artevelde, lo acusaron de traición y lo lincharon. En Gante, los tejedores lucharon contra otros gremios por el gobierno, y, al final, Louis de Male, conde de Flandes, instauró el orden mediante la violencia.

ordenanza, condujo a una banda de ciudadanos armados que llevaban capuchas azules y rojas, los colores oficiales de la ciudad, al interior del palacio real. Marcel ordenó matar a dos guardias reales de tal manera que ensuciaran las elegantes vestimentas del delfín. Los rebeldes exigieron a Carlos que respetara la “ordenanza”; humillaron al burlador.

En mayo de 1358, nuevamente se reunieron los Estados Generales en París e impusieron al delfín un nuevo mandato según el cual sólo ellos podrían legislar en lo referente a los asuntos relevantes de la nación. Gran parte de la aristocracia huyó de la ciudad al considerar que los rebeldes se estaban excediendo. Carlos de Valois escapó hacia Picardía. En los Estados Generales la aristocracia exiliada fue sustituida por la burguesía, los líderes gremiales, los comerciantes y los nuevos ricos.

Una vez iniciada la revuelta en París, los campesinos, hambrientos y humillados, aprovecharon para saciar su propia envidia. Los nobles habían dado tradicionalmente a los campesinos el sobrenombre de Jacques Bonhomme; pero en 1358, los resentidos Jacques⁹³ lanzaron feroces ataques contra sus señores. Les cortaron el cuello y saquearon castillos y bodegas.

Los soldados que se levantaron en la *jacquerie* eran campesinos, pero algunos de sus jefes, incluso Etienne Marcel, eran burgueses. La burguesía deseaba un poder político proporcional a sus avances económicos. Los terratenientes estaban renuentes a abandonar sus privilegios políticos. Miembros de los dos primeros órdenes, particularmente los *bellatores*, sentían absoluto desprecio por los miembros del tercer orden, en particular por los campesinos.

La *jacquerie* duró unas cuantas semanas, pero fue una de las revueltas más enconadas y sangrientas de la historia de Francia. La mayor parte de la acción se centró en los valles del Loira y el Sena, corazón del reino. El cronista Froissart escribió sobre la furia de los campesinos. La *jacquerie* empezó cuando ciertas personas de las aldeas comunes, sin jefe ni gobernante, se reunieron en el Beauvoison. Acudieron con picas y cuchillos y fueron al hogar de un caballero que moraba cerca de allí. Lo mataron a él, a su dama y a todos sus hijos, y posteriormente prendieron fuego a la casa. Fueron a otro castillo y tomaron al señor y lo amarraron a una estaca; violaron a su esposa y a su hija ante sus ojos, y luego las mataron a ellas y a todos sus otros hijos; finalmente lo mataron a él mediante grandes tormentos, y quemaron y derribaron el castillo. Lo mismo hicieron muchas veces más. Estos bárbaros robaron, incendiaron y mataron a todos los caballeros que pudieron, y violaron a las damas y doncellas. Incluso, mataron a un caballero y le pusieron en una pica y lo asaron al fuego a la vista de su esposa e hijos, y después la dama fue forzada y violada por diez de ellos, y luego la hicieron comer de su marido, y finalmente la mataron con sus hijos.

El delfín con sus tropas asedió París. Marcel, desesperado, ofreció la corona a otro extranjero, el rey de Navarra, Carlos el Malo, quien era reconocido por intrigar y explotar las bajas pasiones de sus rivales. La historia lo recuerda por haber contribuido a enfrentar a los ingleses en contra de los franceses.

La idea de invitar a tan nefasto monarca le costó a Marcel que Jean Millart, su ayudante y amigo más cercano, lo asesinara con un hacha tras acusarlo de traición. El delfín tomó

⁹³ El término mismo *jacques*, del que se tomó la expresión *jacquerie*, era una referencia irrisoria a los chaquetones de cuero que los campesinos llevaban en batalla, en lugar de una armadura que no podían permitirse pagar.

París y los otrora exigentes Estados Generales se portaron dóciles.

Si el conflicto interno parecía resuelto, la guerra con los ingleses continuaba. En noviembre de 1359 París fue acechada por Eduardo III. En 1360, en la paz de Brétigny, Carlos de Valois cedió gran cantidad de territorios a cambio de que Eduardo renunciara al trono francés y Juan, el rey cautivo, regresara a Francia. Los hijos del monarca, los duques de Anjou y de Berry, se convirtieron en rehenes de los ingleses para asegurar que los galos no atacarían a los británicos. Pero los duques escaparon y temiendo el reinicio de las hostilidades, el rey Juan se entregó voluntariamente a los ingleses. Eduardo lo recibió y humilló regalándolo cada día como flor a la caballería. En 1364 Juan murió en Londres. El delfín, ahora de 27 años, se convirtió en Carlos V de Francia.

Al nuevo monarca le llamaban *le Sage*. Su mano derecha estaba siempre hinchada y era inválido del brazo; no podía ni levantar una lanza. Se decía que había sido aojado por el envidioso Carlos el Malo. Carlos V fue un rey prudente que reorganizó a la muy reducida Francia para comenzar la reconquista. Confió al general Bertrand de Guesclin, “el Águila de Bretaña”, la campaña contra los ingleses.

En 1380 murió Carlos V, y su hijo, Carlos VI, sólo tenía 12 años. Los tíos de éste gobernaron hasta que el heredero cumplió 20 años. Tomó el control en 1388 y enloqueció en 1392. En ese periodo, Francia perdió batallas decisivas en contra de los ingleses.

En 1415 tuvo lugar la batalla de Azincourt, en la cual murieron mil seiscientos ingleses y diez mil franceses. En 1417, Enrique V tomó Ruan, y dos años después, París. Fue sencillo tomar la otrora gloriosa capital ahora presa de la envidia; en ella no quedaban más que la venalidad, la miseria, la brutalidad y la lucha de los ricos contra los pobres. En 1420 se firmó el Tratado de Troyes. Carlos VI dio a su hija Catalina a Enrique V en matrimonio y prometió darle el trono francés. Pero en el sur, el delfín mantenía su lucha contra los británicos.

En 1422 murieron Carlos VI y Enrique V. Al trono inglés ascendió el niño Enrique VI. El duque de Bedford fue nombrado regente para gobernar Francia. Para terminar con el caos que dominaba a la nación, mandó ahorcar a diez mil bandidos en un año. Pero la situación no mejoraba. Iglesias, granjas y ciudades enteras eran abandonadas al deterioro y la ruina. En 1422 había en París 24 mil casas vacías y 80 mil mendigos, cuando el total de la población era de 300 mil habitantes. La gente comía carne y entrañas de perro. Los lamentos de los niños hambrientos inundaban las calles. El desorden era tal que algunos personajes, como el mariscal Rais, grande y rico señor de Bretaña, hacían sacrificios de niños para el demonio. Se reía Rais al oír los gritos de sus torturados. Durante 14 años cometió sus fechorías, hasta que el padre de una víctima se atrevió a acusarlo. En 1440 confesó todos sus crímenes y fue ahorcado, pero sólo por haber ofendido al duque de Bretaña.

Entre el pueblo la crueldad, la venalidad, la impiedad y la traición eran endémicas. Tahúres, falsificadores, ladrones, mendigos y prostitutas inundaban las calles. Los adamitas, una extraña secta, abogaban por el nudismo público y lo practicaron, hasta que la Inquisición los eliminó. Los dibujos obscenos tenían tanto éxito que se vendían hasta en las iglesias. En los conventos las monjas se prostituían. El desencapsulamiento había llegado a un punto intolerable.

En 1422, el hijo de Carlos VI se hizo proclamar rey con el nombre de Carlos VII. El nuevo monarca era tímido, débil y temeroso de la religión. Heredó una Francia que al norte estaba completamente dominada por los ingleses. Desde Orleáns organizaba la resistencia contra

los invasores. Los campesinos veían a los ingleses como demonios. La guerra era entonces planteada en términos cósmicos; no se trataba de una simple lucha entre naciones sino de un enfrentamiento entre el bien y el mal. En ese contexto apareció Juana de Arco, quien era venerada en las aldeas e inspiraba a los generales para ganar batallas. Los galos la adoraban y los ingleses la acusaban de hechicera.

Cada vez que los franceses obtenían una victoria, la venganza no se hacía esperar. En Meung, Beaugency y Patay llevaron a cabo matanzas que horrorizaron a Juana. Pero la fiebre de la batalla también la invadió a ella, e incluso se convirtió en una ruda guerrera. El 17 de julio de 1429, tras recuperar Reims, Carlos VII fue ungido.

El 8 de septiembre de 1428, el día de la festividad del nacimiento de la Virgen, Juana de Arco aconsejó tomar París. El intento fracasó y muchas francesas, envidiosas del éxito de la heroína, la acusaron de haber llevado a cabo una batalla en una fecha sagrada⁹⁴. En 1430, Juan de Luxemburgo la capturó. El duque Felipe el Bueno de Borgoña exigía a la valiosa presa; los ingleses instaban a Juan a entregársela a ellos. Pierre Cauchon, obispo de Beauvois, negoció la transferencia de la doncella a los ingleses. Fue acusada de herejía y, el 31 de mayo de 1430, condenada a muerte. En 1431, mientras la quemaban, un secretario inglés afirmó: “Estamos perdidos, hemos quemado a una santa”.

Los ingleses ya estaban cansados de su aventura continental. Carlos VII, por el contrario, calculaba con precisión las batallas. Los franceses recuperaron París en 1436. En 1443, los Estados Generales, convencidos de que el rey necesitaba su apoyo para expulsar a los invasores, le dieron la facultad de tasar nuevos impuestos. Esta reforma dio gran poder al monarca. Al tiempo que reconstruía Francia, el rey ordenó la desaparición de los ejércitos privados y su sustitución por un solo gran ejército nacional; las facciones feudales, envidiosas y traicioneras, ahora se convertían en una sola unidad, comandada por el monarca.

En 1449, Carlos VII reinició la guerra. Obtuvo importantes victorias; en 1453, los ingleses sólo conservaban Calais. Se firmó la paz y Francia comenzó el camino hacia el absolutismo; método civilizatorio que contribuye a fomentar la contención de las pasiones, que enseña al individuo a controlar su propia envidia⁹⁵.

La Guerra de los Cien Años puso en crisis la noción medieval del *ordo* y abrió el camino al desencapsulamiento. La autoridad papal estaba cuestionada desde el inicio del cautiverio de Aviñón (1309), y durante el conflicto, los Papas recibieron órdenes de los monarcas franceses. Muchas de las rentas sacadas de Europa por los pontífices, sirvieron a los monarcas galos para sostener la guerra contra Inglaterra. Pero el efecto social era terrible. Centenares de iglesias y monasterios fueron abandonados o destruidos y el bajo clero participó en la desmoralización de la época. Numerosos caballeros e infantes prescindieron

⁹⁴ La biógrafa de Juana de Arco escribió: “el peor desafío al que se tuvo que enfrentar fue a la envidia de sus compatriotas”. Mrs. Margaret Oliphant, “Jean D’Arc. Her Life and Death”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1880), cap. 6. Mark Twain opinaba lo mismo al respecto: “Nunca se imaginó qué tanto la miraban, qué tanto la envidiaban”. “Personal Recollections of Joan of Arc. Vol. I & II”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD*, cap. 2, libro I. Y más adelante escribió: “la gente la miraba con admiración y envidia”, cap. 34, libro II.

⁹⁵ Cfr. William Durant, *La Reforma*, trad. C. A. Jordana, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1960), pp. 110-143.

de la religión hasta en la hora de la batalla o la muerte.

Además, pese a las normas contra el lujo, la moda comenzó a trascender a los estamentos superiores. Junto a la miseria del pueblo, las clases superiores glorificaban sus personas y adornaban sus hogares. La clase media, imitando a los reyes a pesar de las leyes suntuarias, llevaba vestiduras largas. Comenzaba la envidia y la competencia entre los estamentos.

Tanto los nuevos ricos como los nobles de alcurnia provocaban la envidia de las clases bajas. Aun en medio de la guerra, constantemente tenían lugar revueltas de trabajadores. En 1379, en Languedoc, los hambreados campesinos iniciaron seis años de guerrillas contra los nobles y eclesiásticos; tenían la consigna de matar a todos aquellos que “tenían suaves las manos”. En 1380, los artesanos se sublevaron en Estrasburgo, y un año después en Londres. En Ruán, en 1382, un robusto pañero fue coronado rey por un alzamiento de trabajadores. Ese mismo año, grupos de pobres resentidos mataron con mazos a los recaudadores de impuestos. Aparecieron también los *Toutiers*, o Compañías Libres, grupos de mercenarios que vivían de saquear a los campesinos. La envidia estaba desatada y el *ordo* ya no ofrecía la paz. Había que crear un nuevo modelo de estabilidad política: la nación que construye su imagen sobre el odio, la envidia y el temor al extranjero; el orden bajo el derecho y el reparto de privilegios y poder, es decir, la creación de los equilibrios entre las facciones; un nuevo orden para sustituir al del encapsulamiento.

La Peste Negra

Entre 1347 y 1351, la Muerte Negra devastó el mundo occidental matando a más de treinta y cinco por ciento de la población de Europa y acelerando marcados cambios políticos, económicos, sociales y culturales⁹⁶. Los historiadores todavía discuten sobre si la Muerte Negra fue una causa o una consecuencia de las conmociones sociales registradas en el siglo XVI, pues hay una afinidad recíproca entre la peste y el desorden social⁹⁷.

A largo plazo, los efectos de la peste fueron profundos. Surgieron brotes de la enfermedad hasta el siglo XVIII. La población europea declinó continuamente. Los hombres cuestionaron las antiguas instituciones y los sistemas religiosos. Los aristócratas y los clérigos, que habían dominado el mundo, se tuvieron que enfrentar a los campesinos y mercaderes, envidiosos e inconformes de su bajo *status*, que habían prosperado traficando con artículos agrícolas e industriales. La producción anterior a la plaga, basada en una mano de obra barata y abundante, fue remplazada por nuevos métodos que a menudo se fundamentaron en nuevas tecnologías.

⁹⁶ “En octubre de 1341 una flota de navíos genoveses entró en el puerto de Mesina, en el noreste de Sicilia. Sus tripulaciones llevaban la enfermedad hasta en los mismos huesos. Muchos habían muerto o estaban moribundos, atacados por una enfermedad del Oriente. Los encargados del puerto de Mesina trataron de poner la flota en cuarentena, pero fue demasiado tarde. No fueron los hombres, sino las ratas y las pulgas las que difundieron la enfermedad, y deslizaron a tierra en cuanto las primeras cuerdas fueron atadas a los muelles. Al cabo de pocos días, la peste cundió por toda Mesina y sus alrededores y, en seis meses, la mitad de la población de la zona había muerto o huido. Esta escena, repetida miles de veces en los puertos y aldeas de pescadores por toda Eurasia y el norte de África, fue el anuncio del más grande desastre natural de la historia europea: la Muerte Negra”. Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1989 (1ª ed. en español, 1983), p. 13.

⁹⁷ Cfr. René Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1984 (1ª ed. en inglés, 1978), p. 144.

Los médicos, el clero y los filósofos interpretaron de diversas formas la Peste Negra: para algunos era provocada por el movimiento de los astros; para otros, por la “ira de Dios”. Para otros más fue simplemente el producto de la envidia de los marginados; esta última fue la versión más aceptada sobre el origen de la peste: los envidiosos judíos envenenaron los pozos⁹⁸. De hecho, “durante la época de la Peste Negra se creía que Inglaterra y Europa habían sido infectadas por el mal de ojo. Dominaba la opinión de que la peste se transmitía por la mirada”⁹⁹.

Una vez cuestionadas las condiciones para la sana distancia por la peste, se manifestó la envidia entre los estamentos. Por ejemplo, en las ciudades italianas aparecieron los *becchini*, quienes solían ser hombres de clase social baja, a menudo víctimas de la peste, que transportaban en carretas a los muertos y realizaban ciertas tareas que nadie quería hacer. Algunos de los *becchini* se dedicaron a extorsionar, violar, atacar y asesinar. Solían irrumpir en las casas de los enfermos y amenazaban con llevarse a todos los que conservaban la salud a menos que cumplieran con sus exigencias¹⁰⁰.

Los linchadores fueron otro agente al servicio de la envidia en la época de la peste. Sus víctimas favoritas eran los judíos que prestaban servicios como recaudadores de impuestos, como médicos, boticarios, intérpretes y administradores de feudos por toda la península ibérica. La Muerte Negra puso fin a la convivencia entre creyentes de diferentes cultos, iniciando una época de virulento antisemitismo que terminó con la expulsión de la otrora próspera comunidad judía.

Se organizaron pogromos en toda Europa. Los judíos no sólo eran despojados, expulsados y a veces asesinados, sino que hasta sus cadáveres eran humillados. Escenas como la de Espira, en donde se echaron cadáveres de judíos en barriles de vino que luego fueron lanzados al Rin, se repitieron una y otra vez. De acuerdo con los cristianos, había que humillar al humillador; en el fondo, no hacían más que completar el ciclo de la envidia.

La cristiandad estaba en crisis y los chivos expiatorios que ofrecía, aunque atraían a las multitudes, no concluían con la peste¹⁰¹. Por si esto fuera poco, los religiosos exigían a los fieles alternativas que fueron mal recibidas por las mayorías. El clero solicitaba a sus seguidores que no huyeran de la peste y aceptaran la voluntad de Dios. No obstante, miles de clérigos escaparon hacia el campo, y los devotos se quedaron sin la guía y el consuelo necesarios para sortear la enfermedad. Además, la Iglesia desestimó la opinión médica de que la peste era una infección contagiosa, transmitida de una persona a otra. Los religiosos afirmaron que era necio huir de la Muerte Negra porque era Dios y no los hombres quien

⁹⁸ “Muchos cristianos creyeron que los judíos habían causado la Muerte Negra envenenando tanques de agua potable. Esta idea era antigua. Por ejemplo, en 1321 en el Languedoc, ciertos leprosos fueron acusados de contaminar las reservas de agua; mientras eran ejecutados varios gritaron que los judíos les habían alentado a hacer aquello. La idea volvió a surgir en 1348. En el poblado alemán de Neustadt. Después de ser torturado en el potro, un médico judío llamado Balovignus, confesó que en realidad él había envenenado los pozos locales. Afirmó que el principal rabino de Toledo, en España, le había enviado un muchacho judío, llevando unos polvos que, so pena de excomunión, Balovignus debía utilizar para contaminar los pozos. Hizo esto después de advertir a sus correligionarios. El rumor cundió por toda Alemania y hubo pogromos por doquier [...] Muchos españoles no necesitaron la excusa de los pozos. El desorden y el desprecio a la ley hacían especialmente vulnerables a los judíos, sobre todo si eran ricos”. Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*, pp. 118-119.

⁹⁹ Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, p. 34.

¹⁰⁰ Cfr. Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*, p. 109.

¹⁰¹ Cfr. Rene Girard, *El chivo expiatorio*, cap. 1.

diseminaba la enfermedad. Algunos teólogos afirmaron que la peste era un castigo arrojado por Dios sobre los hombres porque se habían apartado de sendero de la fe.

En un muro del cementerio de París vemos pintada *La Danza de la Muerte*, de 1424, en la que los demonios, haciendo piruetas con hombres, mujeres y niños, los llevaban con alegre paso hacia el infierno. Es una imagen que muestra la desesperación de una generación que ve cómo se desmorona el *ordo* medieval. Durero, Holbein y Bosch representaban el malestar de una civilización que se sentían cercana al Juicio Final.

Pero no todo el mundo respondió con semejante desesperación ante la catástrofe. Muchos optaron por el cinismo y el hedonismo. En ese contexto aparecieron los personajes de Boccaccio, que valoraban cualidades distintas de las que tanto habían estimado sus predecesores. Ni la piedad ni la habilidad marcial o mecánica ni la inteligencia académica eran emuladas; en cambio, el ingenio y la sagacidad eran venerados. El cornudo, no el tramposo, el mentiroso o el cobarde, eran vilipendiados; el seductor, no el sabio piadoso ni el bravo caballero, era admirado. La recompensa y el triunfo eran para el hombre que sabía ayudarse a sí mismo.

El Decamerón no es el único ejemplo de literatura popular que refleje la crisis del *ordo*. Los *Cuentos de Canterbury*, de Geoffrey Chaucer, y posteriormente las obras de François Villon, encarnaban el mismo espíritu. El historiador de la peste, Robert S. Gottfried, ofrece su diagnóstico sobre los cambios sociales:

Gran parte de la antigua cooperación y camaradería de los oficios desapareció y en muchos casos fue remplazado por una poderosa corriente de individualismo. En algunos lugares, esto se desarrolló en formas constructivas: a saber, el humanismo de Italia a finales del siglo XIV y durante el XV, o el pietismo y el misticismo de la Renania y de los Países Bajos por la misma época. Pero en el decenio que siguió a la Muerte Negra, el individualismo fue generalmente dirigido al autoengrandecimiento y a la búsqueda de ocio y placeres. Se quebrantaron las instituciones colectivas y el viejo espíritu comunitario –rural y urbano– tan característico de los siglos XII y XIII. Se relajaron los viejos nexos sociales, religiosos y hasta familiares¹⁰².

Respecto a la crisis del *ordo* medieval, el mismo historiador evalúa: “El sistema trifuncional de los siglos XI y XII empezó a descomponerse cerca de 1250, pero fue la Muerte Negra, con su masiva despoblación, la que finalmente derribó el antiguo orden”¹⁰³.

Para los trabajadores de la tierra, la despoblación –siempre que hubiesen sobrevivido a la peste– fue como una bendición; y para quienes poseían la tierra como señores –la aristocracia y el clero– fue un desastre.

La pérdida de casi la mitad de la población de Occidente puso fin a la crisis de subsistencia económica de Europa. El precio de los productos agrícolas empezó y permaneció barato en relación con el de los artículos industriales hasta el siglo XVI. La despoblación hizo que escasearan los campesinos, por lo que los salarios subieron con rapidez. El resultado fue una notable alza de los niveles de vida para quienes ocupaban la parte inferior del tercer orden. El *ordo* medieval estaba en entredicho. De hecho, la peste implica un proceso de indiferenciación, de destrucción de caracteres específicos. “Los amigos asesinan y los enemigos dan abrazos. Hombres acaudalados se hacen pobres por la ruina de sus negocios. Las riquezas llueven sobre pobres que heredan fortunas de parientes

¹⁰² Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*, p. 168.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 193.

lejanos”¹⁰⁴.

Las jerarquías son primero violadas y luego abolidas. Las autoridades sucumben. En fin, la peste invalida el conocimiento acumulado y las categorías del juicio y el sentido común, pues supera todos los obstáculos y desconoce las fronteras; comienza el desencapsulamiento.

Pero los señores feudales intentaron reinstalar el orden trifuncional mediante diversas legislaciones. En Francia, un Estatuto de Trabajo de 1349 intentó limitar los salarios a los niveles anteriores a 1348. Dos años después fue aprobada una nueva ley que autorizaba un aumento de 33%. En 1349, el Consejo del Rey en Inglaterra aprobó una Ordenanza del Trabajo que congelaba los salarios. En 1351, el Parlamento aprobó un Estatuto de Labradores que trataba de hacer lo mismo. El arzobispo de Canterbury emitió un documento llamado *La avidez desenfrenada*. Todos estos esfuerzos fueron vanos, y los terratenientes descubrieron que la única manera de conservar a sus trabajadores era pagándoles la tasa corriente.

En su intento por mantener el *ordo*, la vieja aristocracia dictó normas contra el lujo. Se aprobaron leyes suntuarias para regular las modas, particularmente las del tercer orden. El alza de los niveles de vida y las actitudes epicúreas habían producido nuevos gustos en la moda, específicamente en el vestido. Los hombres adoptaron el pantalón pegado y los zapatos largos y puntiagudos; las mujeres se pusieron sombreros y vestidos con gran escote, algunos hasta el punto de mostrar sus senos. Las pieles quedaron al alcance de más personas que en ningún otro momento desde hacía siglos. Se logró hacer con ellas grandes negocios a finales de la Edad Media, dando a los peleteros y cazadores ingresos elevados. Las autoridades medievales creyeron que las pieles debían tener alguna relación con la posición social de los hombres y mujeres que las llevaban, por lo que en el siglo XIV se aprobaron leyes que aseguraron que esto fuera así.

En 1337, en el nadir de la crisis de subsistencia, el Parlamento inglés había declarado que sólo los aristócratas y clérigos con ingresos de 1,000 libras o más podrían llevar pieles. Otra ley, de 1363, establecía que todos, salvo los más humildes trabajadores, podían permitirse llevar pieles, y se distribuyó una lista de lo que estaba permitido portar. Damas y caballeros con ingresos de más de 266 libras podían llevar las mejores pieles blancas y grises, completas, de mustélidos del norte. Los caballeros menos prósperos fueron autorizados a llevar armiño y comadreja, pero sólo en sus capuchas y capas. Los caballeros que recibían 200 libras anuales y los comerciantes que recibían 1,000 libras anuales podían llevar pieles de mustélidos blancos en sus capuchones. Los caballeros que recibían menos de 200 libras y los empleados, otros mercaderes y artesanos que recibían 500 libras anuales podían usar pieles de cordero, mientras que todos los demás, cuyo ingreso estaba calculado en más de 40 chelines, podían permitirse pieles de oveja, de conejo, de gato o de zorro. Esta legislación fracasó. Todos se adornaron con lo que pudieron, aunque fuera en contra de su rango social. La “fusión de clases” comenzó por medio de la ostentación de mercancías.

Pero los movimientos del mercado no fueron la única forma mediante la cual la peste resquebrajó el *ordo*. La muerte misma lo afectó. Dadas las altas tasas de mortandad entre infantes y niños en la Edad Media –en total, probablemente murieron tres de cada cuatro

¹⁰⁴ Cfr. Rene Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, p. 144.

niños menores de 10 años— y la mortalidad materna de cerca de veinte por ciento, en las mejores circunstancias, resultaba difícil procrear un heredero. En Inglaterra, 75% de todas las familias nobles no produjeron un heredero varón durante dos generaciones. Esto determinó un continuado flujo entre la aristocracia, cuando viejas familias murieron y fueron remplazadas por otras nuevas¹⁰⁵.

Estos cambios contribuyeron a la “fusión de clases” y a una nueva concepción de la nobleza según la cual la verdadera nobleza no era algo que se heredaba, sino que se ganaba con el esfuerzo y la virtud. Éstos fueron temas recurrentes del Renacimiento.

Uno de los efectos más importantes de la Muerte Negra fue su papel en provocar rebeliones populares. Hasta el siglo XIII, las rebeliones fueron pocas y generalmente de inspiración religiosa. A partir de las Vísperas Sicilianas de 1282 y de varias revueltas en los Países Bajos y en la Francia rural, esto cambió. Los últimos levantamientos tomaron, al principio, tonos políticos, y luego, exacerbados por la despoblación, se volvieron de naturaleza socioeconómica.

Los sistemas judiciales y policíacos, en la mayor parte de la Europa del siglo XIV, estaban en manos de terratenientes locales. El rey y la Iglesia podían atribuirse una jurisdicción superior, pero, con excepción de ciertas partes de Inglaterra y de Italia, la aplicación de la ley era prerrogativa local. De la tensión social y económica posterior a la peste resultaron tres revueltas importantes. Dos de ellas, la *jacquerie* en Francia y la Revuelta de los Campesinos en Inglaterra, fueron levantamientos campesinos, y la otra, la de los *ciompi*, en Florencia, fue una rebelión urbana. Al declinar el poderío de los señores feudales también disminuyó su capacidad de sostener la ley, de mantener las diferencias y el encapsulamiento¹⁰⁶.

Hacia 1379, los *ciompi* o textiles florentinos, tenían muchas quejas económicas. Mientras los grandes mercaderes hacían negocios en florines, una de las monedas más estables de Europa, a los trabajadores se les pagaba en peniques. Cuando la industria textil sufrió una breve baja a comienzos de 1370, el penique fue devaluado. Los señores nunca sufrieron durante la crisis, pero los niveles de vida de los trabajadores se desplomaron. Los obreros de algunas ciudades del norte y del centro de Italia sufrieron devaluaciones similares. Pero fue en Florencia donde estallaron la violencia de masas y el desorden urbano.

La revuelta de los *ciompi* comenzó en el verano de 1378, cuando muchos trabajadores fueron despedidos. A finales de julio, los palacios y mansiones de los ricos fueron saqueados, destruidos y quemados. La envidia hacía de las suyas. Durante casi cinco años, los obreros lograron importantes posiciones en el gobierno de la ciudad y exigieron el derecho de formar sus propios gremios, una reforma fiscal, la abolición de los privilegios financieros y una moratoria sobre sus deudas. Para 1383, la crisis de los textiles había terminado y se había recuperado gran parte del valor de los peniques. La elite mercantil logró recobrar el poder y los *ciompi* volvieron a quedar sin voto.

La revuelta de los campesinos ingleses en 1381 es una de las más conocidas ocurridas después de la peste. La causa inmediata de la revuelta fue una serie de alzas en los impuestos. Como en los casos de la *jacquerie* y de los *ciompi*, la mayor parte de las condi-

¹⁰⁵ Cfr. Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*, p. 197.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 201-202.

ciones que desencadenaron la revuelta inglesa habían estado latentes antes de 1347, pero la peste aceleró las tensiones sociales. Los campesinos deseaban mantener los salarios altos y la nueva movilidad causada por la despoblación. Los señores feudales, amenazados, querían mantener el antiguo orden pese a las nuevas condiciones económicas.

La revuelta estalló en el este de Inglaterra cuando algunos campesinos de Essex se negaron a pagar los impuestos y expulsaron de la aldea a los recaudadores. La rebelión, encabezada por un rico campesino venido a menos, Wat Tyler, y por un sacerdote resentido, John Ball, era contra los nobles y el clero. Tyler dirigió a un ejército de campesinos envidiosos hacia Londres y golpearon en donde más le dolía a la aristocracia londinense: destruyeron los burdeles. Además, Tyler exhortó a las masas a “matar a todos los juristas y servidores del rey”. Y John Ball pidió a la turba que decapitara al arzobispo de Canterbury. Pero en unas cuantas semanas, la aristocracia y los patricios sofocaron la revuelta y retomaron el dominio.

A pesar de todo, tanto en Inglaterra como en la Europa continental, los rebeldes, tras la revuelta, obtuvieron ganancias considerables. Se eliminaron los impuestos colectivos y no hubo más estatutos ni ordenanzas que fijaran los salarios o limitaran la movilidad.

II. EL *ORDO* CUESTIONADO

El ordo comienza a quebrarse y las clases a envidiarse; los ricos imitan a los nobles y los pobres desarraigados amenazan a los poderosos. Las tradiciones se tienen que combinar con soluciones políticas para luchar contra la envidia de las masas. En la política, el cálculo domina y la envidia se refina.

El Renacimiento

[...] juzgaba yo que el impetuoso viento y ardiente de la envidia no debía golpear sino las altas torres y las más elevadas cimas de los árboles; [...] me encuentro sobremanera engañado. Porque [...] habiéndome siempre ingeniado en huir el fiero ímpetu de ese rabioso espíritu, no solamente por las llanuras sino también por los profundísimos valles, callado y escondido, me he ingeniado en andar; lo que puede aparecer asaz manifiesto a quien las presentes novelitas mira, que no solamente en florentino vulgar [...] sino también en estilo humildísimo y bajo cuanto más se puede, y no por todo ello he podido dejar de ser fieramente atacado por tal viento [...] y de ser todo lacerado por los mordiscos de la envidia; por lo que asaz manifiestamente puedo comprender que es verdad lo que suelen decir los sabios que sólo la miseria deja de ser envidiada en este mundo presente.
Giovanni Boccaccio.

Orgullo, avaricia y envidia son las chispas que encienden el corazón.
Dante.

La concepción ilustrada y decimonónica según la cual el Renacimiento significó una ruptura radical con el Medioevo, se discute desde hace más de medio siglo. Muchos historiadores aceptan que el Renacimiento implicó continuidad y no un cambio radical; además, en ambas épocas la mentalidad popular era la misma.

Desde España, durante el Renacimiento, Miguel de Cervantes pensaba en la envidia como un mal omnipresente: “que la envidia tan bien se aloja en los aduares de los bárbaros y en las chozas de pastores, como en palacios de príncipes, y esto de ver medrar al vecino que me parece que no tiene más méritos que yo, fatiga”¹.

El individualista piensa en sí mismo antes que en los demás, es narcisista, cree que puede lograr grandes empresas, quiere demostrar de lo que es capaz y requiere medirse con los otros. Tiende a ser envidioso y le parece insoportable ver que los demás lo superan.

Según Jacob Burckhardt, el honor medieval fue sustituido, en la Italia del Renacimiento, por la gloria. El primero “depende del reconocimiento de la colectividad, de los rangos y las clases”, es una noción holista; el segundo es individualista, pues busca “la satisfacción del individuo para sí mismo” y no para adecuarse a un cosmos². Johan Huizinga consideraba que en lugar de una brusca ruptura, desde el siglo XII se había gestado una noción individualista del honor muy cercana a la gloria del *quattrocento*³. Esto se encuentra relacionado con la descripción que hice de las formas del individualismo

¹ Miguel de Cervantes, “Novela de la Gitanilla”, en *Novelas ejemplares*, edición de Florencio Sevilla Arroyo, Madrid, firmado 2 de julio de 1612, en www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/77253481921773154287768/ (consulta: 2004), p. 38.

² Algunos autores del Renacimiento, como el teólogo de la Contrarreforma Melchor Cano y el clérigo Luis Vives, afirmaban que existía una relación directa entre el orgullo, el honor y la envidia. Para decirlo con nuestros términos, hacían explícito el vínculo entre individualismo y envidia. Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, trad. A. de Nicolás, Nueva York, toExcel, 2000, pp. 33 y 35.

³ Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Nueva York, Anchor Books, 1989 (1ª ed. en holandés, 1919), p. 70.

medieval. Sin perder de vista este matiz, describiré a continuación las formas del individualismo envidioso durante el Renacimiento y sus relaciones con la política⁴.

En buena medida, el *ordo*, durante el Medioevo, explica por qué la envidia entre los estamentos no era frecuente. En el Renacimiento, la situación parece muy distinta y comienzan a surgir nefastos sentimientos entre miembros de diferentes *status*. La situación era propicia para que comenzara cierta “fusión de las clases”⁵.

Políticamente, la época del Renacimiento está marcada por un esfuerzo centrípeto resuelto en la creación de monarquías centralizadas que procuran su expansión. Inglaterra intenta inútilmente someter al reino de Escocia; Polonia, en la primera mitad del siglo XVI, absorbe el ducado de Lituania. El antagonismo más enconado fue el de Francia contra los Habsburgo, agudizado cuando Carlos V implantó el “cerco habsbúrgico”, que impedía a los franceses tomar los Países Bajos. Las rivalidades políticas causadas por la fuerza expansionista llevaron a franceses y españoles a luchar en Italia.

En Italia, dividida, dominaban las pequeñas señorías locales y los Estados regionales. Y desde 1454, con la paz de Lodi, esos Estados regionales o *principados* habían logrado cierta estabilidad, pero la *vecchiaccia* entre las ciudades hacía imposible la unificación. La liga formada por Milán, Venecia y Florencia, el Papado y Nápoles, fue la expresión tangible de esa estabilidad, que duró hasta 1492.

Desde 1453, la amenaza turca en el Mediterráneo debilitó a Italia. Venecianos, genoveses, florentinos y otros tantos “ciudadanos comerciantes”, perdieron sus mercados. En la península, la prosperidad se vio interrumpida y los mercenarios comenzaron a hacer de las suyas. El *ordo* estaba roto, exactamente en el lugar que durante más de un milenio parecía haber sido el centro del cosmos.

Ante la crisis, las ciudades y las facciones, dominadas por el *affascinamento*, comenzaron a pelear. El conflicto por la sucesión del reino de Nápoles (1458), la guerra contra los Médicis (1467), el enfrentamiento entre Lorenzo el Magnífico y el pontífice (1478), las luchas de Ferrara (1482-1484), los combates entre el monarca de Nápoles e Inocencio VIII (1486); en fin, las interminables luchas destrozaron el frágil “equilibrio” de la bota y en 1492 quedaron abiertas las puertas para las conquistas extranjeras. La *jettatura* entre las ciudades hacía imposible la unidad y debilitaba a las otrora poderosas urbes italianas.

En el interior de las ciudades, las facciones se vendían al mejor postor y, en ocasiones, incluso defendían sus ideales; incapaces de dejar de pelear, parecían manipulados por la *innocchiatura*. Entre los partidos destacaban las tendencias democrática, la oligárquica (denominada Arrabiati, o de los furiosos), y la de los Palleschi, que apoyaban a los Médicis. Savonarola se apoyó en los Piagnoni o llorones, demócratas teocráticos.

⁴ La tesis de la “novedad renacentista del individualismo”, postulada en *La cultura del Renacimiento*, pareció imprecisa incluso al propio Burckhardt, quien años más tarde consideró que el individualismo era una invención de los griegos. Cfr. Benedetto Croce, *La Historia como hazaña de libertad*, trad. Enrique Díez-Canedo, México, FCE, 1992 (1ª ed. en italiano, 1938), p. 96.

Pero imaginar que en el Renacimiento nada cambió, también es una exageración. En la Europa de los siglos XIV al XVI, más gente viajaba, había más hoteles y emigrantes; asimismo, la nobleza estaba más abierta a la burguesía, y la religión apoyaba, primero mediante la *devotio moderna* y después mediante la Reforma, una actitud que radicalizó el individualismo. Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, trad. Dolores Sánchez Aleu, Barcelona, Editorial Juventud, 1977 (1ª ed. en francés, 1967), pp. 173-174 y 338-339.

⁵ Cfr. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nueva York, Modern Library, 2002, vol. II, p. 353.

Las cortes eran los lugares por excelencia de la envidia. En *El Decamerón* leemos: “El conde [...] temiendo mucho más la envidia de los cortesanos que a su conciencia [...] se levantó y lo más aprisa que pudo, de la cámara y del palacio salió y escapó a su casa, donde, sin tomar otro consejo, puso a sus hijos a caballo y montándose él también, lo más aprisa que pudo se fue hacia Calais”⁶. En las cortes renacentistas se moldeó una forma de actuar que después fue imitada por los burgueses y, más tarde, por grandes capas de la población: el egoísmo atenuado y limitado por el narcisismo. El noble competía por su propio bienestar, era egoísta. Para lograr su objetivo –i.e., el favor del rey, el príncipe o el dux– aparentaba que no necesitaba competir, pues ya era superior a los demás. La rivalidad se volvió sutil, pues para un cortesano, luchar como un caballero medieval evidenciaba su inferioridad, debido a que la competencia abierta dejaba en claro que los demás estaban a su nivel.

También en esa época, Lope de Vega, desde España, escribió:

Señor, los hombres cuerdos y discretos,
cuando se ven sujetos
a males sin remedio
poniendo a la paciencia de por medio
fingen contento, gusto y confianza
por no mostrar envidia y dar vergüenza⁷.

Según una fórmula ya clásica, Max Weber destacó dos elementos que contribuyeron a la centralización del poder estatal: los monopolios, por parte del monarca y sus allegados, sobre los impuestos y la violencia. Norbert Elias agregó un monopolio más: el del buen gusto. En la medida en que las cortes fueron acumulando riquezas y poder, las buenas maneras, cultivadas y perfeccionadas en los centros de poder, se convirtieron en signo de *status*.

Los líderes regionales, en parte obligados por la falta de efectivo para seguir manteniendo a sus cortes y afrontar las guerras, en parte debido al debilitamiento de sus propios ejércitos, dependieron cada vez más del rey, quien otorgaba mejores préstamos y contaba con mayores recursos. La necesidad de aproximarse a los monarcas obligó a los señores feudales, a los príncipes y a los nobles, a competir por los favores de aquéllos de acuerdo con las reglas dictadas por el modelo de civilización que los mismos monarcas habían adoptado. La envidia en las cortes ya no sería motivo suficiente para atraer la barbarie; la civilidad había comenzado a domesticar las pasiones.

Aunque con sus variantes regionales, *grosso modo*, la “envidia civilizada” contribuyó –entre otras cosas– a la gradual centralización del poder de los monarcas, que finalmente sometieron a los príncipes, señores feudales y oligarcas urbanos hacia la unidad. Mientras más se civilizaban los poderes que alguna vez habían estado dispersos, mayor era el control del rey. Las buenas maneras eran impuestas en las cortes: el autocontrol de las pasiones implicaba la aceptación de la superioridad de los monarcas, de sus reglas y sus modales. Aunque no dejaba de haber envidia en su contra, estaban demasiado altos y la tendencia era sustituir el aojamiento; es decir, las miradas envidiosas, por la admiración. La

⁶ Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, ed. Caridad Oriol, Barcelona, Bruguera, 1969 (1ª ed., 1543), segunda jornada, novela octava.

⁷ Lope de Vega, *El castigo sin venganza*, s.p.i., p. 8.

mimesis conflictiva desarrollaba su trama con reglas impuestas desde un centro cada vez más poderoso.

En el paquete del individualismo hay un elemento perturbador que parece lanzar a los hombres a un campo de batalla (egoísmo)⁸, y otro que parece suavizar la competencia mediante los buenos modales (narcisismo)⁹. Ya Burckhardt había detectado que la fórmula “paciencia hasta que llegue la ocasión”, era típica entre los nobles que buscaban venganza¹⁰. Además, mostrar abiertamente la rivalidad también sería de mal gusto, por lo cual el individualista del Renacimiento usaba el *maleficii* o el *malie*; es decir, la “destrucción secreta con medios mágicos”; sabemos, por ejemplo, que en esa época se generó una oleada de “discretos envenenamientos” en las cortes¹¹.

Este patrón sofisticado de competidores narcisistas y egoístas digno de la aristocracia, también ha sido desplegado por otros individualistas. El escritor, pintor y arquitecto italiano del siglo XVI, reconocido por su obra sobre la vida de los más importantes artistas del Renacimiento, Giorgio Vasari, relata la *vecchiaccia* entre los artistas: implica peligros, a veces brutales; pero la violencia se esconde y la rivalidad se refina. También debemos considerar que el arte del Renacimiento evolucionó muy rápido, impulsado por la competencia envidiosa entre los mecenas¹².

La envidia producto del individualismo se atenúa gracias al narcisismo. ¿Cómo admitir que envidiamos al otro sin dañar nuestra propia imagen? ¿Cómo llevar a cabo actos envidiosos sin aceptar nuestra inferioridad?

Los mágicos poderes del hombre renacentista parecían no tener límites. Pero el ego desbordado de un hombre talentoso encontraba obstáculos ante el ego desbordado de otro genio y ante la sociedad. Existen muchos ejemplos de artistas que creían que los demás intrigaban en su contra por envidia.

Dante tuvo que huir de su natal Florencia “por la incansable persecución del los envidiosos”¹³; en alusión a su ciudad escribió: “tu ciudad, tan llena hoy de envidia que ya colma la medida”¹⁴. Alberti, Verini, y Giovio se sintieron perseguidos por los envidiosos. Dürero escribió: “no me cabe duda de que haré un buen servicio a todos los amantes del arte y a cuantos desean aprender, debo sufrir que la envidia, que no deja nada sin censura, siga su curso acostumbrado, y limitarme a responder que es mucho más fácil criticar una cosa que inventarla”¹⁵. Boccaccio sabía que quien destaca siempre debe guardarse del

⁸ Diversos moralistas y filósofos coincidieron en que los mayores defectos morales del Renacimiento eran el egoísmo y el individualismo. Cfr. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, vol. II, p. 442.

⁹ Cfr. Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992), pp. 205 y 206.

¹⁰ Cfr. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, vol. II, p. 432.

¹¹ *Ibid.*, p. 441.

¹² Cfr. William Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Londres, Yale University Press, 2000, p. 14.

¹³ Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, p. 31.

¹⁴ Dante, *La divina comedia*, trad. Cipriano de Rivas Cherif, Ediciones Elaleph.com, en www.elaleph.com (consulta: 1999), p. 25.

¹⁵ Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Dürero*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1995 (1ª ed. en inglés, 1948), p. 257.

“enconamiento maligno y ponçoña de invidia”¹⁶; y como para él, así como para la mayoría de sus contemporáneos, la envidia era una cuestión vinculada con la religión y la magia, recomendaba la utilización de amuletos –especialmente, el cráneo de asno– para atenuar sus poderes destructivos¹⁷.

La intriga, la maldad y el descontento hacían pensar a los artistas que los demás intentaban inhibir su creatividad. Verini dudaba de mencionar a los artistas en su poema en honor a Florencia: “Si los incluyo me dirán adulador, si no lo hago, me dirán envidioso”¹⁸. Asimismo, eran bien conocidas las intrigas envidiosas de Bramante contra Miguel Ángel. El arquitecto y escritor Leon Battista Alberti estaba seguro de que sus conciudadanos se habían organizado de tal manera que conspiraba contra los mejores. Por ello, en lugar de premiar sus esfuerzos los condenaba a la pobreza¹⁹. Vasari notó que el ingenio en el Renacimiento comúnmente se pagaba con la miseria; aquellos que debían ayudar a científicos y artistas poco hacían al respecto, debido a la envidia. Petrarca escribió, en *De Remediis*, un capítulo sobre esa “pestilencia que es la envidia”.

Los artistas se acusaban de aojadores; es decir, de echarse el mal de ojo unos a otros. Rafael sostuvo que Miguel Ángel le tenía envidia porque su trabajo era mejor, a lo que éste respondió: “la envidia te ha llevado a hacer un trabajo mejor que el mío; no me has denunciado ni intrigado [...]; no has promovido mi excomunión aunque te percataste de que pinté a los habitantes del paraíso como lisiados y tuertos; a los cardenales al lado de hermosas mujeres desnudas en mi pintura del Día del Juicio. Tu envidia es digna de elogio; eres un envidioso muy fino; permíteme ser tu amigo”²⁰.

Vale la pena notar que Miguel Ángel acepta la alta calidad artística y moral de Rafael; sin embargo, no deja de considerarlo un envidioso. Hay una nueva actitud: los actos ya no son condenables por sí mismos, sólo si adquieren un cariz brutal; aún más, se puede ser un envidioso con clase.

La envidiable España

Fui, señora, a la escuela; recibíome muy alegre diciendo que tenía cara de hombre agudo y de buen entendimiento. Yo, con esto, por no desmentirle di muy bien la lición aquella mañana. Sentábame el maestro junto a sí, ganaba la palmatoria los más días por venir antes y íbame el postrero por hacer algunos recados a la señora, que así llamábamos la mujer del maestro. Teníalos a todos con semejantes caricias obligados; favorecíame demasiado, y con esto creció la envidia en los demás niños.

Francisco de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón*.

¹⁶ Boccaccio, *De las mujeres ilustres en romance* (versión arreglada por José Luis Canet), Zaragoza, en www.librosparadescargar.com/ (consulta: 1997) (1ª ed. en italiano, 1494), p. 12.

¹⁷ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1989, p. 121.

¹⁸ Cfr. Helmut Schoeck, *Envy. A Theory of Social Behavior*, trad. Martin Secker, Indianapolis, Liberty Fund, 1992 (1ª ed., 1966). [Versión recortada en castellano: *La envidia y la sociedad*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1999], p. 192.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 191.

²⁰ Cfr. Voltaire, “Envy”, en *Philosophical Dictionary*, en www.texts/voltaire/volindex.htm (consulta: 2003) (1ª ed. en francés, 1764).

En el Renacimiento aumentó la monetización de las relaciones sociales. Alberto Durero pintó a la avaricia como una anciana de boca torcida sosteniendo en cada mano un saquito de monedas de oro²¹. No era una imagen prometedora. Erasmo escribió: “En esta época todos obedecen al dinero”²². En las ciudades surgió la idea de que casi todo se podía comprar, incluso el *status* y la salvación. Gracias al descubrimiento de América llegaron grandes flujos de metales y hubo enormes cantidades de dinero²³. El impulso adquisitivo creció, y ya para el siglo XVI se decía de Holanda que era más una compañía de comerciantes que una república²⁴.

En 1469, Fernando, el sucesor al trono de Aragón, se casó con Isabel, heredera de la corona de Castilla. En 1492, los monarcas conquistaron Granada y expulsaron del suelo español los últimos restos del Islam. El mismo año, Cristóbal Colón descubrió América. Cuatro años más tarde, Juana, hija de los reyes católicos, se casó con Felipe, hijo del emperador Habsburgo, Maximiliano I, quien, por parte de su madre, había heredado Borgoña y los Países Bajos. El resultado de ello fue la sucesión al trono hispano (1516) del último emperador Habsburgo, Carlos V, hijo de Felipe y Juana, y la incorporación de España al vasto dominio del imperio. A la liberación del país unificado y al establecimiento de su poder colonial siguió la consolidación interna, que implicó mayor centralización del poder, el intento por imponer una sola lengua –una “lengua madre”– y establecer una sola cultura, y la instrumentación de una reforma a fondo del ejército. En el marco de estas reformas apareció la Inquisición, en la cual podemos encontrar la huella de la envidia.⁰

En 1478, Sixto IV autoriza la Inquisición, y dos años después, los reyes de España nombran inquisidores, según la “autorización oficial” de “Nos, los dichos Reyes don Fernando y la Reina doña Isabel”, para depurar a la sociedad de los “malos cristianos, así hombres como mujeres, apostatas y herejes, los cuales no embargante que fueron bautizados [...] tomando solamente el nombre de apariencias cristianos se [...] convierten y tornan a la secta y superstición y perfidia de los judíos [...] y los que participan con ellos se inficionan [infectan] de aquella misma infidelidad y herejías”.

La Inquisición contribuyó a completar, desde el punto de vista del gobierno, el ciclo de la envidia: los burladores serían castigados; los que gozaban haciendo sufrir, sufrirían. Se trataba de descubrir a los que superficialmente se habían adaptado –entiéndase, convertido al catolicismo–, pero que en el fondo seguían siendo herejes; de castigar a aquellos que engañaban a la buena comunidad cristiana. En cuanto a la confiscación de bienes, la explicación de la Santa Inquisición es reveladora: “El confiscarles sus bienes fue la providencia más justificada, porque los habían granjeado por la usura, a que en perjuicio de los cristianos se habían dado, y éstos no hacían más que reintegrarse de lo que era suyo propio”. Una vez más, los supuestos envidiosos, los que gozan mofándose del bondadoso, son a la vez humillados. Es por ello que aparecen, entre quienes ameritan castigos de la Inquisición, aquellos que “celebren la derrota de la Armada Invencible”.

Curiosamente, entre los castigados no estaban solamente los árabes y los judíos; también había muchos “diabólicos” apóstatas, comúnmente hombres ricos o que habían adquirido cierta reputación en su profesión. En Sevilla, apenas comenzó el terror

²¹ Cfr. Luis Monreal *et al.*, *Obras maestras de la pintura*, Barcelona, Planeta, 1983, t. 10, p. 84.

²² Citado por Steven Scharwitz (comp.), *The Seven Deadly Sins*, Nueva York, Gamercy Books, 1997, p. 120.

²³ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth. A Study of Acquisitive Man*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956, p. 103.

²⁴ *Ibid.*, pp. 118 y sgs.

inquisitorial, aparecieron las primeras víctimas cristianas: los ricos Diego de Susan, Manuel Sauli, Bartolomé de Torralaba y Pedro Fernández Banadeva –cuyo cargo era ¡mayordomo de la Iglesia! También aparecieron Juan Fernández de Albolasia y, según documentos oficiales, “otros muchos y muy principales y muy ricos, a los cuales también quemaron y nunca les valieron los favores ni las riquezas”²⁵.

Las cortes españolas, durante el Renacimiento, poseían tal brillo que opacaban incluso a las francesas. Sabemos que el monarca francés Enrique IV, obsesionado por la fortuna de sus competidores hispanos, mandó realizar una investigación para averiguar los ingresos de Felipe III. Las cortes en competencia comenzaron a construir un concepto negativo del nacionalismo: los pueblos que planifican actúan en función de lo que no tienen²⁶.

Los españoles inventaron la hispanidad al tiempo que construyeron su imperio. Mediante la Inquisición, los gobernantes manipularon la envidia al interior de la nación, para hacerse de mayores recursos. No obstante, la fuente de recursos más importante en la creación del imperio no fueron las expropiaciones, sino las empresas coloniales, que, a la vez, también están en estrecha relación con el problema de la envidia.

La cuestión del reparto de América suscitó rencores. El papa Alejandro VI otorgó lo que en un principio, se pensaba, era sólo un puñado de islas, pero en realidad era un gran continente. En su calidad de “isla”, América “dependía feudalmente de Roma”²⁷. Por ello fue donada por el Papa a España y Portugal. ¿Por qué a estas dos naciones? España por al menos dos motivos: el primero, un Papa ibérico que debía mucho de su cargo a la aristocracia de su país, no podía renegar de sus aliados naturales; el segundo, España era militar, política y económicamente capaz de colonizar las islas en el momento de su descubrimiento. A Portugal le fue “donada” una porción del territorio debido a que se consideraba que había llegado a las indias antes que cualquier otro reino cristiano²⁸.

Como el niño consentido de Quevedo que causó muchas envidias, la cuestión del reparto del Nuevo Mundo que favoreció a España y a Portugal, hizo a franceses e ingleses preguntarse: ¿por qué Nuestra Santa Madre ha preferido a nuestros hermanos sobre nosotros?²⁹. “Tierra Firme”, o “*Spanish Main*”, como le llamaban los ingleses; es decir, el Caribe y Centroamérica, fueron los primeros territorios colonizados por los ibéricos. Pronto se convirtieron en motivo de una mimesis conflictiva tan terrible que llevó a una serie de guerras que trascendieron el Renacimiento y configuraron las potencias modernas.

Si ingleses y franceses se sintieron despojados por el Papa, y con el advenimiento de la Reforma las bulas alejandrinas fueron consideradas absurdos documentos que sólo

²⁵ Cfr. Fernando Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España de la Inquisición*, Madrid, Clío, 1996, pp. 30-34 y 52.

²⁶ Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (1ª ed. en alemán, 1912), p. 123.

²⁷ Cfr. Luis Weckmann, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, México, FCE, 1992 (1ª ed., 1949), cap. 1.

²⁸ En 1493, cuando fueron emitidas las bulas alejandrinas y su corolario, el Tratado de Tordesillas, la cristiandad consideraba que Colón había llegado a Asia, no a América. Por ello, debido a que los portugueses ya habían llegado a la India, se les otorgó la donación de Brasil. Cfr. Philip Ainsworth Means, *The Spanish Main. Focus of Envy. 1492-1700*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1935, p. 16.

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

No es extraño entonces que haya sido justo en el siglo XVI cuando los ingleses inventaron la “leyenda negra”, con el fin de descalificar a los españoles. Recordemos que la calumnia es una de las manifestaciones más comunes de la envidia.

contaban con el apoyo legal de una antigua falsificación del siglo VIII: la “Donación de Constantino”³⁰, esto hacía aún más odiosos a los españoles.

El negocio de la conquista fue tan lucrativo que pronto excedió las fantasías de los europeos. Más aún, se podía esperar tanto de dicha empresa que comenzaron a surgir rumores absurdos sobre ciudades inimaginablemente ricas. Primero se dijo que los imperios Maya y Azteca eran el colmo de la abundancia; después, la imaginación se dirigió al imperio Inca. Al ver que los tesoros de tales civilizaciones eran enormes pero insuficientes para saciar a los conquistadores, surgió el mito de El Dorado.

Los rumores muchas veces servían de disuasión. Los viajeros necesitaban dinero para sus empresas en el Nuevo Mundo, y para convencer a los inversionistas inventaban que existían montañas de oro y plata esperando para ser transportadas a Europa. Los mitos llegaban también a los oídos de los rivales de España. Sin duda, ingleses y franceses se morían de coraje al imaginar todo lo que se estaban perdiendo; en consecuencia, los enemigos del Imperio usaron dos estrategias para satisfacer su ambición y envidia: fomentaron la piratería y atacaron frontalmente a las colonias hispanas.

Desde 1527 se registran ataques de bucaneros franceses contra embarcaciones y puertos españoles en América. En ese año, los piratas ingleses comenzaron a enriquecerse con el contrabando de esclavos, y en la segunda mitad del siglo XVI, los holandeses también vulneraron el “monopolio español” mediante el robo y el contrabando.

Hasta el final de su vida, la reina Isabel de Inglaterra se propuso corroer el formidable poder del Imperio español destruyendo su fuente de riqueza mediante la piratería, y para ello ordenó a sus “perros acuáticos” morder con fuerza³¹. Entre otros, se valió ese “*wonderful hater of spaniards*”³², el almirante John Hawkins, para llevar a cabo su empresa. Durante el siglo XVI, ni ingleses ni holandeses tenían por objetivo la creación de colonias en el Nuevo Mundo. En realidad estaban motivados por hundir a los españoles. La actitud de los franceses fue más moderada, pues sólo robaban si había una declaración de guerra. La envidia se convirtió, entonces, en la principal consejera de la política internacional.

Ya en 1530, los ingleses atacaron Perú, importante centro colonial de los ibéricos. Los embates continuaron hasta 1553; todos ellos fracasaron.

La frase “No hay paz más allá de la Línea” se oía a menudo en el siglo XVI. “La Línea implicaba un ángulo recto sobre el meridiano pasando a través de la Isla de Ferro en las Azores y sobre aquella parte del Trópico de Cáncer que corre al este de dicho meridiano”. Se trataba de una convención establecida desde 1547 por Francisco I de Francia. La Paz de Cateau-Cambrésis (1559) confirmaba que ninguna agresión más allá de la Línea tendría implicaciones diplomáticas. Por supuesto que España detestaba dicha práctica, pero la solidaridad de sus envidiosos enemigos le obligó a firmar la Paz de Vervins (1598), que mantenía un silencio calculado sobre el tema. Por ello, los ataques que el Imperio sufría en el Nuevo Mundo quedaban impunes.

En Inglaterra, al morir la reina Isabel, la situación cambió; ascendió al trono el católico Jacobo VI de Escocia. Tenía él la idea de fundar colonias en América y restablecer el comercio con España; con ese motivo se firmó el Tratado de Londres (1604). Los

³⁰ Cfr. Luis Weckmann, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, p. 29.

³¹ Cfr. William Wood, *Elizabethan Sea Dogs*, New Haven, Yale University Press, 1918, cap. 1.

³² Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza, 1977 (1ª ed. en alemán, 1913), p. 85.

ingleses recibían concesiones a cambio de prohibir la piratería y el contrabando. Estas prácticas no cesaron, pero al menos ya no tenían el apoyo abierto de la corona.

Franceses y holandeses también querían colonias. Habían descubierto la posibilidad de enriquecerse mediante las plantaciones, la explotación de las minas y el comercio de pieles. Para finales del siglo XVII, el monopolio español sobre América estaba completamente rebasado. El Imperio no podía ocupar tan vasto territorio, y aunque pudo expulsar a los ingleses del Amazonas, no logró evitar la colonización en el norte de América.

El 31 de octubre de 1700, Carlos II, el último Habsburgo que gobernó España, dijo en su lecho de muerte: “Nosotros, los Habsburgo españoles hemos luchado devotamente contra nuestros enemigos durante doscientos años; nos han quitado la Española, Martinica, Guadalupe, Jamaica, y algunas otras islas insignificantes. Pero no tomaron nada más”³³. Ahora los monarcas españoles sufrían por la inseguridad de sus dominios en ultramar; sabían que seguían siendo objeto de envidia, pero también, que ya no eran superiores; creían que la envidia había hecho de sus enemigos fieros rivales.

Las reformas protestantes y la envidia

*El despliegue de grandeza atrae enemigos.
Incita a la envidia.
César Borgia*³⁴.

Durante el Renacimiento, las diferencias religiosas siguieron siendo un factor de sospecha, discriminación y violencia. Los judíos, al igual que en el Medioevo, siguieron en la picota. Es conmovedora la escena en la cual López, el médico judío de Elizabeth I de Inglaterra, justo en el momento en el que gozaba de mayor prestigio, es acusado de hechicero y envenenador. No era menor el conflicto dentro de la cristiandad.

Las cortes europeas se beneficiaron de la riqueza de las Indias: crearon instituciones, ejércitos profesionales y un estilo de vida admirado por burgueses y multitudes. En ese mundo de prosperidad, el clero no se quedó atrás. La Iglesia era un poder terrenal y espiritual, tentado por las riquezas y el poder. A pesar de ello, seguía promoviendo la idea de que las necesidades espirituales eran lo más importante; pero demostraba, por las obras, lo mucho que le preocupaban el dinero y los lujos³⁵. En esta tónica, en Brabante, el Bosco pintó horrorizado a los hombres comportándose como cerdos; los describía como una manada de pecadores que se amontonaban para satisfacer, exclusivamente, sus necesidades materiales³⁶.

³³ Cfr. Philip Ainsworth Means, *The Spanish Main*, pp. 41, 47, 48, 55, 58, 59, 61, 90, 142, 143, 145 y 253.

³⁴ Raphael Sabatini, “The Life of Cesare Borgia”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005, cap. III.

³⁵ Los grandes Papas del Renacimiento, desde Paulo II hasta León X, rivalizaban en ansias de suntuosidad y magnificencia. Los pontífices poseían cortes exuberantes y “el propio papa se consagraba por entero al deleite de los sentidos”. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, pp. 107-110.

³⁶ Cfr. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Londres, Chatto & Windus, 1984, pp. 65 y sgs.

Los críticos de la Iglesia, como Boccaccio, no vacilaban en mostrarla como una institución corrupta. Describía a las monjas como esas mujeres “de fauces envidiosas”, y de los monjes dijo: “ninguna santidad, ninguna devoción, ninguna buena obra o ejemplo de vida o de alguna otra cosa me pareció ver en ningún clérigo, sino lujuria, avaricia y gula, fraude, envidia y soberbia y cosas semejantes y peores, si peores puede haberlas; me pareció ver en tanto favor de todos, que tengo aquélla por fragua más de operaciones diabólicas que divinas”³⁷.

En un inicio, la reforma luterana era enemiga de los lujos eclesiásticos y sus “representaciones”; los protestantes eran iconoclastas. Pero la Santa Madre se negaba a reformarse de acuerdo con los principios de sus detractores; construyó templos suntuosos y los llenó de imágenes en una tendencia que la llevó hasta el barroco.

El luteranismo predicaba la austeridad al tiempo que condenaba el comercio y los mecanismos financieros:

[...] no parece que la Reforma acelerase en sus comienzos el desarrollo del capitalismo financiero y comercial. ¿Cuáles fueron las empresas industriales más poderosas del siglo XVI? Las de los Függer, las minas de alumbre de Tolfa y el arsenal de Venecia; es decir, tres empresas católicas [...] Por el contrario, en Alemania, Lutero prohibió la usura y el préstamo con interés. Esto provocó el repudio de los inversores y la economía decayó³⁸.

Aunque santificó la propiedad privada³⁹, al principio, la Reforma volvió a poner en el centro las necesidades espirituales y relegó las materiales. En ese gesto, Friedrich Nietzsche vio al luteranismo como una ideología producida por el resentimiento o, para ponerlo en nuestros términos, una envidia calculadora, vengativa⁴⁰.

A pesar de la negativa del valor de los bienes materiales, en algunas regiones del centro de Europa los protestantes dieron un sustento ideológico a la transferencia de los bienes terrenales que otrora habían sido de la Iglesia, a las manos de los príncipes, quienes naturalmente se convirtieron en sus aliados. Surgieron así las “iglesias nacionales”. Cuando se trataba de expropiaciones y de envidiar la propiedad, los protestantes no se quedaban atrás. Si en España los católicos habían usado la Inquisición para enriquecerse, los protestantes también organizaron persecuciones e incautaron los bienes de los católicos y la Iglesia. Esto sucedió con frecuencia en Europa central y algunas regiones del Báltico, especialmente en Dinamarca.

³⁷ Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, novela tercera y novela segunda.

³⁸ Jean Delumeau, *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1977, p. 225.

³⁹ Cfr. Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, trad. Josefina de Diego, México, FCE, 2002 (1ª ed. en inglés, 1999), p. 39.

⁴⁰ “[En el Renacimiento] veo un espectáculo tan rico de sentido, y, al mismo tiempo tan maravillosamente paradójico, que todas las divinidades del Olimpo habrían prorrumpido en una carcajada inmortal: ‘¡César Borgia Papa! [...] Pues bien: Esta habría sido la victoria que hoy *yo solo* deseo...; ¡con ésta el cristianismo quedaba abolido! [...] ¿Qué sucedió en cambio? Un fraile alemán, Lutero, llegó a Roma. Este fraile, que tenía en el cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, surgió en Roma *contra* el Renacimiento [...] En lugar de comprender con profundo reconocimiento el prodigio acaecido, la derrota del cristianismo en su *sede*, su odio supo sacar de aquel espectáculo su propio sustento. [...]”

Lutero vio la corrupción del papado, siendo así que se podía tocar con la mano precisamente lo contrario: la antigua corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo no se sentaba ya en la silla Papal. Por el contrario, se sentaba la vida, el triunfo de la vida. El gran *sí* a todas las cosas bellas, altas, audaces [...] Y Lutero restableció *la Iglesia*: la atacó [...]”. Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, trad. A. Sánchez P., Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. en alemán, 1895), p. 61.

Si el luteranismo no contribuyó claramente al surgimiento del capitalismo, no puede decirse lo mismo del calvinismo. Fue una religión *ad hoc* para Ginebra, una república de comerciantes y artesanos; su doctrina decía que la riqueza no ofendía a Dios, y que incluso era una señal de la gracia divina.

El primer plan de Calvino consistía en realizar una regeneración profunda de la Iglesia católica a la manera de Erasmo de Rotterdam. Pero en 1533 tuvo una revelación. Y después de haber proclamado los principios evangélicos en un discurso pronunciado en la Sorbona, en el Día de Todos los Santos, tuvo que huir al sur de Francia. Después se marchó a Basilea, Suiza, para reanudar sus estudios teológicos.

Las regulaciones calvinistas de las actividades sociales y económicas eran severas y meticulosas, pero prácticas. Calvino reconoció que era insostenible la posición luterana contra los métodos económicos modernos. A esta conclusión le llevaron sus propias preocupaciones como líder de una comunidad burguesa en la cual el comercio representaba un papel importante.

En el calvinismo, la acumulación de riquezas no sólo está permitida, sino prescrita. Más aún, el hombre debe acumular riquezas para Dios, de quien es administrador; tiene que rendir cuentas de cada centavo. Puede cambiar de profesión según le parezca si es capaz de servir mejor a la gloria de Dios en otro campo, y el hecho de que puede hacerlo lo mostrará el aumento de sus ganancias. La movilidad social entra en juego, y también el individualismo envidioso.

Además de la riqueza, el calvinismo santificó el trabajo. Max Scheler, siguiendo a Max Weber, describió esta religión como una “doctrina tenebrosa y hostil al goce que da al trabajo un fin trascendente [...] (trabajar para la honra de Dios) y a la vez narcotiza con el trabajo a los fieles para librarlos de la incertidumbre y la duda sobre si son o no elegidos”⁴¹.

La moral calvinista y puritana del ahorro y el trabajo se mezcla con la moral burguesa; a la crítica envidiosa que los burgueses hacen de la nobleza, se suma la crítica envidiosa que los religiosos hacen de la Iglesia. En ambos casos se trata de una crítica en contra del régimen señorial; en última instancia se cuestiona el *ordo*. La envidia está desatada y no duda en devastar ese sistema de privilegios que tan injusto considera. Más aún, el calvinismo se convierte en una fuerza internacional que apoya revueltas a lo largo de toda Europa. Podríamos hacer una analogía entre la Internacional Socialista de los siglos XIX y XX y la Internacional Calvinista de los siglos XVI y XVII. Los calvinistas eran temibles y poderosos: en 1570 desafiaron a la Iglesia católica y a la Iglesia anglicana; legitimaron al rey de Francia y al de Holanda; contribuyeron a derrocar a la reina de Escocia.

Por ejemplo, en 1554, cuando la católica María Tudor ascendió al trono inglés, algunos líderes protestantes huyeron a Ginebra, desde donde organizaron la resistencia. Planearon instaurar una Iglesia calvinista en la isla que basaría su constitución en las Escrituras. No obstante, el modelo que la mayor parte de la aristocracia inglesa prefería era el erasmiano, que privilegia la tolerancia. La reina Isabel tomó un camino intermedio –una Iglesia no tan laxa como la de su padre, ni tan estricta como la de los calvinistas– y apaciguó así a todos los bandos. El diseño de una Iglesia nacional, de unidad, tolerante y pacificadora, debió mucho a Richard Hooker, autor de *Del gobierno de las leyes de la Iglesia* y maestro de Grocio. Fue un teólogo que siempre supo cómo mantenerse por

⁴¹ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, ed. José María Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1993 (1ª ed. en alemán, 1912, y 1ª ed. en español, 1927), p. 152.

encima de los conflictos; conciliador natural, realista que aceptaba con agrado las variaciones locales de la religión. No suscitaba envidias, pues lograba que todos lo consideraran su aliado⁴².

La generosidad, la envidia y el terror

El alto clero sabía de negocios y cálculos. Pero durante el Renacimiento, venecianos, genoveses y milaneses lo superaron. Algunas familias italianas de banqueros, usureros y comerciantes llegaron a amasar tales fortunas que incluso estuvo a su alcance comprar el papado. Estos manipuladores creían en sus capacidades para modificar su fortuna: inescrupulosamente vendían a sus hermanos cristianos a los musulmanes, intrigaban en las cortes para obtener beneficios económicos, manipulaban los convenios y promovían guerras para hacer negocios. Un mar de envidia se suscitaba en el entramado de las relaciones sociales, sórdidas y competitivas. El *mal d'occhio* aparecía tanto en las ciudades como en el campo, en donde unos cuantos, desde sus islas de riquezas, ostentaban sus lujos, mientras la mayoría se ahogaba en la miseria⁴³.

Uno de los métodos más antiguos y extendidos para luchar contra la envidia es la generosidad. En el siglo XVI estaba muy extendida la máxima “vale más dar que recibir”. Montaigne se refirió a ella en su ensayo sobre *La ciencia del beneficio y la gratitud*. Cervantes escribió: “Hemos de matar [...] a la envidia con la generosidad y el buen pecho”⁴⁴. Durante el Renacimiento, lo mismo el cristianismo que la tradición clásica recomendaban “dar regalos”. Ya fuera por caridad, liberalidad aristocrática o simple reciprocidad de favores entre amigos y vecinos, el intercambio en el que uno da sin esperar nada, servía como lubricante de la maquinaria social.

En el calendario europeo abundaban las fiestas; la mayoría eran de origen medieval y contribuían a eclipsar la tacañería, el individualismo y el egoísmo. Las donaciones, las comidas, las celebraciones de todo tipo, creaban “una intrincada coreografía de regalos”.

La nobleza y el clero, los señores feudales y los comerciantes, conocían la importancia de la hospitalidad, los festejos a sus costillas y los regalos para la servidumbre; sabían que la generosidad es una forma de justicia social, de reparto que evita o atenúa la envidia de los pobres.

Pero los obsequios también pueden ser odiosos. En *La vanidad*, Montaigne escribió sobre la opresión de la generosidad. El empleado que se ve obligado a realizar las labores que le desagradan, la familia que atiborra de presentes a otra para arreglar un matrimonio, etcétera, son situaciones que convierten los regalos en una tiranía. La comunidad da y la comunidad exige; en este mundo solidario hay poco espacio para el individualismo.

En cuanto a la concepción de la relación entre Dios y el hombre, catolicismo y calvinismo tenían visiones antagónicas. La Iglesia aceptaba dos versiones. La primera establecía que se trataba de una relación de reciprocidad en la que las transacciones espirituales se representaban como un intercambio de regalos entre los vivos y los muertos, el clero y los

⁴² Cfr. Hugh Trevor-Roper, “The Good & Great Works of Richard Hooker”, *The New York Review of Books*, vol. 24, núm. 19, 24 de noviembre de 1977 (disponible en www.nyrb.com).

⁴³ Cfr. Werner Sombart, *El burgués*, pp.138-140.

⁴⁴ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, s.p.i., parte II, cap VIII, p. 35.

legos, los ricos y los pobres, los hombres y Dios. Las oraciones por las almas que purgaban sus culpas, la intervención de los santos, las limosnas de los ricos, las oraciones de los clérigos..., eran formas de generosidad. Más aún, se suponía que los regalos agradaban a Dios.

La segunda versión implicaba la fusión entre lo humano y lo divino. En lugar del ritmo interrumpido del regalo y la obligación, los místicos, como santa Teresa, cultivaron la unión total con Dios; en esos términos, Montaigne describió su amistad con Étienne de la Boétie: “una unión total de las almas”. En fin, se trataba de una forma de escapar del mundo, de entregarse por completo a una causa pura, más allá de los asuntos terrenales, más allá de la envidia.

La tercera, la versión del calvinismo, era distinta: rechazaba la noción católica de la reciprocidad; negaba que Dios pudiera ser obligado a realizar algo y, además, afirmaba que el hombre no podía hacer nada para devolver adecuadamente a Dios la gracia que depositaba en la humanidad. He aquí la noción de la predestinación. Según Calvino, el regalo de Cristo al hombre hecho por Dios, fue una donación gratuita, producto de la bondad. El reino de los cielos no es un pago que uno se gana sino una herencia otorgada a aquellos a quienes el Señor adopta como sus hijos. El protestante tampoco creía en la doctrina del purgatorio y quiso terminar con las costumbres de la generosidad y la hospitalidad.

Respecto a las relaciones humanas, Calvino se negó a concebir la solidaridad como una cuestión de reciprocidad; en su lugar promovió una forma de obligación más general: la obligación con la comunidad como un todo⁴⁵. ¿Se trata acaso de una especie de “holismo individualista”? Si se tratara simplemente de un contexto holista, las estrategias tradicionales bastarían para combatir la envidia. No obstante, la Ginebra calvinista es otra cosa. Louis Dumont habló de aquella contradicción que se presenta en las sociedades individualistas que a la vez intentan subordinar a sus integrantes al Todo: “¿podemos realmente afirmar que el valor individualista reina con el calvinismo sin contradicción ni limitación? [...] No es así. Calvino conserva la idea medieval según la cual la Iglesia debe dominar al Estado (o al gobierno político de la ciudad), y ante todo piensa siempre en la Iglesia como algo que se identifica con la sociedad global”⁴⁶. Se trata del “holismo artificial” o “pseudo-holismo” que obstaculiza el despliegue del individualismo y no consigue incrustarse en las conciencias. El resultado es la frustración y la envidia.

¿Qué queda en un mundo sin generosidad ni *ordo*? ¿Cómo evitar la violencia de la envidia? Veamos brevemente cómo funcionaba Ginebra bajo el mandato de Calvino. En primer lugar, se trataba de una teocracia sin sacerdotes. Cada cual debía ser su propio clérigo. He aquí el corazón del individualismo ginebrino. Continuemos con el holismo. En primer lugar, la *Biblia*, en su interpretación literal, fue el código civil, y la parroquia no era democrática, pues estaba gobernada por ministros y presbíteros. Los 12 presbíteros, que correspondían a los 12 apóstoles, eran nombrados por los consejos aristocráticos con ayuda de los ministros. Después de rígidos exámenes eran nombrados por sus propios colegas. El consejo aristocrático de la comunidad, en el cual el religioso era el elemento decisivo, lo controlaba todo y a cada uno, no sólo en su vida pública sino también en la privada. La

⁴⁵ Cfr. Keith Thomas, “Wrapping It Up”, *The New York Review of Books*, vol. 47, núm. 20, 21 de diciembre del 2000 (disponible en www.nyrb.com).

⁴⁶ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987 (1ª ed. en francés, 1983), p. 70.

función de los ancianos consistía en vigilar la vida de todo el mundo. La ciudad se dividía en cuarteles, cada uno encabezado por uno de los ancianos. Cada hogar, cualquiera que fuera su rango, debía estar abierto a una inspección habitual; se vigilaba cada movimiento, opinión, acción y palabra en las casas o en las calles, en la sociedad o en la iglesia. El control llegaba hasta el número de platos que podían servirse en una comida, el color y la trama de los paños. Los castigos se aplicaban sin piedad. Entre 1542 y 1548, cuando la ciudad tenía 16,000 habitantes, hubo 58 ejecuciones y 66 expulsiones. Se empleaba la tortura, y en una ocasión se llegó al extremo de decapitar a un niño por haberse atrevido a golpear a su padre. Se prohibieron los espectáculos y los juegos, y se cerraron las tabernas.

La respuesta a cómo puede funcionar un mundo explosivo, de individualistas sometidos por un pseudo-holismo que alimenta la envidia y en el que la generosidad no tiene ningún valor, es el terror, pasión capaz de oscurecer otros impulsos, incluso los de la envidia.

Los envidiosos comerciantes

En contraste con los intentos religiosos por imponer la austeridad, los comerciantes llenaban los mercados de nuevas tentaciones. Los “escaparates de curiosidad” podían observarse lo mismo en las casas de los adinerados que en las de los nobles. La afición por coleccionar objetos creció y Samuel van Quicheberg, “el mejor consejero de coleccionistas”, como era conocido en el siglo XVI, afirmó que una buena colección era “el teatro del universo”, la “llave para abrir el mundo”, el “manuscrito del hombre y su creador”. Rodolfo II de Praga, el “maestro de la naturaleza”, acumuló más de veinte mil objetos y especies en cuatro cuartos.

Los viajeros habían abierto el apetito y estimulado la curiosidad. La clase alta consideró como una señal de *status* tener una colección para “crear admiración”, e incluso Descartes consideró que ésta era la mayor de las pasiones⁴⁷.

Gracias a los descubrimientos, Europa se estaba llenando de novedades. Las mercancías producían dinero y éste incrementaba el poder de los reinos. Aun en la marginal Rusia, Iván el Terrible comenzó sus conquistas para, entre otras cosas, apropiarse de las pieles. Eran éstas tan hermosas y cotizadas que no tardaron en convertirse en objetos envidiables lo mismo en España que en China⁴⁸.

En las ciudades de comerciantes, que representan un vínculo cultural, político y económico de la Edad Media con el Renacimiento, surgió una imagen del hombre ajena a la resignación. En Venecia se creía que el rico lo era por su propio esfuerzo, y el pobre, por carecer de habilidades; en una república de iguales, quienes no se enriquecían parecían idiotas; pero, en todo caso, eran muchos y debido a la envidia se prohibió la ostentación. En diversas ciudades comerciales se imitó una ley veneciana según la cual todos debían vestir de negro y aparentar austeridad; nadie podía disfrutar de sus riquezas sin temor a ser asesinado. Tras una fachada alegre de fiestas, carnavales y diversiones acechaba una oscuridad misteriosa en la que de vez en cuando una persona desaparecía de repente y para

⁴⁷ Cfr. “Museums”, en *Encyclopædia Britannica*, 1997.

⁴⁸ Cfr. Felipe Fernández-Armesto (guión) y Ted Turner (idea), “1500-1600”, en *Millenium*, Estados Unidos, A & E, 1999 (vídeo).

siempre. Esta situación quedó plasmada en *Las Bodas de Caná*, ese cuadro de Veronés en el que la fiesta no es un lugar para la diversión sino para la conspiración. Alberto Durero donó a Nuremberg, ciudad de comerciantes y artesanos, *Los cuatro apóstoles*, en donde vemos a dos ellos, con rostros rencorosos, hablando en secreto. ¿Estarán conspirando? Dos inscripciones acompañan al cuadro; la primera dice: “*In principium erat Verbum*”. ¿Es un motivo religioso o una ironía sobre las calumnias? La segunda se refiere a la Epístola de Timoteo sobre la falsa modestia y el orgullo. De acuerdo con Erwin Panofsky, el cuadro retrata también la teoría de los cuatro humores, correspondiendo uno a cada apóstol. A Pedro corresponde la personalidad flemática, que durante siglos se asoció con la envidia⁴⁹.

El tema de las caras de aojadores obsesionó a Durero y también a Tiziano. En los retratos de estos pintores vemos expresiones astutas, calculadoras y, sobre todo, envidiosas⁵⁰.

La misma tónica la encontramos en *El mercader de Venecia*, en donde “la elegancia, el decorado y la armonía de la música no significan en absoluto que todo ocurra de la mejor de las maneras en el mejor de los mundos. En Venecia reina un malestar universal”⁵¹.

También Shakespeare comprendió muy bien la teoría de la conspiración que nutre el “ciclo de la envidia”. Shylock es el mercader que, dadas las reglas de la república de comerciantes, “no ha hecho daño a nadie” y, sin embargo, por atraer el odio de sus competidores sufre una conjura; de hecho, se convierte en un chivo expiatorio. Por ello, el dramaturgo recomienda la modestia y la humildad, y sentencia: “¿Es su culpa o la mía? ¿Es culpable el tentado o el tentador?”⁵².

Para los mercaderes renacentistas la teoría de la conspiración, teoría envidiosa y que ayuda a la vez a saciar la envidia, tuvo gran relevancia. Los límites del buen comerciante los ponían los envidiosos y no Dios. Los Fugger sufrieron la envidia de sus contemporáneos. Los comerciantes alemanes que no lograban los éxitos de los banqueros del Papa, los acusaban de conspiradores; decían que eran tan malos como los judíos y que debían ser eliminados como los lobos; afirmaban que sus ambiciones y su envidia los habían llevado a dañar al pueblo. La versión de la maldad de estos exitosos hombres de negocios llegó hasta la baja nobleza y el campesinado, que creían que aquéllos eran la encarnación del odio y el mal. En realidad, los Fugger, además de hacer dinero, se dedicaban a la beneficencia: mantenían a gran número de viudas y huérfanos; contribuían con recursos y con la planificación de leyes para ayudar a los pobres. Por supuesto que eran corruptos y cómplices de negocios ruines; hacían de agencia de cobranzas de las indulgencias y compraban cargos a los nobles para obtener ventajas comerciales. Carlos V les debía su corona imperial. Sin embargo, los mineros, comerciantes y otros burgueses que insistían en criticarlos, no eran mejores.

La suerte de los Fugger había cambiado en unas cuantas generaciones. En el siglo XV eran unos modestos comerciantes de Augsburgo, y para el XVI ya eran los hombres más ricos de Europa. ¿Cómo no envidiarlos? Sus relaciones políticas eran vistas como competencia desleal; la protección de sus monopolios por parte del emperador se

⁴⁹ Cfr. Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Durero*, p. 244.

⁵⁰ Cfr. Luis Monreal *et al.*, *Obras maestras de la pintura*, t. 8, pp. 22-24.

⁵¹ René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1ª ed. en francés, 1990), p. 313.

⁵² Citado por Steven Scharwitz, *The Seven Deadly Sins*, p. 7.

consideraba el colmo. Los demás burgueses también usaban sus relaciones, también buscaban monopolios; no obstante, quienes conseguían los mejores eran los Fugger, y por ello eran envidiados. Soportar sus privilegios no era cosa fácil. Pero cuando sus protectores políticos fueron derrotados terminó su suerte, aunque no por ello dejaron de ser odiados. En 1630, Octavio Centurione afirmó que la riqueza de los Fugger era pura imaginación; se les llamaba, en tono burlón, los Fuggerrei. Los envidiosos se regodearon con su fracaso. Lo mismo les sucedió a otras familias que habían sido sumamente ricas y acabaron arruinadas, como los Médicis⁵³.

Algo similar podemos ver en Francia con la suerte de Jacques Coeur. Este talentoso tesorero de Carlos VII se enriqueció gracias a sus concesiones e ingeniosas empresas comerciales. De hecho, sus factorías representaban en el mundo de los negocios una potencia capaz de rivalizar con venecianos, genoveses y catalanes. El dinero que obtenía de ese comercio lo empleaba para convertir en deudores a los miembros de la corte, quienes finalmente se volvieron contra él. Su fin es bien conocido: acusado de alta traición, de falsificación de moneda, etcétera, fue apresado, desposeído de sus bienes y desterrado⁵⁴.

En fin, se trataba de familias urbanas ricas cuyo poder trascendía las fronteras de sus pequeñas ciudades natales. Por medio del comercio y los préstamos manipulaban la política; prestaban dinero a los reyes, a los Papas y al emperador; movilizaban ejércitos, gobiernos y hombres para su causa.

Envidia y política

En efeto, de aquella nueva honra que la reina hizo a Ricardo tomó ocasión la envidia para nacer en muchos pechos de aquéllos que mirándole estaban; porque no hay merced que el príncipe haga a su privado que no sea una lanza que atraviesa el corazón del envidioso.

Miguel de Cervantes, *Novela de la española inglesa*.

Norbert Elias ha descrito a los gobernantes típicamente medievales: señores feudales, jefes de la cruzada, líderes tribales; todos ellos eran semibárbaros, analfabetos, guerreros bravos que se dejaban dominar por sus pasiones; seres volubles y fatalistas. Estos hombres poco margen tenían para controlar acontecimientos, orquestar políticas de largo alcance, dominar grandes territorios, modificar la suerte de las sociedades... ni la suya propia. Simplemente seguían los dictámenes del honor, que eran moldeados por la cultura, o, para decirlo en términos medievales, por el *ordo*.

Por el contrario, los Estados modernos basaron su poderío en la política del cálculo y no en la del honor; en la razón, no en la fe. El político del Renacimiento ya no se deja llevar por la providencia; la fortuna es susceptible de ser modificada; la inteligencia, la malicia y la envidia operan sobre el mundo y lo transforman⁵⁵. La interpretación que

⁵³ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth*, pp. 89 y sgs.

⁵⁴ Cfr. Werner Sombart, *El burgués*, p. 149.

⁵⁵ El historiador Stephen Greenblatt ha interpretado las obras shakesperianas a la luz de la construcción del Estado moderno, basado en la traición calculada, las ambiciones medidas y la inteligencia maliciosa. Cfr. E. A. J. Honigmann, "The New Shakespeare?", *The New York Review of Books*, vol., 35 núm. 5, 31 de marzo de 1988 (disponible en www.nyrb.com).

Gregorio I hizo del *Libro de Job*, sin duda representa el primer modelo, mientras el *Novum Organon* de Francis Bacon, el segundo⁵⁶.

Pero sería simplificar en exceso describir el paso del “determinismo de la providencia” a la “manipulación titánica” del hombre moderno. A la mitad del camino encontramos a Nicolás Maquiavelo. Según el florentino, no es la providencia lo que limita al hombre, sino la fortuna. A diferencia de Bacon, quien creía que la técnica y la ciencia harían infalible al ser humano, Maquiavelo afirmaba que sólo la mitad de la fortuna estaba en manos de los hombres⁵⁷.

Tanto la fortuna maquiavélica como la naturaleza baconiana son fuerzas femeninas que constriñen las capacidades del hombre. En ambos casos vemos a los hombres luchando contra las indomables mujeres: la *virtú* es masculina al igual que lo son los tecnócratas de la *Nueva Atlántida*. ¿Estaremos ante una nueva puesta en escena de la lucha del hombre contra la envidia de los dioses?⁵⁸

Detengámonos un momento para revisar la opinión de Maquiavelo sobre la envidia de los hombres. En primer lugar define de tres maneras al hombre: por una parte afirma que no es ni bueno ni malo; en otro lugar asegura que hay hombres buenos y hombres malos; sin embargo, lo que vemos con mayor frecuencia es su descripción del hombre como un ser envidioso por naturaleza. Considera que hay dos métodos para contrarrestar la envidia: las leyes y la admiración⁵⁹.

Según el florentino, las monarquías o las ciudades acostumbradas a vivir bajo el dominio de un príncipe contienen mejor la envidia que las repúblicas, en donde “hay más vida, más odio, más ansias de venganza”. El primero es un modelo holista, basado en la tradición, y es más “fácil de conservar”, pues “está más acostumbrado a una dinastía, que uno nuevo, ya que basta con no alterar el orden establecido por los príncipes anteriores”. Se trata pues del modelo del mimetismo de admiración frente al conflictivo.

Pero la cuestión no radica sólo en el tipo de gobierno sino también en su legitimidad. No es lo mismo un principado antiguo que uno nuevo. El primero será más estable, mientras que el segundo implica la derrota de algunos súbditos envidiosos que esperarán la ocasión para derrocar al mandatario⁶⁰.

Las descripciones palaciegas del autor de *El Príncipe* están llenas de episodios envidiosos. El florentino se refería a la diferencia entre distancia de envidia y sana distancia cuando afirmaba que sólo aquellos que se sentían cercanos al príncipe conspiraban en su contra. También sabía que los únicos capaces de estar más allá de la envidia eran los muertos.

⁵⁶ William Leiss considera a Francis Bacon como el prototipo del científico cuya prioridad es “domar la naturaleza”. Cfr. *The Domination of Nature*, Nueva York, George Braziller, 1972, pp. 45 y sgs.

⁵⁷ Cfr. Albert Hirschman, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, trad. Tomás Segovia, México, FCE, 1989, pp. 42 y sgs.

⁵⁸ Cfr. Quentin Skinner, “Ms. Machiavelli”, *The New York Review of Books*, vol. 32, núm. 4, 14 de marzo de 1985 (disponible en www.nyrb.com); Varios, *El nuevo ecologismo. Manifiesto de ámbitos de comunidad*, trad. Gustavo Esteva, México, Posada, 1995, pp. 59-60; y Vandana Shiva, “Recursos”, trad. Shirley Campos, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992), pp. 323 y sgs.

⁵⁹ Cfr. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Matínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, pp. 79, 73, 96, 99, 102, 120, 141, 301, 291.

⁶⁰ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, en www.elaleph.com (consulta: 2004) (1ª ed., 1631), pp. 7, 9, 25.

Respecto a las repúblicas, las italianas eran su referente más cercano, sobre todo Florencia. Maquiavelo pensó que se trataba de “repúblicas corruptas” cuyo ambiente estaba envenenado con un “humor envidioso”. Sabía que en dicho contexto a los “excelentes” se les prohibía destacar, más aún, se les arruinaba⁶¹. Él mismo fue despojado de su cargo y encarcelado tras ser acusado de participar en una conspiración. Asimismo, Maquiavelo describió cómo los políticos debían premiar a los plebeyos con cargos públicos, otorgando éstos no con base en méritos sino para evitar una revuelta⁶².

Los políticos podían ser cortesanos, nobles, terratenientes... Compartían la idea de que su suerte dependía, en gran medida, de ellos mismos. Fue en las cortes francesas, las más refinadas de Europa, en donde se desarrollaron al extremo los métodos de explorar y dominar la naturaleza humana. Vemos como un ejemplo de esta nueva actitud a Michel de Montaigne, descendiente de una familia noble de Gascuña. Consciente del mimetismo escribió: “Cuando a Diógenes se le preguntó qué vino prefería, respondió: el de alguien más”⁶³. Y creía tanto en los poderes mágicos de la envidia que afirmó que una imaginación con malas intenciones era capaz de “lanzar dardos envenenados por los ojos”⁶⁴. Por ello vivió en el retiro epicúreo de su castillo y escribió sus famosos *Ensayos* con la intención de “estudiarne a mí mismo mejor que cualquier otro tema”⁶⁵. Buscó una “perfección divina, absoluta en el disfrute legítimo de la propia existencia” e investigó los medios de alcanzar esta perfección. Concluyó que el dominio de sí es deseable no sólo con objeto de dominar a otros, sino también para saborear el orgulloso deleite de la supremacía de la voluntad racional propia sobre nuestra naturaleza. La finalidad que se persigue es llevar una vida exquisita, de elegancia, en la cual los “sentimientos desencadenados” caen en el “mal gusto”⁶⁶.

Pero los hombres como Montaigne eran la excepción. En el mismo siglo XVI, Francia experimentó la envidia violenta de las guerras de religión. Ante el impacto del calvinismo entre los galos, Enrique II prohibió el protestantismo, pero su repentina muerte, en 1559, fue interpretada por los hugonotes como una señal divina y los apóstatas se multiplicaron. No obstante, ascendió al trono Francisco II, quien mantuvo la campaña persecutoria. Un año más tarde falleció el nuevo monarca y su sucesor decidió apoyar el protestantismo. Los católicos contraatacaron, furiosos por las concesiones otorgadas a los hugonotes. Comenzó la matanza.

A pesar de los intentos del rey de desviar el conflicto interno hacia la “revuelta de los Países Bajos”, continuaron los enfrentamientos en Francia. El 24 de agosto de 1572 tuvo lugar la Noche de San Bartolomé, que dio origen a una guerra abierta entre los credos.

⁶¹ Cfr. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, pp. 25, 177, 178, 250, 307 y 350.

⁶² Cfr. Nicolás Maquiavelo, “History of Florence and the Affairs of Italy. From the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent”, ed. Hugo Albert Rennert, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en italiano, 1525), cap. IV.

⁶³ Citado por Steven Scharwitz, *The Seven Deadly Sins*, p. 67.

⁶⁴ Cfr. Edward Gifford, *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision*, Nueva York, The Macmillan Company, 1958, p. 11.

⁶⁵ En su “Ensayo xxv”, Montaigne cita a Epicuro a propósito de la envidia: “déjanos ser sabios sin ostentación, sin envidia”.

⁶⁶ Cfr. Michel de Montaigne, *Ensayos*, trad. Ma. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 17 y sgs.

Al final, el principal beneficiario del caos fue la monarquía, a la que recurrieron todas las partes para escapar de la anarquía. Esto permitió a Enrique IV afianzar el absolutismo. El único grupo que no siguió este camino fue el de los hugonotes, a quienes se concedió libertad de culto y la defensa de un gran número de ciudades fortificadas situadas al sur y al oeste de Francia, de acuerdo con los términos del Edicto de Nantes (1598), que ponía fin a las guerras de religión. Suponía una solución honrosa para ellos, que veían, sin embargo, perdida la posibilidad de situar a Francia del lado de las reformas protestantes.

El monarca pues, convertido en salvador, continuó siendo una figura esencial para mantener el orden. Por el contrario, los cobradores de impuestos, los gobernadores y otras autoridades locales, siempre resultaban sacrificables. Jean Delumeau ha destacado linchamientos de funcionarios de la corona cuya finalidad era salvar la reputación del rey. La gente creía en sus monarcas y consideraba que si algo salía mal, no era responsabilidad de ellos sino de sus funcionarios⁶⁷. En *Fuenteovejuna* de Lope de Vega, vemos que el sacrificio que unos aldeanos enardecidos hacen del comendador, en lugar de cuestionar el orden, contribuye a reforzar la autoridad de la realeza.

Los burgueses se equiparan a los nobles: los ricos envidian a la aristocracia

Es un tema típico del Renacimiento la campaña contra los privilegios heredados. Dante afirmaba que la nobleza verdadera estaba en la eminencia intelectual y moral y confiaba en que su memoria sería recuperada y tendría el lugar que merecía, no el que los envidiosos le habían dado: “Y si uno de vosotros vuelve al mundo, restaure en él mi memoria, que yace aún bajo el golpe que le asestó la envidia”⁶⁸. Petrarca escribió: “*verus nobilis non nascitur*”; Poggio, en su diálogo *Sobre la nobleza*, se manifiesta de acuerdo con Lorenzo de Medici y Niccolò Niccoli respecto a que no hay más nobleza que la del mérito personal. En el *Quijote* leemos: “Sancho, si tomas por medio a la virtud, y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”⁶⁹.

Estas críticas aparecen en un contexto en el que la burguesía, los artistas, los aventureros, los funcionarios y los consejeros, luchaban por medrar⁷⁰.

De acuerdo con Jean Delumeau, los burgueses, a pesar de su poder, no se constituyeron en una clase, pues la nobleza se encontraba relativamente abierta a ellos. Más aún, entre los siglos XIV y XVI hubo una renovación de la aristocracia en prácticamente toda Europa. Dos ejemplos nos recordarán el ascenso de los burgueses: Luis XI, rey de Francia, quien otorgó títulos a todos los poseedores de tierras –muchos de ellos eran capitalistas agrícolas– y a gran número de profesionales que recibirían el nombre de nobleza de toga. En Inglaterra, con el ascenso de los Tudor, la antigua nobleza quedó relevada por la burguesía. Esto se debió en parte a que la dinastía gobernante se sintió amenazada por la vieja aristocracia guerrera⁷¹.

⁶⁷ Cfr. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV a XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 2002 (1ª ed. en francés, 1978), cap. 4.

⁶⁸ Dante, *La divina comedia*, p. 57.

⁶⁹ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, parte II, cap XLII, p. 160.

⁷⁰ Cfr. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, vol. II, p. 355.

⁷¹ Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, pp. 340 y 341.

En el siglo XV tuvieron lugar una serie de reformas que agudizaron el conflicto entre las clases medias y los nobles. La única forma de armonizar las relaciones entre ellos era mediante regalos, que muchas veces se convertían en sobornos⁷²; la generosidad atenuaba la envidia de una aristocracia presa de su propia ambición.

En Francia, lo mismo que en el Imperio Habsburgo, ministros profesionales comenzaron a sustituir a los cortesanos en el diseño de las políticas. En lugar de los portadores de un poder heredado aparecían los administradores letrados, educados en las universidades, hijos de burgueses o nobles. Con una nobleza debilitada, demasiado preocupada por arruinar a los burgueses⁷³, los monarcas ampliaban su ámbito de acción. Por supuesto que seguían existiendo los Estados Generales en Francia y las Cortes en España, pero el poder se centralizaba cada vez más; ya fuera por la necesidad de los préstamos, la brutalidad de los ejércitos y cobradores o el encanto de los modales, las cortes centrales se volvían cada vez más poderosas⁷⁴.

No obstante, los monarcas necesitaban un brazo operativo en el diseño y aplicación de sus políticas. Los cortesanos no bastaron para la construcción de los nuevos Estados, por ello se buscó apoyo en los burgueses, que conformaban una burocracia eficaz capaz de administrar la riqueza y recoger los impuestos. Estos funcionarios se volvieron indispensables para el reino, y mientras más se percataban de ello, más querían medrar. Gradualmente se convirtieron en los principales competidores de la nobleza, hasta que incluso la desplazaron como elite. Finalmente triunfaron, pues el Estado moderno es burocrático antes que cortesano.

En este mundo en el que *ordo* estaba cuestionado, los nuevos ricos, los burgueses, veían a la aristocracia con admiración y envidia: al tiempo que buscaban ennoblecerse criticaban la pereza, deshonestidad y disipación de las cortes. Werner Sombart describió el resentimiento de los burgueses hacía los nobles. Pero el resentimiento está más relacionado con el “odio” y la “impotencia”, propios de un sistema que invita a la inmovilidad, a la resignación. En realidad, a lo que el alemán parecía referirse era a un sentimiento más cercano a la emulación y la envidia:

[...] el resentimiento [...] ha desempeñado cierto papel en la historia del espíritu capitalista: me refiero a esa sublimación de los principios pequeñoburgueses [...] a la categoría de máximas generales y valiosas; [...] El rasgo que predomina en los libros de familia de Alberti es el resentimiento; [...] de ellos se desprende un odio casi cómico e infantil hada los *signori*, de cuyos círculos se hallaba

⁷² Cfr. Keith Thomas, “Wrapping It Up”.

⁷³ La envidia aquí tuvo un papel sumamente relevante. Sombart describe cómo es que el lujo aristocrático comienza a estar al alcance de los burgueses en la medida en que la riqueza mobiliaria cobra mayor relevancia. Los ricos entonces, imitan a los nobles en sus lujos; más aún, los superan gracias al papel cada vez más importante del dinero. Y son pues, los aristócratas, los que ahora sienten envidia por los burgueses. Todo ello ocurrió durante el Renacimiento. Surgió así una rivalidad profunda entre burgueses y aristócratas. “El empobrecimiento de la nobleza fue una de las causas decisivas del enriquecimiento de los prestamistas burgueses [...] Una de las causas principales que empobreció a la nobleza [...] fue su afán de eclipsar el derroche y lujo de los nuevos ricos”. Pero no se trata de un fenómeno meramente francés; de hecho, “esta inclinación fatal de los nobles a rivalizar en lujo con mercaderes y tenderos, aparece en todos los países y en todos los tiempos, desde el instante en que, de modo súbito, la riqueza burguesa adquiere gran desarrollo”. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, pp. 134-135.

⁷⁴ Cfr. Keith Thomas, “Conspicuous Grandeur”, *The New York Review of Books*, vol. 24, núm. 21, 22 de enero de 1978 (disponible en www.nyrb.com).

excluido el autor [...] Los discursos contra el sistema señorial, contra los señoriales placeres de la caza, contra el hábito de la servidumbre, etc., terminan siempre con una farisaica alabanza de la proba *conducta burguesa*. Es cierto que todo contribuía al aburguesamiento de la vida: los intereses comerciales, las lecturas filosóficas selectas, los consejos del confesor. Pero la intemperada indignación que se apodera de Alberti en cuanto empieza a hablar de los *signori* [...] nos demuestra que seguramente fue el resentimiento la causa primera de su concepción burguesa⁷⁵.

Sin duda, la campaña contra los privilegios estaba dominada por la envidia burguesa. Las nociones de que sólo lo ganando con esfuerzo vale, de que las virtudes innatas no son verdaderas virtudes, muestran hasta qué punto el *ordo* estaba siendo superado por las voluntades competitivas. De acuerdo con la moral burguesa, mediante el trabajo se conseguiría

[...] una elevación del nivel moral (independientemente del valor inicial y terminal). La mirada, en lugar de dirigirse [...] a las *cualidades* valiosas presentes, diríjese ahora al *trabajo*; y el resultado es el axioma de que *sólo aquello que todos –incluso el peor dotado– pueden y saben hacer, tiene valor moral*. Los hombres resultan *iguales* en valor moral y en fuerzas morales *iguales*. [...] Esa preeminencia de la *naturaleza excelsa*, que no podía soportar el burgués, queda ahora desvalorada, y en cambio las callosidades y el sudor de ese *trabajo* moral, resplandecen ahora con el fulgor de un valor supremo. Así [...] se acalla la secreta sed de venganza que siente el mal nacido contra el dotado de una naturaleza superior⁷⁶.

Shakespeare describió en *El mercader de Venecia* los intentos de los burgueses por equipararse a la aristocracia. Entendió que la emulación de los ricos a los nobles estaba relacionada con el debilitamiento del *ordo*, de las jerarquías tradicionales. Habló de un mundo en el cual las diferencias culturales perdían sentido, en donde la confusión reinaba: “en Venecia tienden a confundirse codicia y generosidad, orgullo y humildad, compasión y ferocidad, dinero y carne humana. Esta indiferenciación impide definir cualquier cosa con precisión y atribuir una causa concreta a tal o cual acontecimiento concreto”⁷⁷.

Ni siquiera los judíos se distinguen de los cristianos; los chivos expiatorios tradicionales, válvula de escape de las pasiones negativas, se confunden con los “generosos cristianos”⁷⁸: “No nos reímos si nos hacen cosquillas. ¿No nos morimos si nos envenenan? ¿No habremos de vengarnos, en fin, si nos ofenden? Si en todo los demás somos iguales, también en eso habremos de parecernos. Si un judío ofende a un cristiano ¿qué benevolencia habría de esperar? La venganza. Si un cristiano ofende a un judío ¿con qué cristiana resignación lo aceptará? ¡Con la de la venganza!”⁷⁹.

Y más adelante la indiferenciación, del desencapsulamiento, se muestra con toda claridad cuando en el tribunal, Porcia pregunta: “¿Quién es el mercader?, ¿Quién es el judío?”⁸⁰. Al final, pese a haber sido el judío descubierto como un igual, los venecianos

⁷⁵ Werner Sombart, *El burgués*, p. 349.

⁷⁶ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, p. 135.

⁷⁷ René Girard, *Shakespeare*, p. 314.

⁷⁸ Sobre el tema del antisemitismo en Shakespeare, véase E. A. J. Honigmann, “Playing the Unplayable” (*The New York Review of Books*, vol. 40, núm. 11, 3 de junio de 1993 [disponible en www.nyrb.com]), en donde también se enfatiza, con datos históricos, la difícil situación de los habitantes de los ghettos Nuovo y Vecchio; es decir, de los judíos y los *marranos* (los conversos), en la Venecia renacentista.

⁷⁹ William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, trad. José Méndez Herrera, Madrid, Aguilar, 1976 (1ª ed. en inglés, 1596), III, 1.

⁸⁰ *Ibid.*, IV, 1.

prefieren mantener la ilusión de que él es el diferente, el malvado, el chivo expiatorio que desvía las miradas envidiosas y evita el conflicto intestino y la guerra civil.

El calculador envidioso

La envidia que habla y llora siempre es torpeza; es a la envidia que siempre es silencio a la que debemos temer.

Antoine de Rivarol.

En *El Decamerón*, la envidia aún se presenta como una pasión furiosa que sólo la providencia puede domar: “Dios, más preocupado de mi deber que yo mismo, en el punto en que mayor ha sido la necesidad me ha abierto los Ojos de la inteligencia, que la mísera envidia me había cerrado”⁸¹. Algo hay en Hamlet de esas pasiones medievales e incontrolables, y del honor de los caballeros:

LAERTES.- Ese es Lamond, sin duda.

CLAUDIO.- Él mismo.

LAERTES.- Le conozco bien y es la joya más precisa de su nación.

CLAUDIO.- Pues éste hablando de ti públicamente, te llenaba de elogios por tu inteligencia y ejercicio en la esgrima, y la bondad de tu espada en la defensa y el ataque; tanto que dijo alguna vez, que sería un espectáculo admirable el verte lidiar con otro de igual mérito; si pudiera hallarse, puesto que según aseguraba él mismo, los más diestros de su nación carecían de agilidad para las estocadas y los quites cuando tú esgrimías con ellos. Este informe irritó la envidia de Hamlet, y en nada pensó desde entonces sino en solicitar con instancia tu pronto regreso, para batallar contigo⁸².

También para Dante, la envidia era contraria a la razón: “toda comparación es motivo de envidia y la envidia motivo de mal juicio, ya que no deja argumentar a la razón [...] así que la potencia juzgadora es como el juez que sólo oye a una de la partes”⁸³. Muy distintas son las pasiones de Yago, quien dice: “aunque le odio como a las penas del infierno, las necesidades del momento me obligan a mostrar la enseña y bandera del afecto, que no es sino apariencia”⁸⁴.

No por ello sus pasiones son frías; por el contrario, pareciera que la espera calculadora las hace más feroces: “Te lo he dicho y te lo diré una y mil veces: odio al moro. Lo llevo muy dentro, y a ti razones no te faltan. Unámonos en la venganza”⁸⁵.

El historiador de la “conciencia” descubre una paradoja: la interioridad, usada por la Iglesia como herramienta para la confesión, con el tiempo se convirtió en un espacio de libertad. En las obras de Shakespeare encontramos la conciencia como ese foro interno en el que el individuo cae en la cuenta de sus propios actos⁸⁶.

⁸¹ Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, décima jornada, novela tercera.

⁸² Shakespeare, *Hamlet*, trad. Inarco Celenio, Madrid, Aguilar, 1788 (1ª ed. en inglés, 1604), p. 6.

⁸³ Dante, *El convivio*, trad. Cipriano de Rivas Cherif, Ediciones Elaleph.com, en www.elaleph.com (consulta: 2000), p. 22.

⁸⁴ Shakespeare, *Otelo*, Madrid, Aguilar, 1788 (1ª ed. en inglés, 1601), p. 131.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁶ Éste es un tema recurrente en la monumental obra de Harold Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human*. Cfr. Geoffrey O'Brien, “The Last Shakespearean?”, *The New York Review of Books*, vol. 46, núm. 3, 18 de febrero de 1999 (disponible en www.nyrb.com).

En *Otelo*, la conciencia ya nada tiene que ver con los motivos inquisitoriales para los que fue creada. El tema de la tragedia shakesperiana consiste en mostrar cómo el más consciente y astuto de los personajes, Yago, es también el envidioso; de hecho, es la envidia la que lo hace reflexionar⁸⁷. En cambio, Otelo parece un bruto, incapaz de descubrir por sí mismo que está siendo manipulado para odiar a Casio y a Desdémona; el inocente cae en la trampa: acaba con su propia felicidad matando a su amada al tiempo que manda eliminar a Casio, a quien Yago odia por su nombramiento de teniente. El moro no logra percatarse por sí mismo de que todo fue una trampa montada por su enemigo⁸⁸.

¿Podríamos interpretar la diferencia entre Otelo y Yago como la diferencia entre la mentalidad medieval y la moderna, entre el orden caballeresco y las repúblicas de comerciantes que se adelantaban a su tiempo?

Pero no exageremos la modernidad de las repúblicas de comerciantes del Renacimiento. De hecho, al igual que durante la Edad Media, los renacentistas concebían la envidia como sinónimo de mal de ojo. Hay que cuidarse de los enemigos escondiéndose de su mirada: “¡sus ojos, villano, sus ojos!; hay qué tener cuidado de sus ojos”, escribió Shakespeare⁸⁹.

En el Renacimiento, el punto de vista del individuo comenzó a ser sumamente importante. Los artistas inventaron la “perspectiva”; es decir, dieron gran relevancia al punto de vista del sujeto situado en un espacio artificial dotado de coordenadas. Mientras el pintor medieval se inspira en ciertos “cánones eternos”, el del Renacimiento pinta de acuerdo con su perspectiva; él mismo es una autoridad que no requiere de modelos intemporales. El artista firma su obra, pues es “suya” y no un patrimonio de la comunidad ni de la cristiandad. Esto implica una nueva actitud: en lugar de concentrar la mirada en el más allá, en modelos abstractos, el hombre mira el mundo, la realidad⁹⁰. El Renacimiento “desveló no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la naturaleza de las emociones humanas; despojó al hombre no sólo de sus ropas, sino también de su cubierta protectora de convenciones”⁹¹. Dante, quien vivió en el Medioevo, pero en muchos sentidos ya era un hombre del Renacimiento, describió las actitudes medieval y renacentista frente a la envidia: “si vuestros deseos se cifran en bienes que puedan disminuirse dando a otros participación en ellos, la envidia excita vuestros pulmones a suspirar; pero si el amor de la suprema esfera dirigiese hacia el Cielo vuestros deseos, no abrigarías tal temor en vuestro corazón”⁹².

La nueva mirada implica nueva envidia. En el modelo medieval, en el que el hombre piensa intensamente en “la vida después de la muerte”, nadie sabe con certeza quién consiguió llegar al cielo y quién se condenó; nadie sabe quién triunfó y quién fracasó.

⁸⁷ Lo mismo puede decirse de Shylock en *El mercader de Venecia*, quien “habla con delicadeza a sus enemigos”. E. A. J. Honigmann, “Playing the Unplayable”.

⁸⁸ Cfr. Fernando Díaz-Plaja, *Shakespeare y los siete pecados capitales*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 157 y sgs.

⁸⁹ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, p. 34. Y en la escena 2 del quinto acto de *Love’s Labour’s Lost*, Shakespeare escribió: “Tienen la plaga y la han cogido de sus ojos”.

⁹⁰ Cfr. Iván Illich, *Guardar la mirada en la época del show*, trad. Jorge Márquez Muñoz, inédito (conferencia dictada en Hamburgo, en 1993); y Regis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, trad. Ramón Hervás, Barcelona, Paidós, 1998 (1ª ed. en francés, 1992), cap. 8.

⁹¹ Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Durero*, p. 59.

⁹² Dante, *La divina comedia*, p. 220.

En el Renacimiento, con la vista puesta en los asuntos terrenales, los hombres saben quién ganó. Nos referimos por supuesto a los habitantes de las ciudades y las cortes, no a la gran mayoría de la población, que aún vivía en el campo y seguía creyendo que el mundo era un *ordo* y temiendo al infierno⁹³. Aludimos a las elites que se burlaban del más allá, como en esa escena descrita por Maquiavelo en la que decía preferir el infierno porque allí se encontraba la gente más interesante.

Mientras más mundano el individuo, más calculador; pero no por ello es menos envidioso. La diferencia entre su envidia y la del hombre medieval se refiere al cálculo, la premeditación y la civilidad de las pasiones.

La envidia de los pobres

En el lenguaje político del Renacimiento ocupaba un lugar privilegiado el “humanismo cívico”, que, entre otras cuestiones, consideraba la expansión de la ciudadanía, la participación del vulgo en la vida política y la igualdad cívica. Es una idea común, sobre todo entre los utopistas, que la igualdad terminará con la envidia. El propio Boccaccio, quien normalmente no se hacía ilusiones sobre la naturaleza humana, habló de dicha fórmula:

Y para que todos prueben el peso de las preocupaciones junto con el placer de la autoridad, y por consiguiente, llevado de una parte a la otra, no pueda quien no lo prueba sentir envidia alguna, digo que a cada uno por un día se atribuya el peso y con él el honor, y quien sea el primero de nosotros se deba a la elección de todos; los que le sucedan, al acercarse la hora del crepúsculo, sean aquel o aquella que plazca a quien aquel día haya tenido tal señorío, y este tal, según su arbitrio, durante el tiempo de su señorío, del lugar y el modo en el que hayamos de vivir, ordene y disponga⁹⁴.

En un mundo de diferencias agudas, el discurso del humanitarismo cívico es explosivo; quien promueve el desencapsulamiento en el ámbito político también genera expectativas económicas e incentiva la envidia que los pobres sienten por los ricos⁹⁵. Es también el mundo de los utopistas, quienes, como Tomás Moro, se habían convertido en enemigos de las desigualdades, el egoísmo, los privilegios e incluso la propiedad, denunciada como una injusticia insoportable⁹⁶.

Los siglos XIV al XVI vieron cómo dicha envidia exasperaba las relaciones sociales. En el Medioevo, aun en medio de revueltas y conflictos, el *ordo* pudo contener la furia del populacho. Pero una vez puesto en entredicho el cosmos medieval, quedaron sueltas las ambiciones. Es en ese contexto que encontramos *Los cuentos de Canterbury*, en donde el poeta y cortesano Geoffrey Chaucer describe un mundo capturado por los pecados

⁹³ Cfr. Georges Minois, *Historia de los infiernos*, trad. Godofredo González, México, Paidós, 1994 (1ª ed. en francés, 1991), pp. 253 y sgs.

⁹⁴ Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, primera jornada.

⁹⁵ Cfr. Keith Thomas, “Politics as Language”, *The New York Review of Books*, vol. 33, núm. 3, 27 de febrero de 1986 (disponible en www.nyrb.com).

⁹⁶ Cfr. Quentin Skinner, “The Lesson of Thomas More”, *The New York Review of Books*, vol. 25, núm. 15, 12 de octubre de 1978 (disponible en www.nyrb.com).

capitales⁹⁷, en el que “todas las cosas obedecen al dinero”⁹⁸. Juan Ruiz Arcipreste de Hita escribió:

Por envidia Caín a su hermano Abel
matolo, porque yase dentro en Mongibel [infierno];
Jacob a Esaú por la envidia d'él,
[...] Fue por la envidia mala traído Jesu Christo
Dios verdadero e omen, fijo de Dios muy quisto,
por envidia fue preso, et muerto et conquistado,
en ti non es un bien nin fallado, nin visto.
Cada día los omes por cobdiçia porfían,
con envidia e çelo omes e bestias lidian,
a do quier que tú seas, los çelos allí herían,
la envidia los parte, envidiosos los crían.
Porque tiene tu vesino más trigo que tú paja,
con tu mucha envidia levántasle baraja,
ansí te acaesçe por le levar ventaja
como con los pavesnos [pavos] contesçió a la graja⁹⁹.

También es producto de esta nueva situación la obra de François Rabelais, quien no vacilaba en recomendar: “Haz lo que quieras”¹⁰⁰; y respecto a la rivalidad afirmaba: “siempre queremos lo prohibido y deseamos lo que no está a nuestro alcance”¹⁰¹. Mientras Christopher Marlowe afirmaba: “La religión es un juego infantil y no hay más pecado que la ignorancia”¹⁰².

A partir del Renacimiento, los artistas y los arquitectos se encontraban en movimiento por Europa; cada vez aparecían más viajeros y aventureros. En Roma había más de 200 hoteles. Asimismo, más gente emigró para mejorar sus condiciones de vida. Una vez más en la Ciudad Eterna, en el siglo XVI sólo 16% de la población había nacido en la urbe o sus alrededores y lo mismo ocurría en Londres, París y otras ciudades. La migración del campo a la ciudad y las colonias se hacía por varios motivos: la expropiación que los capitalistas agrícolas y ganaderos hacían de las tierras obligaba a los campesinos a buscar una forma de subsistencia al margen del campo; además, el trato que los ambiciosos dueños daban a los campesinos eran tan brutal que éstos preferían abandonar la tierra; ulteriormente, la explosión demográfica volvió insuficiente la producción del campo¹⁰³.

Desde el siglo XVI, al crecer las ciudades también aumentaron las posibilidades de hacer fortuna y envidiar. Muchos nuevos ricos y genios empezaron en la miseria, como lo ejemplifican las historias de los Fugger y los Médicis. También aumentó la clase media, pues en las urbes hacían falta médicos, artesanos, funcionarios, comerciantes, etcétera. Más

⁹⁷ Cfr. Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*, Londres, University of Notre Dame Press, 1995 (1ª ed., 1979), p. 12.

⁹⁸ Citado por Steven Scharwtz, *The Seven Deadly Sins*, p. 120.

⁹⁹ Juan Ruiz Arcipreste de Hita, “Aquí fabla del pecado de la invidia”, en *Libro de buen amor*, París, Sociedad de Ediciones Louis Michaud, s.a., estrofas 281-284.

¹⁰⁰ Citado por Steven Scharwtz, *The Seven Deadly Sins*, p. 12.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰² *Ibid.*, p. 24.

¹⁰³ Haciendo un balance general, Braudel considera que en la Europa del siglo XVI las condiciones materiales de los pobres empeoraron respecto al siglo anterior. Cfr. Keith Thomas, “Historian Everything”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 20, 13 de diciembre de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

gente se cultivó y fue capaz de apreciar el arte y la arquitectura. Pero los centros urbanos también comenzaron a recibir oleadas de inmigrantes campesinos, y en las ciudades del Renacimiento había una explosión comercial antes que industrial; por ello, el desempleo y la miseria aumentaron. Los pobres se multiplicaron y en los centros urbanos más productivos llegaron a representar 20%. En los bosques se incrementaron el bandidaje y los asaltos; en las calles, la mendicidad y los robos¹⁰⁴. Entre los pobres, la envidia era brutal. Observamos en el *Quijote* la escena de un hombre a quien lo han “molido a palos con el tronco de una encina, y todo de envidia”¹⁰⁵.

Las ciudades propiciaron el contacto entre los estamentos. La clase alta se sintió amenazada e intentó instaurar una especie de sistema de castas al margen de la religión; como ya no había una ideología capaz de separar a los grupos, hubo que inventar distinciones y construir edificaciones y palacios fortificados, aun dentro de las ciudades. Asimismo, en el siglo XVI se pusieron de moda las carrozas, que ayudaban a los nobles y a quienes aspiraban a serlo a mostrar su *status* y a alejarse de la chusma. Tal vez esta protección provocaba más envidia, pero al mismo tiempo ofrecía un refugio.

A mediados del siglo XVI, en diversas ciudades las celebraciones antes públicas comenzaron a convertirse en espectáculos privados. Las bodas y los bailes se sacaron de la vista del pueblo al tiempo que se volvían más suntuosos debido a la competencia feroz en la clase alta. También en las fiestas de los nobles se expulsó gradualmente a las prostitutas o “cortesanas de tres al cuarto”. Y también son de esa época los accesos limitados a quienes llevaban “invitaciones”¹⁰⁶.

También puede verse el temor a las masas urbanas en la tendencia de colocar el lujo en el interior de las casas. “Casi todo el lujo de la Edad Media era público [...] y aún en los casos en que fuera privado, se desplegaba más fuera que dentro de la casa”; pero en el Renacimiento tiende a instalarse en el interior de los hogares, convirtiéndose en “lujo doméstico”¹⁰⁷.

Mientras la elite se escondía en sus suntuosos palacios, ordenaba la reclusión de judíos y prostitutas en guetos. También había hospicios para encerrar a los miserables y disminuir así el crimen. En Inglaterra, entre 1563 y 1601, con las *Poor Laws* se inventaron las *workhouses*, que han sido descritas por algunos historiadores como brutales campos de concentración. Por toda Europa había este tipo de casas que intentaban contener a los pobres, los enfermos y, en cierta forma, a los envidiosos. En la escena descrita en *El hospital de los podridos*, Cervantes representa a los podridos como aquellos que no sólo padecen una enfermedad física, sino también una del alma. “Había hombre que ni comía ni dormía en siete horas; haciendo discursos, y cuando veía a uno con una cadena o vestido nuevo, decía: *¿Quién te lo dio, hombre? ¿Dónde lo hubiste? ¿De dónde lo pudiste sacar? Tú no tienes hacienda más que yo*”.

Otros son más sutiles:

—¿De qué se pudre este hermano?—

—Este hermano se pudre de que una dama muy hermosa de este lugar está enamorada de un hombre calvo y que mira con antejo.

¹⁰⁴ Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, pp. 337-340 y 357.

¹⁰⁵ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, parte I, cap VII, p. 28.

¹⁰⁶ Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, pp. 349 y 350.

¹⁰⁷ Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, p. 150.

—¿Pues de eso os pudrís hermano? ¿Pues qué os va a vos en que la otra tenga tan mal gusto?
 —¿Pues no me ha de ir? Qué más quisiera verla enamorada de un demonio. ¿Por qué una mujer tan hermosa ha de favorecer a un hombre antojicalvo?
 — [...] Asimismo hay aquí alguien que se pudre con los que tienen narices muy grandes.
 —¡Válgale el diablo! ¿Pues qué le va a él en que otros las tengan grandes o pequeñas?
 —Dice que suele un narigón de éstos pasar por una calle angosta y ocupa tanto la calle, que es menester ir de medio lado para que pasen los que van por ella; y fuera de este inconveniente, hay otro mayor, que es gastar pañizuelos disformes en tanta manera, que puedan servir de velas de navíos¹⁰⁸.

El hospicio u hospital encerraba lo mismo a los leprosos que a aquellos que no querían o no tenían posibilidad de trabajar; es decir, a los “enfermos”. Quienes idearon estos lugares reflejaban una “mentalidad que piensa las distinciones morales, religiosas y sociales en términos de espacio”. Leonardo imaginó una ciudad ideal de dos pisos: arriba vivirían los ricos, a quienes les tocaría el aire, la luz y la calma, y abajo los pobres, que se quedarían con el ruido y la oscuridad.

Además de la discriminación espacial, también se llevó a cabo una distinción política. En París, por ejemplo, se prohibió gradualmente a quienes hacían trabajos manuales, ocupar cargos en las asambleas¹⁰⁹. Lo mismo puede decirse de las “marcas de *status*”. En 1569, también en París, se prohibió a quienes laboraban con las manos, usar abrigos, sombreros y calzas, con excepción de los domingos y días festivos. De igual forma, los religiosos, tanto católicos como protestantes, le declararon la guerra a la ostentación. Los católicos ofrecieron indulgencias a quienes se burlaran de la mujer pobre que usara ropas elegantes. Savonarola encendió sus “hogueras de las vanidades”¹¹⁰; más tarde, Calvino demandaba austeridad en el vestido, e incluso escribió: “permite a los ricos recordar que están rodeados de espinas y deben tener mucho cuidado de no picarse”¹¹¹. Como en los mitos griegos, la fortuna terminaría por volverse en contra de su dueño, y la envidia de Dios recordaría a los mortales su precario lugar en el cosmos.

También los gobiernos promulgaron leyes suntuarias que reglamentaban el uso de pieles, zapatos de punta doblada, colas de vestidos, galones bordados de plata y oro, y algunos otros lujos. Asimismo, exigieron austeridad a sus ciudadanos.

Otras señales que pretendían diferenciar a los ricos de los pobres eran la obesidad y la belleza. La gula se puso de moda entre la clase alta. En el arte vemos como “a las esbeltas Venus de Botticelli y Cranach les suceden las carnosas desnudeces de Rubens”; y a Tiziano insistiendo en la “plenitud de las carnes”. En cuanto a la belleza, los “plebeyos” estaban excluidos de las “hermosas ceremonias”, mientras los nobles y burgueses se hacían de “colecciones privadas” y Cervantes afirmaba que la “belleza era cosa de nobles”¹¹².

La obesidad se convirtió en marca de *status* en ciudades en las que se sufría de escasez de alimento. En ese contexto apareció el *Lazarillo de Tormes*, que poseía como temas centrales el hambre, el caballero famélico que se negaba a trabajar por temor a

¹⁰⁸ Citado por Fernando Díaz-Plaja, *El español y los siete pecados capitales*, Madrid, Alianza, 2001 (1ª ed., 1966), pp. 233-234.

¹⁰⁹ Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, pp. 347 y 352.

¹¹⁰ La más famosa de ellas tuvo lugar en Florencia, tras la muerte de Lorenzo de Médicis. Pelucas, cosméticos, estatuillas, joyas, fueron arrojados al fuego; es especialmente conmovedora la escena de un Botticelli arrepentido arrojando sus propias pinturas a las llamas.

¹¹¹ Citado por Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Fontana Press, 1987, p. v.

¹¹² Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, pp. 350-358.

rebajarse, y su criado, que antes de convertirse en hidalgo le robaba comida a su antiguo patrón, un sacerdote; y, sobre todo, el resentimiento de aquel que se siente ofendido y no piensa más que en ofender para completar el ciclo de la envidia¹¹³. También en ese contexto, el Bosco ejemplificó la envidia en su pintura *Los siete pecados capitales* (1480), con dos perros que pelean por un hueso.

Los espacios y señales de distinción alejaban a los ricos de los pobres. Se intentaba imponer una sana distancia y superar la mimesis conflictiva. No se trataba, claro está, de reinstaurar el *ordo*, pero sí se buscaba imponer un sistema de castas mundano. El encapsulamiento consistía simplemente en sacar de la vista de las multitudes las cosas magníficas de los ricos. Pero cuando las jerarquías no están justificadas por la religión suelen convertirse en distinciones brutales. Por ello fue necesario el desarrollo de sistemas y métodos de vigilancia. Además de una policía había un sistema de castigos ejemplares, ejecuciones públicas, torturas e ignominias que contribuían a completar el ciclo de la envidia: los envidiosos ladrones se burlan de sus víctimas, y éstas, una vez que se ha hecho justicia, humillan a sus victimarios¹¹⁴.

Pero la brutalidad y el intento por crear “castas artificiales” no fueron la única medida para evitar los motines. En el siglo XVI, en Francia se impuso la Limosna General, un método para repartir dinero y contener la envidia de los miserables. Además, también cierta dosis catártica de violencia les estaba permitida a los pobres¹¹⁵. Aun el saqueo y la muerte de algunos recolectores de impuestos y ministros podían pasarse por alto para salvar la figura del rey¹¹⁶. Sin embargo, la brutal distribución del ingreso extendió la envidia hacia los privilegiados. Creció como un cáncer entre los desfavorecidos que lucharon, a su manera, contra los abusos de los poderosos. El viejo *ordo* se resquebrajaba.

La envidia según los filósofos

*De tal modo abrasó, la envidia mi sangre,
que cuando veía un hombre feliz, hubieras
podido contemplar la lividez de mi rostro, [...]
¡Oh raza humana! ¿Por qué pones tu corazón
en lo que requiere una posesión exclusiva?
Dante.*

A pesar de los intentos de políticos y filósofos por comprender la naturaleza humana, la envidia era considerada una “pasión indomable”. En 1538, Luis Vives escribió *Anima et vita*, que inspiró a filósofos de la talla de Descartes, Bacon, Hume, Holbach y Helvetius. En tan magnífica obra describió al hombre como un ser híbrido: mitad animal y mitad racional. La animalidad la situaba en el cuerpo, de donde también provenía la “envidia”, que era un “impulso natural”, un “movimiento (*affectum*) del alma”, un asunto “ajeno a la voluntad” que provoca “palidez”, “ojos hundidos”, “maltrato” y “ferocidad en la mirada”. De

¹¹³ Cfr. Anónimo, *Lazarillo de Tormes*, s.l., Edición de Burgos, 1554, pp. 8, 12 y 36.

¹¹⁴ Cfr. Jacques Attali, *El orden caníbal. Vida y muerte de la medicina*, trad. Fernando Gutiérrez, Barcelona, Planeta, 1981 (1ª ed. en francés, 1979), p. 77.

¹¹⁵ Cfr. Jacques Attali, *Historias del tiempo*, trad. José Barrales Valladares, México, FCE, 1985 (1ª ed. en francés, 1982), pp. 108 y sgs.

¹¹⁶ Cfr. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, p. 76.

atenernos a los consejos del humanista nada se podría hacer para contrarrestarla. De hecho, la generosidad tan sólo haría más insoportable la desdichada condición del envidioso: “la envidia es más amarga con regalos”, escribió Vives. Con este autor parece que estamos condenados a ser simples espectadores que nada pueden hacer para que se cumpla el ciclo de la envidia. Tampoco era muy optimista Miguel Sabuco, quien en su *Nueva filosofía del hombre* (1538) afirmó que era la envidia lo que hacía diferente al hombre del resto de los animales.

Fray Luis de Granada, reconocido asceta, tenía otra opinión. Escribió en su *Guía de pecadores* (1567) que la envidia era producto de un “cálculo mental” y no el resultado de “sensaciones”. No obstante, igual que para Luis Vives, para el clérigo la envidia era algo que no se podía controlar, producto del “orgullo desbocado”. No obstante, el religioso era más optimista, pues consideraba que existían fórmulas contra el funesto pecado: “compartir las buenas obras con el vecino” y “percatarse de que el bien del otro no lo sería para mí”¹¹⁷.

Algo tienen en común estos autores: ponen el énfasis en el individuo, concibiendo la envidia como una cuestión meramente personal. En el siglo XVII, por el contrario, se discutirá la envidia en su dimensión social.

La mujer humillada y la mujer que humilla

Boccaccio ubicaba la envidia en el origen de las desgracias de la humanidad. Fue ésta la que movió a Satán para aconsejar a Eva a hacer el mal:

Allende de lo dicho, ésta assí por derecho de nascimiento como de morada fue cibdadana de paradiso y cubierta de un resplandor a nosotros ignoto, y gozando juntamente con su marido de los deleytes del lugar, el enemigo muy invidioso de su prosperidad con falso consejo le puso en el pensamiento que si venía contra aquella única ley que Dios les havía puesto podrían alcançar mayor gloria¹¹⁸.

Miguel de Cervantes describió en diversas ocasiones a las mujeres como envidiosas cortesananas o brujas malvadas. Compartía los prejuicios de sus contemporáneos cuando escribió:

Que has de saber, hijo, que como yo he visto y veo que la vida, que corre sobre las ligeras alas del tiempo, se acaba, he querido dejar todos los vicios de la hechicería, en que estaba engolfada muchos años había, y sólo me he quedado con la curiosidad de ser bruja, que es un vicio dificultosísimo de dejar. Tu madre hizo lo mismo: de muchos vicios se apartó, muchas buenas obras hizo en esta vida, pero al fin murió bruja; y no murió de enfermedad alguna, sino de dolor de que supo que la Camacha, su maestra, de envidia que la tuvo porque se le iba subiendo a las barbas en saber tanto como ella (o por otra pendenzuela de celos, que nunca pude averiguar), estando tu madre preñada y llegándose la hora del parto, fue su comadre la Camacha, la cual recibió en sus manos lo que tu madre parió, y mostróle que había parido dos perritos; y, así como los vio, dijo: *¡Aquí hay maldad, aquí hay bellaquería!*¹¹⁹

¹¹⁷ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, pp. 33-36.

¹¹⁸ Giovanni Boccaccio, *De las mujeres illustres en romance*, fo. 5 r.

¹¹⁹ Miguel de Cervantes, “Novela del coloquio de los perros”, en *Novelas ejemplares*, edición de Florencio Sevilla Arroyo, Madrid, firmado 2 de julio de 1612, en www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/77253481921773154287768/ (consulta: 2004), p. 34.

Entre los siglos XV y XVII, la situación de la mujer empeoró como parte de la larga campaña de desprecio y desconfianza hacia las féminas llevada cabo por la Iglesia desde siglos atrás. En 1496, los dominicos Jacob Sprenger y Henri Institoris publicaron el *Malleus maleficarum*, también conocido como el *Martillo de las brujas*. El impacto de esta obra fue enorme. El libro define la hechicería, describe a las brujas y establece los métodos para perseguirlas. Parte de la suposición de que las mujeres son hechiceras potenciales, “voraces sexualmente que sólo obtienen satisfacción copulando con el diablo”. Por si esto fuera poco, afirma que son de “memoria débil, poca inteligencia” y padecen “los síntomas de la envidia y los celos”¹²⁰. A este punto de vista se sumaron algunos pensadores relevantes; incluso Bodino escribió *La Démonomanie des Sorciers*, en donde hizo una apología de los castigos que se daban a las supuestas brujas.

En ocasiones, el *Malleus* deja la impresión de que la brujería no era más que la guerra de los sexos: por una parte las brujas agresivas, por la otra, los hombres amenazados en su capacidad de reproducción. Los autores describieron los hechizos que las envidiosas mujeres utilizaban para neutralizar o incluso arrancar el miembro viril. Además, en Europa, de cada diez acusaciones de brujería, ocho recaían sobre mujeres.

Algunos historiadores se han preguntado sobre el origen de la escalada de la represión antifemenina de los siglos XVI y XVII. En general admiten la tesis de que se debió a la miseria de la época, a las calamidades naturales, a la peste y a la violencia. Cuando las comunidades están sometidas a fuertes presiones, normalmente buscan un chivo expiatorio. La sociedad buscó culpables y los encontró en las mujeres, sobre todo las más viejas, feas y pobres; es decir, las más proclives a la envidia.

Estamos en un mundo que pierde gradualmente la noción del *ordo*, que construye lentamente sus nuevos referentes: “el estereotipo de la bruja maléfica y satánica nace de la crisis que atraviesa la Cristiandad a finales del siglo XIV y que se profundiza con la ruptura religiosa del siglo XVI”. Estamos también a la mitad del camino entre la economía de subsistencia y el capitalismo, y, de hecho, “se ha observado una estrecha relación entre los cercamientos, las leyes de los pobres y la brujería”¹²¹.

Pero los ataques contra las mujeres también venían de las Iglesias reformadas, que compartían –e incluso muchas veces aumentaban– las fobias del catolicismo; la quema de brujas más elevada corresponde a la actual Alemania, en donde entre 1570 y 1670 tres mil doscientas mujeres terminaron en la hoguera. De hecho:

La caza de brujas [...] fue mucho más encarnizada en los países protestantes que en los católicos [...] Lutero había escrito: *No hay que tener compasión de las brujas [...] que roban los huevos de los gallineros, que hurgan la mantequilla y la leche; quisiera encender su hoguera con mis propias manos, de la misma forma que, según la antigua ley, los sacerdotes lapidaban a los malechoses*. Otros reformadores, tales como Melanchthon, Bullinger, Calvino, Pedro Mártir [...] pensaron igual que Lutero. La propagación del luteranismo provocó, al mismo tiempo, la aparición y multiplicación de los procesos de brujería en Dinamarca, Suecia, Bohemia y Transilvania. En la Alemania reformada y la Suiza protestante, tuvieron lugar, a finales del siglo XVI y principios del XVII, ejecuciones en masa de personas acusadas de haber contraído un pacto con el diablo y haber lanzado maleficios¹²².

¹²⁰ Cfr. Joseph H. Berke, *The Tyranny of Malice*, Nueva York, Summit Books, 1988, p. 103.

¹²¹ Cfr. Jean-Michel Sallman, “La bruja”, en *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1993 (1ª ed. en italiano, 1990), pp. 209-224.

¹²² Jean Delumeau, *El catolicismo. De Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Labor, 1973 (1ª ed. en francés, 1971), pp. 208-209.

Además, en los países protestantes, con la abolición del sacramento del matrimonio, los divorcios se volvieron comunes. En una sociedad que está monetizándose, en la cual la mujer no tiene acceso al mercado laboral, ésta depende de su marido. Por ello, el divorcio perjudicó más a las mujeres que a los hombres. Al separarse de sus maridos no tenían derecho a pensión, e incluso los hijos, en caso de divorcio, eran propiedad del padre¹²³.

El encapsulamiento propio “género roto” seguía siendo una realidad poderosa, y la mujer, en lugar de rebelarse, continuó soportando la carga de su nueva realidad como si se tratara de un designio divino.

No obstante, para las mujeres de la clase alta la situación no podía ir mejor. Desde finales de la Edad Media, en la corte de Aviñón, donde se concentraron las dos culturas más refinadas de finales del Medioevo, la francesa y la papal, las mujeres fueron integradas a la corte, al punto que se escuchaba constantemente la frase: “una corte sin damas es como un año sin primavera, como un primavera sin rosas”. En el Renacimiento, la vida cortesana se enfocaba en privilegiar “la gloria, el esplendor y el bello sexo”. Estas mujeres políticas, escaladoras con pocos escrúpulos, estaban constantemente envueltas en intrigas y amoríos; fomentaron el lujo y la competencia entre los aristócratas. “Mujeril” y “cortesano” eran términos que se usaban como sinónimos. El duque de Sully, connotado cortesano y ministro de finanzas, escribió en sus memorias:

[...] las mujeres [...] se sienten halagadas de atraer las miradas. Su coquetería, su ambición natural han encontrado satisfacción. Han brillado junto al trono en razón de sus encantos. Han llegado a ser reinas de la sociedad y árbitros del gusto y los placeres [...] han transformado bagatelas en negocios importantes, han creado el traje, la etiqueta, las modas, los adornos, las preferencias, las convenciones pueriles¹²⁴.

La sensualidad exacerbada hacía de las mujeres de la corte un trofeo preciado por los cortesanos. Pero muchas cortesanas no se comportaban como simples objetos, sino como hábiles políticas, envidiosas y conspiradoras. “[...] la innovación del Renacimiento no consistió en que los príncipes tuviesen concubinas. Siempre las habían tenido. Pero las jóvenes de la burguesía, con quienes Luis XI de Francia compartía el tálamo, estaban lejos de ser *cortesanas*. No fueron cortesanas hasta que tuvieron acceso a la sociedad de la corte y vivieron reconocida y oficialmente su posición de *mâîtresses* del rey”¹²⁵.

Comenzó así, “el periodo en el que gobiernan las *mâîtresses*”, consecuencia de la dominación de los príncipes, al tiempo que el matrimonio y el amor se disociaron; la lujuria dejó de ser mal vista para convertirse en un fin loable. Incluso los príncipes dejaron de avergonzarse de sus hijos ilegítimos, llegando muchos de estos bastardos a ser monarcas. En Italia, Francia, Inglaterra Holanda y España, la sociedad comenzó a reinventar el amor: las prostitutas prosperaban, los cornudos se multiplicaban.

El sacramento del matrimonio creaba una especie de encapsulamiento, pues generaba un espacio inviolable en el cual cada cual tendría su mujer y no debía buscar amoríos en otro sitio que no fuera su hogar. Pero el Renacimiento, al igual que las demás

¹²³ Cfr. Keith Thomas, “Divorce à la Mode”, *The New York Review of Books*, vol. 38, núm. 5, 7 de marzo de 1991 (disponible en www.nyrb.com).

¹²⁴ Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, p. 17.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 87.

instituciones medievales, también minó el matrimonio. Los hombres comunes comenzaron a competir por las mujeres siguiendo el ejemplo de los cortesanos¹²⁶.

Además de la competencia y la envidia por las mujeres, está también la envidia de las mujeres. Pero no menos importante es la “feminización de la competencia”: en lugar de ser brutal se vuelve sutil, calculadora, refinada; es decir, hace uso de las mercancías y la riqueza, de las posiciones políticas y las sátiras. Junto a la banalización de la envidia aparece pues la feminización de la competencia, factores que contribuyeron a la conformación del capitalismo¹²⁷.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 80-86.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 100.

III. EL *ORDO* EN CRISIS

Se vuelve cada vez menos clara la frontera entre los nobles y los ricos. En Inglaterra, de la mano de la desaparición de la mezcla de ambas capas, aparece el caos de la guerra civil. Las soluciones tradicionales ya no son capaces de evitar la envidia; son necesarios los artificios políticos y económicos para resolver la crisis del mimetismo conflictivo.

El siglo XVII

*La carga natural de las aflicciones de cada
uno se hace aún más pesada
con la envidia, la maldad, la traición o
la injusticia del vecino.*
Joseph Addison, *Good Nature*.

En el siglo XVII, la religión era central, y para ésta la envidia seguía siendo sinónimo de mal de ojo; había una estrecha relación entre magia y deseo mimético. En 1603, Martín del Río, jesuita graduado de Lovaina, escribió su *Disquisitionum Magicarum libri sex in tres tomos partiti*. El *fascinator*, el envidioso por excelencia, es el demonio, y para poseer la magia los *radios perniciosos*, es necesario hacer un pacto con el Diablo¹.

Pero algunos filósofos como Francis Bacon, Franciso de Quevedo, Juan Eusebio Nieremberg, Spinoza² y Espirit Fleicher consideraban que la envidia era una cuestión meramente social, política; poco hablaban de la biología o los estados del alma. No obstante, Descartes, en su *Tratado de las pasiones* (1649), puso el énfasis nuevamente en el interior del individuo. Desde su punto de vista no sería cierto tipo de sociedad o de relaciones sociales lo que provocaría la envidia, sino las “emociones del alma causadas por los movimientos de los humores hacia la glándula pineal”.

En cuanto a los remedios contra la envidia, el mosaico es más variado. Bacon afirmaba que para atenuar la envidia había que “causar compasión”. Quevedo proponía la “simpatía”; es decir, “sentirse bien con la fortuna de los otros” y “no convivir con envidiosos”. Por su parte, Juan Eusebio Nieremberg creía que la “justicia distributiva” sería el mejor remedio para contener tan deplorable pasión. Spinoza y Descartes sostenían que la única forma de luchar contra ella era el autocontrol, siempre ayudado por la generosidad³. Y, desde la literatura, Savinien de Cyrano de Bergerac usaba una receta tradicional: al envidiable, mejor admirarlo: “quiero escribir vuestro nombre –justo el del admirable Cyrano– para que sirva de escudo a los ataques de la envidia y la maledicencia que a veces persiguieron a su autor con tanta crueldad”⁴.

¹ Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1989, pp. 35 y 36.

² En el caso de Spinoza tenemos una teoría sobre el aprendizaje, el deseo y la ambición por medio de la imitación, de la cual puede derivar “la piedad o la envidia”. La primera para “quienes sufren” y la segunda para aquellos “a quienes les va bien”. Spinoza, *The Ethics. (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, trad. R. H. M. Elwes, Oxford, Mass., en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed. en latín, 1677), Nota de la proposición XXXII.

³ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, trad. A. de Nicolás, Nueva York, toExcel, 2000, pp. 36-40; y Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. Isidro Rosas, México, FCE, 1995 (1ª ed. en italiano, 1991), p. 277.

⁴ Savinien de Cyrano de Bergerac *Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol*, trad. Chabas Martí, Madrid, Espasa-Calpe, 1924 (1ª ed. en francés, 1662), p. 1.

La continuidad entre la Europa del Renacimiento y la del siglo XVII es evidente. Cuatro de cada cinco habitantes del continente aún vivían en el campo⁵; las cortes aumentaron de tamaño al tiempo que las naciones le ganaban terreno al Sacro Imperio; los banqueros y los comerciantes siguieron acumulando enormes fortunas y el mercantilismo seguía en ascenso⁶ mientras los protestantes todavía condenaban el lujo⁷. En fin, se ampliaban las tendencias del “proceso de civilización” y, junto con ellas, el individualismo.

En ese contexto, Pascal afirmaba en sus *Pensées*: “El hombre, por su naturaleza no podría amar ninguna cosa que no fuera para sí mismo y para servirse de ella”; “Sólo hay dos tipos de hombres. Los justos, que opinan de sí mismos que son pecadores; y los pecadores, que opinan de sí mismos que son justos”; y “todos los hombres naturalmente se odian. Usan sus anhelos, aparentemente, en favor del beneficio público, pero en el fondo, están movidos por el odio”⁸.

Molière no tenía una opinión diferente y escribió: “es mejor un vicio cómodo que una virtud dolorosa”; y consideraba que la maldad trasciende al hombre: “El envidioso fallece, pero la envidia nunca muere”⁹.

Fontenelle afirmó: “vosotros sabéis por lo menos, que la moral tiene también su quimera; que es el desinterés; la amistad perfecta no se podrá alcanzar jamás”. En Inglaterra, Joseph Glanvill, el gran defensor de lo sobrenatural, escribió: “cada hombre es naturalmente un Narciso, y cada una de nuestras pasiones es tan sólo egoísmo endulzado con suaves epítetos”¹⁰.

Las cortes no eran lugares amables; por el contrario, eran los lugares ideales para la competencia y la envidia. Fénelon escribió:

Hallábase al pie del trono la implacable muerte aguzando sin cesar su ominosa guadaña, y a su lado multitud de pesares, sospechas y venganzas cubiertas de sangre y de heridas, injustos odios, insaciable avaricia y desesperación, devorándose aquella a sí misma y despedazándose ésta con sus propias manos. Veíanse allí también la ambición frenética, la traición nutriéndose con sangre y sin alcanzar nunca el goce de los males que causa, la envidia derramando mortífera ponzoña convertida en rabia por la impotencia de producir el daño a que aspira, la impiedad abriéndose un abismo sin término para precipitarse en él sin el consuelo de la esperanza; y por último horribles espectros, fantasmas representando a los muertos para causar espanto a los vivos, visiones, insomnios, volando inquietos en torno de la muerte y rodeando el trono¹¹.

⁵ Cfr. Antonio Eiras Roel (coord.), “Siglo XVII”, en *Historia Universal*, t. VII, Barcelona, Océano-Instituto Gallach, 1999, p. 2124.

⁶ Cfr. Robert Heilbroner y William Milberg, *La evolución de la sociedad económica*, trad. Verania de Parrés Cárdenas, México, Prentice Hall, 1999, cap. 3.

⁷ Cfr. Helmut Schoeck, *La envidia y la sociedad*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1999, p. 246.

⁸ Citado por Steven Scharwitz (comp.), *The Seven Deadly Sins*, Nueva York, Gamercy Books, 1997, pp. 17 y 90.

⁹ *Ibid.*, pp. 180 y 64.

¹⁰ Cfr. F. B. Kaye, “Notas”, en Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, trad. José Ferrater Mora, México, FCE, 1982 (1ª ed. en inglés, 1729), pp. 288-291.

¹¹ Fénelon, *Aventuras de Telémaco seguidas de las de Aristonoo*, Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 (1ª ed., 1699), libro XVIII, 392.

Las opiniones que sobre política y envidia tenían los filósofos-cortesanos del Renacimiento, se vieron magnificadas en las cortes del siglo XVII. Por ejemplo, en Francia, La Rochefoucauld, un destacado moralista que estuvo al servicio de Luis XIII y Luis XIV, comentaba: “el egoísmo es el amor que el hombre se tiene a sí mismo y tiene a cualquier cosa por él mismo [...] Toda la vida de un hombre no es más que un continuo ejercicio y una fuerte agitación de esta pasión”. Sin duda, su experiencia en las cortes moldeó su opinión: “quien rechaza una alabanza la primera vez es porque quiere oírla por segunda vez”. El marqués consideraba que todo el mundo, en todos los tiempos, se había comportado como esos envidiosos cortesanos que él conocía muy bien: “Si meditamos sobre nuestros pensamientos secretos –decía–, hallaremos dentro de nuestro propio pecho todos esos vicios que condenamos en los demás y quedaremos en condiciones para juzgar, por nuestra propia corrupción íntima, la depravación básica de la humanidad”. Sabía muy bien que existían diferencias entre las formas como se manifestaba el egoísmo: “todos los hombres son igualmente orgullosos, la única diferencia es que no todos adoptan los mismos métodos para mostrarlo”¹². El narcisismo podía contener la violencia y volver sutil la competencia. De hecho, escribió: “La moderación es causada por el miedo de incitar la envidia”¹³. Y también afirmó:

[...] el arte de la vida consiste en ocultar nuestro egoísmo lo suficiente para que no choque con el egoísmo de los demás. Debemos fingir cierto grado de altruismo. La hipocresía es una especie de homenaje que el vicio rinde a la virtud. La amistad no es más que una especie de tráfico en el que el egoísmo siempre se propone ganar; podemos medir su sinceridad al ver que no juzgamos del todo desagradables las desdichas de nuestros amigos. Perdonamos más fácilmente a quienes nos han ofendido que a quienes nos han hecho favores por los que tenemos que agradecer. La sociedad es una guerra de cada uno contra todos¹⁴.

La Rochefoucauld sabía que la vanidad podía hacernos soportar cualquier derrota; en lugar de mostrar su envidia, el orgulloso simula estar por encima de la competencia; todo parece reducirse a un juego de apariencias: “no tanto nos atormenta el deseo de llegar a ser felices como el de hacer creer que lo somos”, afirmaba en la *Máxima 539*. Y en *El arte de conocerse a sí mismo* escribió: “nuestra alma procura pasar por dichosa a juicio de la multitud, para utilizar esta estimación en engañarse a sí misma”. También al referirse a la envidia consideraba que lo más importante era no mostrarla: “la envidia es una pasión tímida y vergonzosa que nadie se atreve nunca a confesar” (*Máxima 27*).

Otro cortesano, La Bruyère, describía a los cortesanos como aquellos hombres adiestrados para ocultar sus emociones, sus tristezas y envidias, para no mostrar la infelicidad en un mundo en el que, se suponía, gozo y triunfo eran sinónimos:

Hay un país donde las alegrías son visibles pero falsas, y las penas ocultas pero verdaderas. ¿Quién creería que el ahínco por los espectáculos, las carcajadas y los aplausos de Molière y de Arlequín en los teatros; los convites, las cazas, los bailes figurados y las justas, encubriese tantas inquietudes, tantos intereses y cuidados distintos, tantos temores, esperanzas, pasiones tan vivas y asuntos tan serios?

¹² Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, trad. Miguel Hernani, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963), pp. 173-174.

¹³ La Rochefoucauld, “Reflections; or, Sentences and Moral Maxims”, trad. J. W. Willis Bund y H. Hain Friswell, en *Essays on CD. History, Fiction & Theory*, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en francés, 1678), m. 18.

¹⁴ *Ibid.*; y William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 174.

La vida de la corte es un juego triste, melancólico y que pide atención; es preciso tomar sus medidas y precisar sus baterías, formar un plan, seguirlo, estorbar el de su contrario, aventurarse algunas veces y jugar de capricho y después de tantas meditaciones y medidas, unas veces jaque y otras veces mate. En muchas, con peones bien movidos se entra a dama; y gana la partida el más hábil o el más afortunado

Las ruedas, los resortes y los movimientos están ocultos; nada se ve en un reloj más que su aguja que, adelantándose y terminando insensiblemente su carrera, es una imagen del cortesano, tanto más perfecta, cuanto que después de haber andado mucho vuelve al mismo punto de donde ha partido¹⁵.

En España encontramos las opiniones de Francisco de Quevedo. También pasó muchos años en las cortes y él mismo era un aristócrata. Creía encontrar, en los vicios de sus conocidos, los de toda la humanidad: “la envidia [...] es una enfermedad [...] que] envenena todas las épocas”. En su *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo: envidia, ingratitude, soberbia y avaricia* (1636), afirmaba que “el hombre es envidioso por naturaleza”, y que los hombres se han organizado en “poblaciones de envidiosos”, “repúblicas de envidiosos”, etcétera.

Pero el cuadro se complica cuando Quevedo considera que “quien no desea ser envidiado no desea ser un hombre”. Aquí el filósofo pone de manifiesto su trágica condición: que reconoce el mal y que nada puede hacer para evitarlo. Este agudo observador de sus contemporáneos también logró explicar la naturaleza mimética del deseo: “se envidia al dichoso, no a la dicha”; “nadie envidia los tesoros en el fondo del mar, pero sí la pepita de oro, aunque esté en la mano de un mendigo”. Afirmaba, a diferencia de Miguel Sabuco, que los “perros padecen de envidia”, pues se “contagian” de los seres humanos¹⁶.

También en la España del siglo XVII, Baltasar Gracián fue un implacable observador de la vida en las cortes. Conoció los peligros de la envidia y recomendó no provocarla ni demostrarla. Aconsejó “nunca competir”:

La rivalidad descubre los defectos que la cortesía había olvidado [...] El calor de la rivalidad aviva o resucita las infamias muertas, desentierra pasados y antepasados trapos sucios. La competencia se inicia con la exposición de defectos [...] A menudo, aunque las ofensas no tengan ninguna utilidad, sirven para satisfacer vilmente la venganza. Esta golpea de tal modo que hace salir los defectos del polvo del olvido. La benevolencia siempre fue pacífica y benévola la reputación¹⁷.

Gracián despreciaba al “sabelotodo” y recomendaba:

Evitar las victorias sobre el jefe. Toda derrota es odiosa, y si es sobre el jefe o es necia o es fatal. Siempre fue odiada la superioridad, y más por los superiores. La cautela suele encubrir las ventajas más comunes, como disimular la belleza con el desaliño. Será fácil hallar quien quiera ceder en éxito y en carácter, pero no en inteligencia, y mucho menos un superior. Es éste el atributo del rey y por eso cualquier crimen contra él fue de lesa majestad. Ellos son poderosos y quieren serlo en lo más importante. A los príncipes les gusta ser ayudados, pero no excedidos, y es mejor que el aviso tenga visos de recuerdo de lo que olvidaba en vez de ser luz de lo que no se alcanzó. Los astros, con

¹⁵ Jean de la Bruyère, *Los caracteres*, trad. Luis R. Cuéllar, México, UNAM, 1998 (1ª ed. en francés, 1688), pp. 162-163.

¹⁶ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy*, p. 37.

¹⁷ Baltasar Gracián y Morales, *El arte de la prudencia. Oráculo manual*, ed. José Ignacio Diez Fernández, México, s.e., 1996, p. 66.

acierto, nos enseñan esta sutileza, pues aunque son hijos brillantes, nunca compiten con los lucimientos del sol¹⁸.

Es muy importante “no singularizarse demasiado” –pensaba–; es decir, no destacar, pues esto “nos hace odiosos” y provoca envidia; ésta a la vez desencadena con rapidez la venganza de los envidiosos. Para no mostrar nuestra envidia, Gracián aconsejaba “no ser murmurador”, no levantar “antifamas”; es adecuado “elogiar a los ausentes”¹⁹.

Con todo, los políticos se enfrentaban y oponían unos a otros, como siempre. Ya no era la ciega fortuna la que daba a cada quien su lugar, sino la inteligencia. Quien mejor observara los modales y más ingenio mostrara, podía convertirse en el favorito del rey. Sin duda, esta situación ya se había presentado anteriormente, pero en el siglo XVII, con la consolidación del absolutismo, se radicalizó. Joseph Addison, al igual que muchos otros escritores, ofreció una fórmula para el éxito: “Tolerar los humores de los demás; concordar con aquellos con los que conversa; no contradecir a nadie; nunca asumirse superior a los demás. Esta es la forma más simple para ganar aplausos sin despertar envidia”²⁰.

Como la suerte estaba en manos de los propios cortesanos, el fracaso era insoportable, pero más doloroso aún era ver al triunfador que había ascendido por sus propios medios. Se lamentaba más el éxito del favorito que las fallas de uno mismo. La única forma de volver soportable al “favorito” era conjeturar que el fracaso y el éxito eran producto de una conspiración: los peores habían ganado porque se habían unido. La Bruyère, cortesano y moralista francés, escribió: “si no se toman precauciones contra los lazos que en la corte se tienden para poner en ridículo, admira verse engañado por hombres más tontos que uno mismo”²¹. El motor era la envidia.

La teoría de la conspiración ofrecía una explicación envidiosa de las derrotas y los triunfos, y tenía dos ventajas: no desinflaba el ego de los cortesanos y, al mismo tiempo, ofrecía una disculpa por sus fallas. Muy probablemente, por contradictorio que parezca, ayudó a muchos nobles a atenuar la envidia o, para decirlo con Gracián, a “torear el toro de la envidia”²².

La sociedad de las cortes estaba pensada en el marco de la conspiración; era un mundo en el que los hombres “desconfían de unos y de otros; se ocultan, se aíslan, envidian las cosas de menor importancia, y a todos temen mientras de todos son temidos. Huyen de la luz”²³.

Tu debes –le decía Luis XIV a su hijo– distribuir tu confianza en muchos. La envidia de uno sirve de acicate a las ambiciones de los demás. Pero aunque ellos se odien, tienen, sin embargo, también intereses comunes y pueden, por tanto, ponerse de acuerdo para engañar a su señor. Por consiguiente, éste debe recabar también informaciones por fuera del círculo íntimo de su consejo y mantener una relación duradera con aquellos hombres que disponen en el Estado de noticias importantes²⁴.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹ *Cfr. ibid.*, pp. 69, 129, 132 y 188.

²⁰ Joseph Addison, “Good Nature”, en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).

²¹ Jean de la Bruyère, *Los caracteres*, p. 168.

²² Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, p. 145.

²³ Fénelon, *Aventuras de Telémaco*, libro XXIV, 516.

²⁴ Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, trad. Guillermo Hirata, México, FCE, 1996 (1ª ed. en alemán, 1969), pp. 175-176.

Bossuet, importante consejero de Luis XIV, conocía muy bien el valor de la conspiración; él mismo había defendido al monarca y, a pesar de ser un clérigo católico, “creía ver por doquier en sus acciones un amor propio disfrazado de virtud”²⁵.

En Francia, para mantenerse, el rey “domesticaba” a la nobleza, mientras la nobleza de toga y los burgueses ricos se oponían al poder absoluto del monarca. Todo el siglo XVII francés registró esta confrontación.

En medio de ese conflicto, Saint-Simon narró cómo se manipulaba la envidia. Describió una escena en la cual el duque de Orléans y el guardián de los sellos reales, le solicitaron ir al Palais Royal. Con temor, el filósofo cortesano se presentó y sintió gran alivio cuando se enteró de que la reunión no se había organizado para conspirar, sino simplemente para conversar sobre banalidades²⁶. Pero, ¿en realidad los cortesanos manipulaban la envidia o ésta los manipulaba a ellos? La expresión “la envidia lo urgió a”, que podemos encontrar en las *Memorias* de Saint-Simon, nos muestra la ambigüedad de esta cuestión²⁷.

Las escenas en las cuales los nobles, e incluso el rey, toman decisiones para sacar de quicio a sus rivales, son numerosas. Leemos sobre Luis XIV seleccionando a sus ministros para “excitar la envidia” de algunos cortesanos y dividir a los partidos rivales²⁸.

España frustrada

La España de los siglos XVI y XVII es, sin duda, un ejemplo del desgarramiento que sufren aquellas sociedades que ya no son tradicionales pero aún no son modernas; en las que el *ordo* ya no garantiza estabilidad pero donde el honor sigue significando mucho; en donde el cálculo y el narcisismo son insuficientes para contener la envidia, pero donde el temor al infierno se ha debilitado.

Uno de los autores que expresa con claridad la crisis por la que atravesó el Renacimiento en sus métodos para controlar la envidia, fue Cervantes. El *Quijote*, por ejemplo, está plagado de peleas absurdas. En cierta forma, es como si los personajes sólo buscaran un motivo para reñir; todo el tiempo la envidia está presente y sólo busca la ocasión para manifestarse²⁹. Vemos la naturaleza imitativa y envidiosa del deseo también en *La Galatea*, en donde los personajes “viven realmente fascinados los unos ante los otros, se espían, constantemente, se persiguen escondiéndose detrás de un arbusto, un árbol”. En fin, Cervantes describe un mundo en el que “todos desean ardientemente lo mismo, donde cada uno desea lo que los demás desean, las rivalidades se hacen inevitables y con ellas la violencia”³⁰.

Ya en el siglo XVII, aún en esa España que no lograba plenamente modernizarse, encontramos la obra de Calderón de la Barca. En *El mayor monstruo del mundo*, el autor se

²⁵ Cfr. F. B. Kaye, “Notas”, p. 289.

²⁶ Cfr. Saint-Simon, *The Memoirs of Louis XIV, His Court and The Regency*, trad. Bayle St. John, en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed., 1829), cap. XCIV.

²⁷ Cfr. *ibid.*, cap. CVIII.

²⁸ Cfr. *ibid.*, cap. IX.

²⁹ Cfr. Cesáreo Bandera, *Mimesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*, Madrid, Gredos, 1975, p. 52.

³⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

refiere a los celos y el honor. Esta misma idea aparece en *El médico de su honra*, en donde vemos a los personajes, aparentemente civilizados, horrorizados de verse transformados en “bestias”. Pero el autor no pensaba en el asesinato por celos como problema aislado; situó el crimen en el contexto de las guerras civiles que asolaron a Castilla en el siglo XVI, y que terminaron con la muerte del rey don Pedro a manos de su hermano, Enrique de Tasmara.

En *La vida es sueño*, los personajes están sujetos a la crepuscularidad; son incapaces de distinguir claramente entre una cosa y otra. Clotaldo, Rosaura, Astolfo, Estrella, están sometidos a una constante indecisión y paralizados ante los aspectos contradictorios de una misma situación. “Las típicas antítesis paralelísticas del lenguaje calderoniano (hombre-fiera, cuna-sepulcro, vivo-cadáver [...] están inspiradas en esta misma norma de la indiferenciación, de la fusión y confusión de contrarios [...] Esta atmósfera violenta en la que naufragan las diferencias no es sino el augurio de la guerra civil que se avecina”³¹.

Con Calderón de la Barca estamos en el mundo de la “mezcla de estamentos”. Envidia e indiferenciación van de la mano, y ambas son consecuencia de la crisis del *ordo*. En *La vida es sueño*, Basilio, el “civilizado”, y Segismundo, el “bárbaro”, se encuentran frente a frente en el campo de batalla sólo para descubrir que los dos se comportan de la misma manera y que la causa de uno es tan justa como la del otro. La guerra civil iguala a todos los contendientes; el monstruo tiene tantas cabezas como tantos empuñan las armas. El fragor de la guerra es un “rumor partido de bandos”:

Dígalo pues en bandos el rumor partido,
pues se oye resonar en lo profundo
de los montes el eco repetido,
unos ¡Astolfo! y otros ¡Segismundo!³²

Son convertidos pues, los gritos de los contendientes, en un eco; al sonido ¡Astolfo!, responde el eco ¡Segismundo!, y viceversa. El combate se desarrolla en una suerte de contagio entre ambos ejércitos. Ahora bien, ese mimetismo es lo que niega cada uno de los dos bandos. Ninguno acepta que es igual al otro. En cierta forma, el honor les permite odiar pero no envidiar; pero es justo la envidia lo que aparece entre ambos bandos. Los celos tienen su origen en una rivalidad envidiosa, en la pérdida de las diferencias y el surgimiento de la distancia de envidia. No es la negación absoluta del otro lo que lleva a la guerra civil, sino la competencia por las mismas cosas.

La equiparación creciente: los nobles envidian a los ricos

*Si el financiero falla en su negocio,
los cortesanos dicen de él:
es un burgués, un hombre de nada, un patán.
Pero si gana, le piden su hija en matrimonio.*
La Bruyère.

³¹ *Ibid.*, p. 207.

³² Citado en *ibid.*, p. 208.

Spinoza insistió en el tema de que no se envidia más que a los pares: “nadie envidia la virtud más de alguien que no es su igual [...] cuando alabamos la virtud del otro, es porque la consideramos propia de su condición y ajena a nuestra naturaleza”³³.

En el siglo XVII, comerciantes, banqueros y usureros, abogados y científicos, lo que algunos han denominado burguesía, y otras clases medias, se volvieron sumamente importantes para los nobles. El ascenso de estos grupos se volvió vertiginoso. Hacía mucho tiempo que los reyes necesitaban abogados y profesionales para hacer funcionar la burocracia y legitimar su poderío; pero fue en ese siglo, con la brutal concentración de poder del absolutismo, cuando más necesitaron de los profesionales.

Por otra parte, la gradual monetización de las relaciones sociales, la creciente importancia de los ejércitos mercenarios, el gusto por la moda y otros lujos, la competencia social en las cortes absolutistas, la necesidad de mantener ejércitos numerosos, la ambición de construir enormes obras para la coordinación de la economía nacional, etcétera, volvían a los reyes dependientes del dinero. Pero debido a la lógica nobiliaria, los aristócratas no podían “ensuciarse la manos” en actividades productivas. Por ello se aliaron con los ricos. Las familias de comerciantes e industriales se unieron a los nobles y así, mientras unos se ennoblecían, otros se enriquecían.

Los nobles sintieron amenazado su poder y se burlaron de los intentos de los burgueses por equipararse a ellos; exageraron sus vicios y defectos, los ridiculizaron. En el fondo se trataba de una actitud envidiosa. En esa época, el ensayista Joseph Addison describió a uno de sus personajes: “nota todo defecto, envenena cada color. Y aunque hace diabluras o los hombres, nunca tiene tiempo de mirar a los muertos. Su nombre, es Envidia”³⁴. Pese a las sátiras, los “nuevos ricos” compraron castillos y títulos y comenzaron a vestir tan elegantemente como los reyes.

Las risas discretas en las cortes no se hacían esperar cuando un “arribista” ofrecía su hija en matrimonio a un noble; por supuesto, acompañada de una generosa dote. Ésa era la forma más común mediante la cual los burgueses medraban, pues al tener un yerno con un título, ellos mismos pertenecían a una familia de sangre azul³⁵. En el *Bourgeois Gentilhomme*, Molière se burlaba de los “parvenus” por no conocer los buenos modales e intentar comportarse como caballeros. Cada vez que veía a un nuevo rico afirmaba: “para tener tanto dinero debió haber matado a muchos hombres”³⁶.

En el fondo había algo de inseguridad en el aristócrata, que intentaba minimizar el desafío que estos mercaderes representaban: “El noble de nacimiento, generalmente es envidioso hacia el hombre nuevo cuando éste asciende. Porque ve la distancia alterada, y es como una ilusión óptica el que, cuando los otros llegan arriba, uno siente que está abajo”³⁷.

A pesar de las burlas, los nuevos ricos se veían atraídos por el modo de vida aristocrático, y la nobleza necesitaba el dinero de los burgueses. Se trataba de un

³³ Spinoza, *The Ethics*, corolario de la prop. LV.

³⁴ Joseph Addison, “A Dream of the Painters”, en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).

³⁵ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth. A Study of Acquisitive Man*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956, pp. 104, 105, 126, 130 y 131.

³⁶ Citado por Steven Scharwtz, *The Seven Deadly Sins*, p. 117.

³⁷ Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”, en *Essays of Francis Bacon*, ed. y pres. Darri Donnelly, en www.ourworld.compuserve.com/homepages/mike_donnelly/bacon.htm (consulta: 2000).

matrimonio por conveniencia, o, para decirlo con Sombart, de un “mezcla entre la sangre azul y el dinero burgués”³⁸. De tal suerte que en las cortes competían por el favor del rey no sólo los nobles sino también los nuevos ricos. La tensión llegó al extremo. Tras la fachada de una vida alegre y exquisita, en las cortes se hablaba de “sufrir el lujo”³⁹.

En otros ámbitos de la arena política también encontramos continuidades entre el Renacimiento y el siglo XVII; por ejemplo, el odio que los ingleses y los holandeses sienten por el Imperio español. La condena que moralistas y filósofos hacen de la envidia y su incapacidad para concebir que se puede “manipular” con fines políticos y económicos⁴⁰. Los intentos de contención de la envidia de los pobres –en hospicios para ellos y en fortalezas para los ricos–, tampoco son originales del seiscientos.

Resulta natural que haya tantas semejanzas entre el Renacimiento y el siglo XVII si consideramos un cuadro más general: las tendencias centralizadoras de las potencias se mantienen e incluso se agudizan; las del comercio, la monetización y el uso de mercenarios también van en ascenso. Charles Tilly ha señalado que “como aliados y rivales”, las potencias europeas, desde el siglo XVI, han “configurado sus destinos”. Las relaciones entre naciones continuaban inmersas en una “competencia continua y agresiva en pos de territorios y comercio”⁴¹.

Las guerras empobrecen a los pueblos y transforman el odio al enemigo exterior en envidia hacia las elites; las revueltas campesinas⁴², la Fronda⁴³ y la guerra civil inglesa, son

³⁸ Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (1ª ed. en alemán, 1912), p. 25.

³⁹ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth*, p. 133.

⁴⁰ Fue hasta principios del siglo XVIII cuando Mandeville propuso la audacia de manipular la envidia para el beneficio de la sociedad.

Si bien podemos encontrar gran cantidad de autores que hablaban de la posibilidad de dirigir la envidia hacia aspectos positivos, debemos recordar que “estas anticipaciones, a diferencia de Mandeville, dan por lo general poca importancia al valor de la influencia del vicio en la sociedad, contentándose con demostrar cómo el individuo podría transformar las malas pasiones de la Naturaleza en una virtud personal” (F. B. Kaye, “Notas”, Nota sobre la frase ‘Vicios privados beneficios públicos’, p. 4).

No obstante, me gustaría atenuar esta brillante nota aclarando que Pierre Bayle, el gran racionalista francés del siglo XVII, se aproximó en mucho a Mandeville:

“De suerte que, mientras las sociedades humanas se llenen de envidias y de malas intenciones unas contra las otras, no podrán prescindir del vicio, y no dejarán de tener necesidad de la virtud; rendirán homenajes a la virtud incluso cuando menos la practiquen; pues se jactarán ante el público en sus cartas, sus manifiestos, en las arengas de sus embajadores, de seguirla puntualmente, y esto no es en vano. Vemos en el mundo natural que el calor es absolutamente necesario. ¿Se sigue que el frío no sirve para nada? ¿Por qué concluiremos que si el vicio ha venido a hacerse necesario en el mundo político, la virtud no es de ninguna utilidad? Dos cualidades contrarias tienen cada una su empleo, y cada una a su tiempo o simultáneamente en relación a diversos objetos, pueden prestar servicio”. (Pierre Bayle citado por Esther Pascual López, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Sequitur, 2000, p. 100).

⁴¹ Charles Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, trad. Eva Rodríguez Halfter, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1ª ed. en inglés, 1990), pp. 50 y 90.

⁴² Por ejemplo, en Francia las más famosas fueron la de los *croquants* del Poitou (1636), las de Périgord y Quercy (1637), la de los *un-pieds* en Normandía, Lyonnais, Berry y el Delfinado (1643), y la de Rosellón (1660). A estos hambrientos, envidiosos y revoltosos, el Estado les puso un alto en 1675; después de unas semanas de represión, dejaron de suscitarse levantamientos en el próximo medio siglo.

En Inglaterra, la primera revuelta de los *levellers* tuvo lugar en 1607; continuaron representando una fuerza política importante aun en la República de Cromwell. Los *diggers* entraron en escena durante la guerra civil inglesa. Cfr. Antonio Eiras Roel, “Siglo XVII”, pp. 2318-2319.

algunas de sus consecuencias más notorias⁴⁴. En la isla, la nobleza busca un nuevo consenso, pero ya no lo logra con el encapsulamiento sino con el “contrato”. En ese contexto surgen teorías que colocan a la envidia y a la lucha contra ella en el origen del Estado⁴⁵.

La Guerra de los Treinta Años

El seso de envidia pierdo.
Tirso de Molina, *Don Gil de las calzas verdes*.

Sin embargo, en el siglo XVII hay rupturas con el pasado. Después de la amenaza del Islam a las puertas de Viena, de Lutero, Calvino y las Iglesias nacionales, ya nadie soñaba con una cristiandad unida. Europa estaba dividida en diversos credos⁴⁶.

El siglo comenzó con la sangrienta Guerra de los Treinta Años. El Sacro Imperio Romano fue el escenario de la matanza. En 1617, Fernando de Estiria fue elegido emperador. El Habsburgo, educado en España, prometió combatir a luteranos y calvinistas. En sus planes estaba extender la Contrarreforma y humillar a sus enemigos religiosos, quienes se atrevían a desafiarlo incluso en Viena⁴⁷. Pero el Imperio tenía muchos problemas: las riquezas de América superaban a las del centro de Europa; las minas de Perú y México, a las de Bohemia y Hungría; y Amberes y Ámsterdam, a los puertos anseáticos.

La política y la religión también lanzaban desafíos. El mayor de ellos fue provocado por un principio impuesto desde 1555, por la Dieta de Augsburgo: *Cuius regio eius religio*, “Cada región su religión”; significaba que cada gobernante tenía derecho a imponer su religión a los súbditos y que los disidentes tenían que emigrar. En general, el norte del Imperio era protestante, mientras el sur y Renania eran católicos. No obstante, había minorías por todas partes. Miles de familias fueron obligadas a abandonar sus propiedades, y sufrieron el escarnio y la expropiación so pretexto de haberse burlado de sus rivales; el ciclo de la envidia entró en acción: muchos de estos expatriados regresarían en los ejércitos invasores. En muchas ocasiones, las persecuciones terminaron en masacres. El resentimiento creció y los hermanos cristianos volvieron a representar el papel de Caín y Abel. En las obras teatrales protestantes, el Papa siempre acababa en el infierno; en los

⁴³ La revuelta de los aristócratas franceses, resentidos contra el absolutismo y, sobre todo, contra el “odioso Mazarino”, quien escribió: “La mayoría de los nobleza francesa está celosa de que yo, un extranjero, me haya ganado el favor de la reina [...] En mi caso, la envidia está acompañada de animosidad. Los más grandes nobles de Francia me ven como un obstáculo en su ascenso al poder y no vacilarán en deshacerse de mí”. G. A. Henty, “Won by the Sword”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005, cap. 11.

⁴⁴ Cfr. Charles Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos*, pp.156 y sgs.

⁴⁵ Por ejemplo, Thomas Hobbes concibe que a la envidiosa naturaleza humana sólo un contrato –en el que los hombres cambien su libertad por seguridad– le pone un límite. Según John Locke, el contrato que origina la sociedad tiene por fin proteger de la envidia a la propiedad.

⁴⁶ Cfr. Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento*, trad. Dolores Sánchez Aleu, Barcelona, Editorial Juventud, 1977 (1ª ed. en francés, 1967), p. 43.

⁴⁷ Cfr. Friedrich Schiller, “The History of the Thirty Years’ War”, trad. A. J. W. Morrison, M.A., en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD*, I.

panfletos, que pululaban, el resentimiento aparecía en cada línea. Los luteranos luchaban contra los calvinistas y los católicos contra ambos. El pietismo, con su búsqueda de la “paz interior”, adquirió popularidad, pues parecía la única forma de escapar de un mundo dominado por el odio y la envidia⁴⁸. El aojamiento dominaba la escena e incluso Diego Velázquez representó al papa Inocencio X con un rostro rencoroso⁴⁹.

En ese ambiente comenzó la Guerra de los Treinta años. Al principio se alinearon protestantes contra católicos, pero en 1610, con el asesinato de Enrique IV de Francia, la política sustituyó a la religión y los galos lucharon contra la Unión Católica. El cardenal Richelieu hizo todo lo que pudo para evitar que el Sacro Imperio se unificara. Le parecía que un emperador fortalecido sería una terrible amenaza para Francia. En 1626, cuando parecía que Fernando II sería derrotado, la alianza anticatólica se escindió debido a la envidia que Gustavo Adolfo de Suecia sentía por Cristián IV de Dinamarca⁵⁰. El Imperio aprovechó la división y el general Wallenstein comenzó a cultivar victorias. Tales fueron sus éxitos que el emperador intentó construir una gran potencia económica y política; impuso un bloqueo a la exportación de madera a Occidente para que las potencias marítimas no pudieran construir barcos; gozaría con la derrota de sus enemigos. La respuesta de los agraviados no se hizo esperar y los ejércitos nacionales comenzaron a reorganizarse para invadir el Imperio.

El ambicioso emperador no se detuvo. En 1629 promulgó un edicto de “Restitución” que solicitaba a los protestantes que devolvieran a la Iglesia todo lo que le había pertenecido. Muchos de esos bienes ya eran propiedad de particulares; los habían comprado tras expropiaciones llevadas a cabo por gobernantes que simpatizaban con el protestantismo. La gente defendió sus bienes y se reanudó la guerra. Los protestantes en los dominios del Imperio se ahogaban en un mar de envidia; muchos de ellos terminaron mendigando o en las hogueras. La humillación los preparaba para la siguiente etapa de la guerra.

Fue en ese momento cuando apareció Wallenstein, en cuya historia se entrelazan la ambición, la superstición y la envidia. Sus efectos en el destino de Europa fueron impresionantes.

El dramaturgo, historiador, poeta y crítico literario Friedrich von Schiller, describió a Wallenstein como un hombre que en el fondo siempre soñó con convertirse en el “árbitro del imperio”, sin importar si para ello necesitaba recurrir a la alta traición. En fin, el general es convertido en la obra de Schiller en un narcisista que nunca estaba conforme con los honores que recibía, un hombre que necesitaba no sólo alcanzar, sino también superar y aplastar a la nobleza⁵¹; era un alma envidiosa.

Pero si Wallenstein odiaba a muchos de sus rivales de la nobleza imperial, también éstos hicieron mucho por interrumpir el ascenso de aquél. La envidia del recién ennoblecido se alimentaba por la envidia de la aristocracia.

⁴⁸ Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963), pp. 255, 256-272.

⁴⁹ Cfr. Luis Monreal *et al.*, *Obras maestras de la pintura*, Barcelona, Planeta, 1983, t. 8, p. 28.

⁵⁰ F. Schiller al inicio del Libro II de “The History of the Thirty’s Years War”, afirma: “the fame of his rival excited the envy of the Danish monarch”.

⁵¹ Entre 1791 y 1793, Schiller escribió una *Historia de la Guerra de los Treinta Años*, y en 1800 presentó su drama titulado *Wallenstein*.

Wallenstein es un ejemplo perfecto del *self-made-man* moderno. Quedó huérfano a los 13 años y a los 29 se unió a un contingente de bohemios que luchó contra los húngaros, destacando por su inteligencia y valor. En 1606 se convirtió al catolicismo para casarse con una vieja y viuda checa, Lucrecia Neksova, quien poseía enormes territorios en Moravia. En 1609, al morir su mujer, Wallenstein obtuvo una gran fortuna y organizó un ejército de mercenarios que obtuvo su primera victoria para el emperador Fernando II en Venecia (1617).

Al comenzar la Guerra de los Treinta Años, los protestantes confiscaron las propiedades de Wallenstein y entonces comenzó la campaña de éste al lado del emperador. Tras sus rápidas victorias fue nombrado gobernador de Bohemia y miembro del consejo que gobernaba Bohemia, Moravia y Austria, y después fue designado miembro del Consejo de Príncipes del Imperio y duque de Friedland. Por si esto fuera poco, en 1623 se casó con Isabella Catarina, hija de Karl von Harrach, influyente consejero imperial.

El emperador vio en Wallenstein la posibilidad de no depender más de los ejércitos de la nobleza alineada en la Liga Católica, que estaba bajo el dominio del duque Maximiliano I de Bavaria. En 1625, por medio de un nuevo sistema de impuestos sobre los territorios imperiales, Wallenstein construyó la armada imperial sobre la base de su propio ejército de mercenarios.

Durante la Guerra de los Treinta Años, Wallenstein se independizó *de facto* y comenzó a instaurar una serie de políticas sin consultar al emperador. El general estaba excediendo sus labores para llevar a cabo un ambicioso plan: se lanzó a controlar algunos puertos del Báltico para competir contra los ingleses, los españoles y la liga anseática. Se fundaría una compañía para explotar los dominios de ultramar. Pero ese proyecto tenía demasiados obstáculos. Hasta el emperador se opuso, pues no quería hacer tal daño a España. El plan de Wallenstein unió a los enemigos del emperador.

En 1630, la Dieta Imperial amenazó al emperador Fernando II con unir fuerzas para evitar que su hijo, Fernando III, fuera nombrado rey de los romanos, a menos que Wallenstein fuera desconocido y destituido como general de la armada imperial. El generalísimo fue destituido.

Al enterarse, Wallenstein buscó vengarse del emperador Fernando y del envidioso Maximiliano de Bavaria, responsable de la conspiración para llevar a cabo la destitución⁵². Meses después, Wallenstein estaba conspirando con Gustavo Adolfo II en contra de sus mortales enemigos. El general había sido humillado, y ahora buscaba humillar a sus rivales: comenzó de nuevo el ciclo de la envidia.

Wallenstein y Gustavo Adolfo fracasaron en su negociación, y la interceptación de la correspondencia alertó al emperador de la traición del generalísimo. No obstante, tras la derrota del general Tilly el 17 de septiembre de 1631, Fernando nuevamente tuvo que pedir su apoyo a Wallenstein. Éste, a cambio, tuvo demandas que alimentaban su narcisismo: el control de todo el ejército imperial, autorización para negociar con Sajonia, permiso para expropiar propiedades dentro de las fronteras del Imperio, y el principado de Glogau en

⁵² El emperador “admitía en sus cartas [...] que el Wallenstein actuó prudente y sabiamente, sin embargo, por escuchar constantemente a los españoles, los jesuitas y muchos otros que envidiaban su posición y esperaban beneficiarse de su desgracia, se estaba preparando para volverlo a humillar, destituyéndolo”.

A diferencia del inocente Otelo, Wallenstein estaba consciente de “las intrigas en su contra”. “Excitó las mentes” de sus seguidores y los instó a resistir la traición”. G. H. Henty, “The Lion of The North: A Tale of the Times of Gustavus Adolphus”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD*, cap. XIX.

Silesia. El precio era alto, pero el Imperio no tenía escapatoria; necesitaba de los servicios del generalísimo⁵³.

En 1630, Gustavo Adolfo desembarcó en Pomerania con un ejército de resentidos; sus hombres no poseían mucho en común, ni la religión ni la nacionalidad; tan sólo los unía su animadversión por los Habsburgo. En 1632, la alianza consiguió importantes victorias, pero Juan Jorge de Sajonia sentía una incontrolable envidia por el líder sueco. Éste, temiendo una alianza entre su nuevo rival y Wallenstein –quien nuevamente estaba al mando del ejército imperial–, provocó la batalla de Lützen. El 16 de noviembre de 1632, Wallenstein y Gustavo Adolfo se vieron frente a frente en el campo de batalla. A pesar de que los suecos triunfaron, Gustavo Adolfo murió en combate. A partir de ese momento desapareció el mito Wallenstein.

Ulteriormente, el otrora invencible general comenzó a ser descaradamente egoísta en el manejo de las tropas imperiales. Evitaba los combates a menos que lo beneficiaran personalmente, y llevaba a cabo negociaciones aun contra los intereses del Imperio. No muchos generales del ejército imperial estaban dispuestos a seguir al rebelde general. Wallenstein fue traicionado por todo ellos, menos tres, uno de los cuales era su cuñado. El generalísimo no supuso la traición, pues confiaba ciegamente en su astrólogo, quien le pronosticó éxito total en la conspiración. A pesar de la alineación de las estrellas, en enero de 1634 más de cincuenta generales del Imperio se reunieron en Pilsen, en donde firmaron un documento que expresaba su lealtad al emperador y solicitaba la destitución y captura de Wallenstein.

El generalísimo, ya muy debilitado, aún tenía pretensiones y solicitó compensaciones financieras y territoriales a cambio de su renuncia como comandante general del ejército imperial. El 20 de febrero de 1634, Wallenstein y 32 generales imperiales firmaron la segunda Declaración de Pilsen, en donde manifestaban su lealtad al emperador. Cinco días después se hizo explícita la respuesta de Fernando: tropas de los comandantes católicos, el irlandés Walter Butler y los escoceses Walter Leslie y John Gordon asesinaron a Wallenstein y a los más importantes generales que aún lo apoyaban.

Pero la interpretación de Schiller sobre el Wallenstein envidioso que al final no fue tan eficaz en la defensa del Imperio, tiene un complemento. Schiller opinaba que no sólo la envidia y la ambición del generalísimo habían arruinado al Imperio, sino que también había contribuido la envidia de sus enemigos. De hecho, las capacidades militares de Wallenstein eran asombrosas, y poseía un ejército más grande que el del propio emperador. De haberse mantenido como aliado de Fernando II, los católicos hubieran mantenido a raya a los protestantes. Pero la aristocracia alemana estaba resentida por el rápido ascenso de “ese nuevo noble”. Más aún, el de Wallenstein no fue el único caso en que un general exitoso del ejército imperial fue destituido por las intrigas de la envidiosa nobleza germana⁵⁴.

⁵³ En el Libro III de “The History of the Thirty’s Years War”, Schiller describe cómo fue que después de la primera destitución del general, el emperador nuevamente decidió confiar en él, a pesar de la envidiosa nobleza imperial. Más aún, Fernando envió al príncipe Eggenberg como emisario para suplicar al generalísimo su reintegración. Schiller cita las palabras de Wallenstein durante el encuentro: “el éxito de mis servicios y el retorno de la seguridad harán que el Emperador me olvide pronto; no hará más que renovar su ingratitud. Pronto, nuevamente se agitará la envidia y el monarca no vacilará en hacer una oferta conveniente a un sirviente del que sí pueda prescindir”.

⁵⁴ Friedrich Schiller, “The History of the Thirty’s Years War”, III.

Con Wallenstein fuera de la escena, Fernando III, hijo del emperador, tomó en sus manos la defensa del Imperio. Niveló las fuerzas en combate y en 1635 era evidente que nadie obtendría una victoria definitiva. Las fuerzas se emparejaron y los hermanos envidiosos se empantanaron. Se firmó el Tratado de Compèigne, que suspendía la ominosa “Restitución”. Pero las batallas continuaban. En ambos bandos prevalecía la ilusión de que, tras unas cuantas victorias, los términos de la paz serían mejores. La degradación, la devastación, la humillación, el hambre y el crimen habían llegado demasiado lejos. En el territorio del Imperio había seis ejércitos en los que desfilaba lo peor de Europa: mercenarios impíos que no tenían ninguna consideración por los civiles, la tierra o las tradiciones de los pueblos. En 1648, de los 21 millones de germanos que había en 1618, sólo quedaban 13 millones. El historiador Will Durant describió lo sucedido: “los hombres comunes luchaban por la comida, la bebida y la envidia, mientras sus amos movilizaban las pasiones en la competencia por tierras y poder”⁵⁵.

En 1628, en plena guerra, Hugo Grocio escribió *De Jure Belli ac Pacis*, en donde afirmó: “la envidia es la causa de las contiendas”⁵⁶. Más adelante recurrió a Tucídides para explicar que fue la inflamación de la envidia lo que llevó a los helenos a la guerra⁵⁷. Según el holandés, la venganza, el resentimiento y la guerra siempre van de la mano⁵⁸.

Finalmente, en 1648 se firmaron los tratados de Westfalia, que imponían un sistema en el que la paz estaría garantizada por el equilibrio de poderes. El tratado dejó en claro que la religión se subordinaría a los reyes y que el credo era una cuestión de unidad nacional. Así, en lugar de la idea de un mundo con el tiempo unificado, encontramos una Europa escindida en Estados envidiosos, competitivos, que se hacían una idea negativa de las demás naciones, que convertían en chivos expiatorios a los extranjeros.

La de los Treinta Años fue una guerra provocada y alimentada por la envidia, y finalmente concluida por el agotamiento. Al final, los Habsburgo habían fracasado en todo: su tentativa centralizadora se desvaneció; la autoridad imperial quedó en Alemania como un nombre carente de contenido, con el principio reconocido a los príncipes de la “superioridad territorial” que los hacía autónomos; se reforzó el monopolio de los ocho electores sobre la elección imperial y aumentaron los poderes de la Dieta. También el sueño contrarreformista se desvaneció y fue preciso reconocer el principio *cuis regio eius religio*, aunque atenuado por la posibilidad, para los disidentes, de emigrar sin perder sus bienes. Asimismo, territorialmente los Habsburgo salieron derrotados: Francia obtuvo la confirmación de los obispados de Metz, Toul y Verdún y no solo conservó Pinerolo, sino que obtenía Alsacia. Mientras el Palatinado, fiel al calvinismo, volvió del duque de Baviera al hijo de Federico V, y la luterana Suecia obtuvo la Pomerania, que poseía derecho de voto en la Dieta imperial. Federico Guillermo de Hohenzollern extendió su territorio con la anexión de algunas zonas alrededor del Elba⁵⁹.

En la Guerra de los Treinta Años vemos cómo la envidia modificó la escena internacional y, especialmente para el pueblo germano, el carácter nacional. Quedó la

⁵⁵ Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, pp. 274, 279, 280, 282-295.

⁵⁶ Hugo Grocio, *Of the Law on War and Peace* (arreglado y traducido por Wei-Cheng Wilson Chen), en www.geocities.com/Athens/Thebes/8098/book1final.htm (consulta: 20/IX/1998) (original de 1628), 20, IX.

⁵⁷ *Ibid.*, 22, I.

⁵⁸ *Ibid.*, 22, XX.

⁵⁹ Cfr. Armando Saitta, *Guía crítica de historia moderna*, México, FCE, 1998 (1ª ed. en italiano, 1981), pp. 161-162.

marca de la catástrofe en los siglos posteriores, y no era para menos, pues “de acuerdo con los especialistas en la materia, Alemania perdería una tercera parte de su población”⁶⁰.

Los germanos, derrotados, hambrientos y debilitados, se sintieron humillados. Por si esto fuera poco, tenían también que ver felices a los demás, pues

La imagen histórica que franceses, ingleses y holandeses tienen del siglo XVIII es la de uno de los periodos más brillantes de su desarrollo, una época rebosante de creatividad en el campo de la cultura y un tiempo de pacificación y civilización del individuo. Sin embargo, para Alemania, ésta es una época de empobrecimiento, incluso en el terreno de la cultura, y de una brutalización creciente de las personas⁶¹.

La huella de la derrota del siglo XVII y algunas posteriores –como la invasión de Napoleón y los Tratados de París–, así como la noción de que sus enemigos los habían engañado, pusieron en marcha el ciclo de la envidia entre los alemanes. Ya en el siglo XX, con el nazismo, los alemanes que se sentían burlados por el resto de Europa creyeron encontrar el camino hacia la humillación de sus ofensores; buscaron completar el funesto ciclo de la envidia.

La narración del historiador G. A. Henty sobre la Guerra de los Treinta Años es muy impresionante. Allí podemos apreciar el temor que los personajes más relevantes sentían por quienes los rodeaban. La guerra fue de tal magnitud que ocurrió un desencapsulamiento rápido y forzado. La movilidad dentro de los ejércitos implicó la sustitución de al menos la mitad de los nobles de puestos relevantes. La eficacia en las batallas sustituyó a la tradición. Generales plebeyos pero valientes e inteligentes, tuvieron ascensos fugaces. Pero no poseían el halo protector contra el aojamiento, un escudo que se forja con los siglos y los rituales, no en el calor de la batalla.

Las escenas de los recién ennoblecidos, envidiados por la nobleza, de los generales que envidian a los generales, de las traiciones y las revanchas, es la historia del resquebrajamiento del *ordo* en el corazón de Europa. En ese contexto, Mazarino escribió: “tú peleas contra tus enemigos, los míos, me rodean y algunos, me odian en secreto”⁶². También vemos a un coronel advertirle al exitoso general Héctor Campbell, durante su visita a la corte de París, que debe tener cuidado de la “envidia de los cortesanos”⁶³.

La envidia entre las naciones

Mientras España construía su imperio, Europa comenzaba a agruparse en Estados. En lugar de la cristiandad universal comenzaba a surgir la conciencia de las divisiones territoriales. Uno de los factores esenciales en la construcción de las nuevas unidades nacionales fueron las pasiones negativas. Aun en la fragmentada Alemania, los aldeanos lo mismo que los burgueses y los miembros de las guildas, los príncipes y los obispos, compartían una identidad básica, construida en torno a la envidia en contra de la Iglesia. El nacionalismo se

⁶⁰ Nobert Elias, *Los alemanes*, trad. Luis Felipe Segura y Angélica Scherp, México, Instituto Mora, 1999 (1ª ed. en alemán, 1994), p. 12.

⁶¹ *Idem.*

⁶² G. A. Henty, “Won by the Sword”, cap. XI.

⁶³ *Ibid.*, cap. I.

expresaba de forma negativa con los estereotipos de los extranjeros, y de manera positiva con la sustitución del latín por las lenguas vernáculas. Los holandeses, los franceses y los ingleses también despreciaban a los italianos. Bodino criticaba con amargura los prejuicios nacionalistas. No obstante, las cortes, las ciudades, los filósofos, los artistas y los poetas, todos ellos concordaban en que Italia era la fuente de la cultura; fuente de odio y admiración, foco de la envidia de los europeos⁶⁴.

A lo largo del siglo XVII, Holanda sustituyó a Italia en el lugar de la nación enviada por excelencia. Más tarde, Inglaterra tomaría el lugar privilegiado de modelo y chivo expiatorio de la comunidad internacional.

Después de los conflictos religiosos, tanto Bodino como Hobbes introdujeron el concepto de soberanía⁶⁵; por encima de los credos aparecía el Leviatán, capaz de resolver las divisiones internas. La ruptura religiosa trajo consigo la ruptura política. El Imperio Habsburgo, los Estados absolutistas, las potencias coloniales y el papado, eran poderes terrenales que en lugar de actuar de acuerdo con su lugar asignado en el *ordo*, ahora competían envidiosamente.

Los Estados luchaban por sobrevivir en un mundo de rivalidades desenfundadas en el cual las ambiciones quedaban sueltas⁶⁶. Para asegurar la unidad de la nación, los reyes y los príncipes favorecieron el nacionalismo y la xenofobia⁶⁷.

En su afán de hacer soportable el mundo, a pesar de las nuevas rivalidades, algunos autores diseñaron el derecho internacional, en el cual dotaban de dignidad e igualdad a toda la humanidad. Con ello intentaban llevar los modales, la prudencia, en una palabra, la civilidad, incluso a los campos de batalla y las colonias. Y aunque las obras de Vitoria, Gentili, Suárez y Grocio no lograron inspirar un derecho lo suficientemente sólido como para evitar las conflagraciones y la degradación de los pueblos, tenemos al menos un primer intento de poner límites jurídicos a la envidia y la barbarie⁶⁸.

A veces para consolidarse, a veces simplemente para sobrevivir, el Imperio Habsburgo, Francia, España y algunos otros Estados, centralizaron aún más el poder: intentaron mejorar la recaudación de impuestos⁶⁹; crear una milicia profesional que obedeciera al mando nacional y no a los líderes locales⁷⁰; coordinar los transportes, las monedas, los pesos, las medidas, las aduanas, etcétera, para construir una economía y ejército nacionales. El proceso de centralización destruye la diversidad.

⁶⁴ Cfr. William Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Londres, Yale University Press, 2000, pp. 1-7.

⁶⁵ Cfr. Luis Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993 (1ª ed., 1990), caps. 2 y 4.

⁶⁶ Cfr. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, cap. 1.

⁶⁷ Ya durante el Renacimiento, la monarquía inglesa había usado el teatro para inflamar el nacionalismo y exacerbar la xenofobia. Cfr. E. A. J. Honigmann, "The New Shakespeare?", *The New York Review of Books*, vol., 35 núm. 5, 31 de marzo de 1988 (disponible en www.nyrb.com).

⁶⁸ Cfr. Antonio Gómez Robledo, *Fundamentos del derecho internacional*, México, UNAM, 1989, Introducción.

⁶⁹ Cfr. Lawrence Stone, "England's Financial Revolution", *The New York Review of Books*, vol. 37, núm. 4, 15 de marzo de 1990 (disponible en www.nyrb.com).

⁷⁰ Cfr. John Keegan, *Historia de la guerra*, trad. Francisco Marún Arribas, Barcelona, Planeta, 1995 (1ª ed. en inglés, 1993), p. 414.

Los reyes de Francia, Inglaterra, España y algunas otras naciones, aplicaban el mercantilismo⁷¹; buscaban una balanza de pagos superavitaria. Según este sistema, la riqueza es igual al dinero, que sólo es válido si está fabricado con metales preciosos. Asimismo, se creía que en el mundo el número de habitantes y de metales preciosos siempre era estable, por lo tanto, para obtener superávit hacía falta competir por los metales contra las otras naciones. La lógica es la siguiente: al creer que lo “bueno está limitado”, cada vez que el otro lo posee, de alguna manera me está privando de ello⁷². No hay un esquema mejor para la envidia. Por ello, cuando España poseía el control de los metales, cuando su imperio, desplegado sobre todo en América, era el más poderoso, se convirtió en el “foco de la envidia” de los portugueses, los ingleses, los escoceses, los franceses y los holandeses⁷³.

Iguales para matar: la guerra civil inglesa

Si la envidia, como la ira, no arde en su propio fuego, y consume y destruye a aquellas personas a las que posee antes de destruir a aquellos a quienes desea arruinar, pondrá en llamas al mundo entero, y volverá a los mejores los más miserables.

Edward Hyde (1609-1674), historiador y estadista inglés.

Francis Bacon escribió un famoso ensayo sobre las *Sediciones* en donde afirmaba que “las sediciones tumultuarias [...] muestran magnificada a la envidia”. Y como solución ofrecía: “remover la causa que hace que las masas se integren en una revuelta: la pobreza”. La generación que siguió a la de Bacon protagonizó una terrible guerra civil. Las causas de la misma han sido explicadas en términos más complejos que aquellos descritos por el filósofo. No obstante, en el fondo siempre vemos las rivalidades y la envidia como el motor que encendió la chispa de la matanza.

Durante el siglo XVII, Inglaterra sufrió una masiva y violenta guerra civil⁷⁴. Los patrones que emergieron de ese periodo turbulento prepararon el terreno para el espectacular ascenso del Imperio. Por ello no sorprende que se trate de una época que ha sido discutida y reinterpretada por varias generaciones de historiadores. La izquierda y la derecha han descrito su propia versión de la revolución; para entenderla se han usado todo tipo de métodos, desde fórmulas matemáticas hasta exégesis culturales. La discusión no

⁷¹ El mercantilismo afirmaba que el Estado debía ejercer un férreo control sobre la economía para aumentar el poder de la nación. No era una doctrina formal y consistente, sino un conjunto de creencias, entre las que cabe destacar: la idea de que es preferible exportar a terceros que importar bienes o comerciar dentro del propio país; la convicción de que la riqueza de una nación depende sobre todo de la acumulación de oro y plata; y el supuesto de que la intervención pública de la economía es justificada si está dirigida a lograr los objetivos anteriores. Los planteamientos mercantilistas sobre política económica se fueron desarrollando con la aparición de las modernas naciones-Estado. Jean-Baptiste Colbert (ministro de Luis XIV) y Maximilien de Béthune, el duque de Sully (político fiel a Enrique IV de Francia), fueron sus principales exponentes.

⁷² Cfr. George Foster, *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, trad. Porfirio Martínez, México, FCE, 1987 (1ª ed. en inglés, 1967), p. 125.

⁷³ Cfr. Philip Ainsworth Means, *The Spanish Main. Focus of Envy. 1492-1700*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1935, 51 y sgs.

⁷⁴ Aproximadamente diez por ciento de los varones adultos estuvieron directamente implicados en la revolución de 1642. Cfr. Lawrence Stone, “The Century of Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 34, núm. 3, 26 de febrero de 1987 (disponible en www.nyrb.com).

está terminada⁷⁵. Aquí nos ocuparemos de aquellas versiones que consideran que la envidia fue un factor determinante. Comencemos con algunos antecedentes.

Desde el siglo XIV, en Inglaterra los comerciantes jugaron un papel político muy importante. La Peste Negra, que acabó en 1348 con una tercera parte de la población de la isla, ofreció una gran oportunidad para los mercaderes de lana: grandes extensiones de tierra ya no tenían propietario, pues sus dueños habían perecido por la plaga. Los hombres de negocios aprovecharon la situación y cercaron las tierras que antes habían sido propiedad de campesinos; comenzó la reorganización de la tierra en *enclosures*. Asimismo, admiraron a la nobleza y comenzaron a imitar sus gustos y modales⁷⁶. En ese contexto apareció John Wycliffe, quien tradujo la *Biblia* al inglés y atacó al Papa al tiempo que afirmaba los derechos del Parlamento. Sus ataques a la Santa Madre le ganaron el favor de la nobleza inglesa, especialmente del duque de Lancaster. Pero fue sobre todo entre los campesinos donde tuvo más seguidores. Predicó un igualitarismo evangélico, según el cual los hombres no necesitaban una Iglesia para la salvación ni para estar en contacto con Dios.

Desde el siglo XVI, los “nuevos ricos” obtuvieron un enorme poder. Esto, en parte debido a que la nobleza feudal quedó arruinada tras la Guerra de las Rosas. Shakespeare situó a uno de sus más famosos y envidiosos villanos, *Ricardo III*, en ese contexto⁷⁷. El gobierno inglés necesitaba socios que pudieran ayudarlo, no socios empobrecidos. Los miembros de la nueva elite no poseían títulos nobiliarios y se les convirtió en la *gentry*; así, surgió la competencia entre la vieja y la nueva aristocracia⁷⁸.

Esos vendedores de lanas, despreciados y envidiados por lo que quedaba de la vieja nobleza, adquirieron una especie de realeza postiza. La nueva clase se benefició del mercantilismo, se adueñó de los *enclosures* que habían pertenecido a los antiguos *lords* y adquirió derechos en el Parlamento. Además, los nobles ingleses, a diferencia de los franceses, no gozaban del privilegio de la exención de impuestos, lo que los acercaba aún más a los nuevos ricos⁷⁹. Estamos ante una ruptura del encapsulamiento, pero sólo en el nivel de las elites. El *ordo* medieval había sido subvertido por el dinero; el rey había preferido ser un individuo pragmático antes que un sumiso caballero a las órdenes de Dios⁸⁰.

⁷⁵ El finado Lawrence Stone escribió un ensayo sobre los estudios más relevantes, en el siglo XX, acerca del periodo de la revolución. Cfr. “The Revolution over the Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 39, núm. 11, 11 de junio de 1992 (disponible en www.nyrb.com).

⁷⁶ Cfr. Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, trad. Purificación Jiménez, México, FCE, 1995 (1ª ed. en inglés, 1986), cap. 1.

⁷⁷ Cfr. Robert M. Adams, “The New Bards for Old”, *The New York Review of Books*, vol. 33, núm. 17, 6 de noviembre de 1986 (disponible en www.nyrb.com); y René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1ª ed. en francés, 1990), p. 322.

⁷⁸ “La *gentry* no pertenece propiamente a la nobleza y, sin embargo, puede considerarse como tal; especie de baja nobleza que, con arreglo a la ley, no entraña carácter nobiliario. La esfera superior de la *gentry* la forman los caballeros, entre los cuales los baronets ocupan el puesto principal. El caballero y el baronet tienen tratamiento de Sir. Entre los caballeros están los poseedores de ciertos feudos [...] Son también caballeros [...] quienes adquieren por compra el título de caballero. Esta forma de adquisición fue establecida por Jacobo I en 1611”. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, p. 28.

⁷⁹ Cfr. Antonio Eiras Roel, “Siglo XVII”, p. 2279.

⁸⁰ Para el siglo XVII, “la riqueza de los *comunes* era más de tres veces la de los *lores*”. William Durant, *La edad de la razón*, p. 202.

Desde la época de Enrique VIII, los aristócratas cambiaban de religión por motivos políticos y económicos. El rey, aconsejado por Thomas Cromwell, confiscó los bienes de la Iglesia católica. Más tarde desconoció a la Santa Madre y creó la Iglesia anglicana, a la que convirtió en un ministerio en manos del Estado. En 1547, con la coronación de Eduardo VI, el protestantismo penetró en Inglaterra y la “nueva nobleza” se convirtió al evangelismo para participar en el reparto de los bienes confiscados a la Iglesia. Es curioso ver cómo estos hombres usaban la religión en lugar de ser usados por ella, una actitud casi impensable un siglo antes.

La ambición de las elites inglesas llegó bastante lejos. No sólo subordinaron la religión a su pasión por el dinero, sino que incluso perdieron los escrúpulos e incentivaron la piratería y la esclavitud. Los reyes, a partir del reinado de Isabel I, se volvieron comerciantes y compraron acciones para disfrutar las ganancias de las compañías marítimas. El imperio comenzaba, con su nueva religión, el anglicanismo.

Magia y crisis religiosa

Muchos historiadores coinciden en que la Inglaterra de los siglos XVI y XVII vivía una prolongada crisis⁸¹. Las guerras de religión tuvieron efectos nefastos: provocaron un exilio masivo que a la vez agravó los problemas de producción de alimentos en la isla; implicaron a los ingleses en conflictos continentales que demandaron más recursos a la corona, por lo que se elevaron los impuestos⁸². En el plano psicológico se produjo mucha confusión. Una facción de la élite le pedía a la gente que odiara al Papa y desconfiara de sus obispos; otro grupo promovía la legitimidad de la Iglesia católica. ¿A quién creer?

La reforma religiosa cuestionó las viejas instituciones: la Iglesia y sus sacramentos, el sacerdocio, el padre, la aldea, la guilda, se pusieron en entredicho. “Como resultado creció la ansiedad, la anomia, el desenraizamiento y la alineación”⁸³. En medio de tanto desorden surgieron grupos extremistas; entre ellos, los más populares fueron los puritanos, protestantes rigurosos. Sus creencias les daban la “fuerza interior” necesaria para concentrarse en “arreglar” un mundo caótico. Su “innovación radical fue inventar el partido ideológico, que combina el fanatismo con la disciplina conscientemente dirigida a la acción política”⁸⁴. Creían factible destruir el viejo orden para imponer uno nuevo en el que la moral, la inteligencia, la virtud, la disciplina, el trabajo arduo y la dedicación, impidieran a los tiranos tomar el poder. Todas estas cualidades los convirtieron, en la quinta década del seiscientos, en los protagonistas aguerridos de la revolución.

Durante los siglos XVI y XVII, el puritanismo estableció dos modelos sociales distintos. En las aldeas rurales imponía una moralidad extrema. Los bailes, las fiestas y todo aquello que fuera en contra de la “fe con austeridad”, era mal visto. Incluso una versión antigua del fútbol que practicaban los ingleses, fue prohibida por los puritanos,

⁸¹ Cfr. Lawrence Stone, “The Century of Crisis”, *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 3, 3 de marzo de 1966 (disponible en www.nyrb.com).

⁸² Cfr. Trevor Aston (coord.), *Crisis in Europe, 1560-1660*, Nueva York, Basic Books, 1966.

⁸³ Lawrence Stone, “The Century of Crisis”.

⁸⁴ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 76.

pues consideraban que la competencia “hacía crecer la envidia, el odio, el resentimiento, el rencor, la cólera y la maldad”⁸⁵.

Prevalecía cierto igualitarismo derivado, según los creyentes, de los Evangelios. El honor y la vergüenza eran imprescindibles. Los vecinos, envidiosos y chismosos, se vigilaban unos a otros. Se vivía un “pánico moral”⁸⁶. Pero en las ciudades, el puritanismo era más blando; el dinero sustituía al honor y las jerarquías de la riqueza a la igualdad. Aun durante la misa se sabía quiénes eran “de buena clase”; los asistentes a los sermones se sentaban de acuerdo con su *status*: adelante los adinerados y atrás los desposeídos. En lugar de los vecinos entrometidos surgió un sistema de reparto de alimentos y la represión policíaca⁸⁷.

Con sus sermones, el puritanismo intentaba atenuar la envidia. Richard Baxter, un influyente pastor, recomendaba “no hacer concesiones al cuerpo”⁸⁸ y “amar a nuestros vecinos” para “evitar la envidia”⁸⁹. Asimismo, afirmaba que “Dios prohibía envidiar y calumniar”⁹⁰. Y en la muy extensa lista de motivos por los cuales los creyentes no deben incurrir en la avaricia, aparece el problema de la envidia.

Pero los puritanos no eran mayoría. Inglaterra estaba dividida en cuestiones religiosas y mucha gente optaba por la brujería. Hace algunas décadas, el historiador H. R. Trevor-Roper⁹¹ afirmó que esa opción, durante los siglos XVI y XVII, conoció su auge.

Recordemos que la brujería y la envidia van de la mano. En inglés, hasta el siglo XVII, *evil eye* y *bewitch* (o *fascination*) eran sinónimos. William Shakespeare insistió en los poderes mágicos del aojamiento⁹², y Francis Bacon afirmaba que la “brujería, producto de la envidia, sólo podía curarse con más brujería”⁹³.

Durante la Edad Media, la religión y la magia estaban mezcladas. La Iglesia fanfarroneaba con los poderes extraordinarios de los santos, las aguas curativas y los exorcismos. Pero la Reforma puso en duda la eficacia de los recursos milagrosos usados por el clero. Los protestantes decían que el Papa no era más que “la bruja del mundo”. Los puritanos luchaban contra todo tipo de magia y, uno de sus líderes, William Perkins, dijo que no había nada peor que “los buenos hechiceros”; sin duda, los predicadores veían a los magos como sus competidores.

El protestantismo predicaba la “fe sin magia”. Pero en una época de rápidos cambios, inflación y revueltas, de aumentos en los impuestos y cercamientos, la ansiedad hacía presa de la gente. ¿Cómo explicar la mala suerte? ¿Cómo luchar contra ella? El

⁸⁵ Cfr. Varios, *The Puritans*, en www.footballnetwork.org/dev/historyoffootball/history8_18_2.asp (consulta: 2004).

⁸⁶ Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, p. 288.

⁸⁷ Cfr. A. Fletcher, y J. Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, cap. 2.

⁸⁸ Cfr. Richard Baxter, *Directions against Sinful Desires and Discontent* (arreglado por Steve Doan), en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004), Direct XI.

⁸⁹ Cfr. Richard Baxter, *Cases and Directions for Loving our Neighbor as Ourselves*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004), Motive VIII.

⁹⁰ Cfr. Richard Baxter, *Cases of Conscience, and Directions against Backbiting, Slandering, and Evil Speaking*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004), Tit. 3, 1.

⁹¹ Primero en un famoso artículo publicado en *New Statesman* el 4 de abril de 1959, y después en un libro titulado *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Londres, Harper & Row, 1971).

⁹² Cfr. Thomas Elworthy, *The Evil Eye*, pp. 1-5.

⁹³ Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”.

calvinismo y el puritanismo ofrecían una respuesta inquietante: quienes padecen en este mundo no participan de la gracia; los desafortunados están siendo castigados por Dios. Para su expansión, el protestantismo utilizó una táctica que, a mediano plazo, en lugar de atraer seguidores, fomentó la brujería. Los predicadores utilizaron el miedo al Diablo para atraer prosélitos y acusaban de satánicos a quienes no se les unieran⁹⁴; también predicaban que Dios no podía ser lisonjeado o persuadido para actuar en asuntos terrenales por el bien de los hombres. John Knox, quien introdujo el calvinismo en Escocia, afirmaba que el “verdadero príncipe y señor de este mundo es el Diablo”. Y Richard Baxter afirmaba que los “iluminados” sabían que en el mundo rondaba una “raza de espíritus infelices que envidian al hombre y quieren su ruina”⁹⁵. La Reforma no eliminó las creencias en lo sobrenatural, pero sí las limitó al mal; decía que el Diablo estaba en todas partes pero, al mismo tiempo, afirmaba que ningún remedio servía para apaciguarlo o alejarlo.

Casi todos los ingleses dudaron de tan severo juicio. En lugar de abrazar la Reforma, eligieron la brujería⁹⁶, pues ofrecía tres ventajas. La primera, el individuo que sufre no es visto como el culpable de sus propios males, ni tampoco como uno de los “no elegidos”; las penas simplemente son el producto de la envidia de los vecinos. La segunda ventaja se refiere a las capacidades de acción: el mal causado por la brujería o el Diablo puede ser neutralizado usando remedios mágicos. La tercera es que ofrece posibilidades de “hacer daño” a los envidiados y odiados. La brujería servía para luchar contra los envidiosos y al mismo tiempo para propagar el mal de ojo.

Había en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, tres versiones dominantes de lo que sucedía en el universo. La primera habla de una deidad caprichosa cuyos designios son inescrutables pero deben asumirse con resignación; es la versión protestante. La segunda afirma que los acontecimientos son provocados por fuerzas sobrenaturales, que pueden ser encauzadas por brujas o algunos hombres con poderes extraordinarios, como los astrólogos. La Iglesia anglicana ofrecía una versión intermedia: no renunció del todo a la parafernalia ni a las fiestas y supercherías de la Iglesia católica, pero tampoco se entregó a la brujería. Por un lado, quería mantener a sus seguidores ofreciéndoles la magia que tanto necesitaban, pero no estaba dispuesta a ser la burla de los puritanos, quienes la acusaban de “papista y supersticiosa”.

Durante los siglos XVI y XVII, las presiones económicas y sociales en la isla desataron la envidia. La desigualdad crecía y ya no había encapsulamiento que la justificara. Los pobres se multiplicaban y las limosnas eran insuficientes. Además, debido al puritanismo y al calvinismo, los pobres dejaron de ser los “agraciados” para convertirse en los “rechazados”. También los miembros de la elite sufrían, y cuando algo salía mal

⁹⁴ Cfr. Lawrence Stone, “The Disenchantment of the World”, *The New York Review of Books*, vol. 17, núm. 9, 2 de diciembre de 1971 (disponible en www.nyrb.com).

⁹⁵ Richard Baxter, *Directions against Sinful Fear*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004), Motive VIII, Direct IX.

⁹⁶ Aun la gente culta estaba dispuesta a creer en la brujería. En el siglo XVI vemos cómo un maestro de Balliol, en Oxford, se mete en un gran problema con la reina Isabel por haber perdido, jugando a los dados, un “espíritu protector”. Elias Ashmole, el fundador del Ashmolean Museum en Oxford, hacía todo tipo de rituales para evitar encantamientos. Ya en el XVII, los *levellers* consultaban a los astros para elegir las fechas de sus levantamientos. El médico, científico, filósofo e historiador Sir Thomas Browne, creía en los ángeles, los demonios, la quiromancia y las brujas. El rey Carlos II también veía a los astrólogos para decidir cuándo convocar al Parlamento. John Locke recogía hierbas medicinales los días y en los sitios indicados por su consejero astral. Cfr. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Scribner, 1971.

preferían no culparse a sí mismos; creían en la brujería y pensaban que sus desgracias eran obra de los miserables y envidiosos.

Prácticamente todo el mundo creía que por la noches se reunían grupos de resentidos para conspirar y celebrar aquelarres. Los conspiradores se volvían poderosos gracias a sus pactos con el Diablo. Esta creencia tenía efectos sociales benéficos: el miedo a ser embrujado incrementaba las donaciones y atenuaba la envidia. Si los “nuevos ricos” ya no se sentían obligados a la caridad, ahora daban limosna por su propio bien. La creencia en la culpabilidad de las hechiceras ofrecía chivos expiatorios a la comunidad. Al condenar a una bruja, el pueblo dejaba de pensar en el problema de la desigualdad y enfocaba su odio hacia los “emisarios de Satán”.

Los historiadores han clasificado en tres tipos a “quienes acusaban de brujería” en el seiscientos y el setecientos. En primer lugar estaban aquellos que se negaban a dar las limosnas y creían, cuando algo les resultaba mal, que los “envidiosos pobres” los habían encantado. Después aparecen “las histéricas”, que decían escuchar voces y tener visiones del más allá que les indicaban quiénes tenían pacto con el Diablo. Finalmente están los “inquisidores profesionales”, que eran sólo una pequeña minoría.

También hay una clasificación de aquellos que solían ser “acusados de practicar la brujería”. Los “normalmente envidiosos”; es decir, los de bajo *status*, los deformes, los enanos, los que padecían enormes penas; las histéricas adolescentes que confesaban estar poseídas; y los que se declaraban culpables al ser torturados o asustados por los inquisidores.

En ambas clasificaciones, los primeros tipos tienen relación estrecha con la mimesis conflictiva producida por el desvanecimiento de la sana distancia. Las histéricas muestran la ambigüedad con la que una sociedad ve la locura: pueden estar investidas con un halo de santidad o con uno diabólico. En cuanto al tercer grupo, muestra cómo los magos también pueden servir de chivos expiatorios.

Por otra parte, el historiador Christopher Hill⁹⁷ estudió la importancia del Anticristo durante el siglo XVII. En un mundo dominado por la magia, incluso Oliver Cromwell creía que sus enemigos eran satánicos. Tanto el líder puritano del Parlamento, John Pym, como Isaac Newton, dedicaron varios años de su vida a la discusión sobre la identidad de la Bestia. Para Lutero y Calvino, el problema se había resuelto fácilmente: el Papa era el Anticristo. De hecho, cada bando decía que su enemigo lo era. La guerra civil inglesa conoció este mecanismo y lo llevó al extremo.

Los puritanos aportaron su propia versión a la intolerancia del rival. Para ellos, el catolicismo se comportaba como un “Caín envidioso” que pretendía “usurpar” la autoridad divina; que valoraba más el cuerpo que el alma y el dinero que el amor⁹⁸. Según John Milton, la envidia caracterizaba a Satán⁹⁹.

⁹⁷ Cfr. *Antichrist in Seventeenth Century England*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1971.

⁹⁸ Cfr. Richard Baxter, *Directions against Covetousness, or Love of Riches, and against Worldly Cares, Slandering, and Evil Speaking*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004), XIII.

⁹⁹ John Milton, *Paradise Lost*, en www.projectgutenberg.com (consulta: 1996) (1ª ed., 1667), IX.

La guerra civil

*Mejor reinar en el infierno
que ser esclavo en el cielo.*
John Milton.

Daniel Defoe escribió que el factor determinante en la formación del ejército revolucionario fue la envidia y el odio contra el monarca y la Iglesia¹⁰⁰. Siglos más tarde, el historiador Christopher Hill vio en la envidia que los parlamentarios burgueses, terratenientes locales que se sentían subrepresentados en la toma de decisiones, sentían por el rey y su corte, el origen de la revolución. R. H. Tawney, Hugh Trevor-Rope y Lawrence Stone afirmaron que el detonante fue la envidia de la nueva *gentry* por los privilegios de la antigua. Los revisionistas de las teorías clásicas sobre la Revolución Inglesa, ven el origen de ésta en la envidia de los señores locales por el poderío de las autoridades centrales. Veamos con algún detalle el papel histórico de la envidia y los conflictos durante la guerra civil¹⁰¹.

En el seno mismo de la monarquía encabezada por Carlos I había gran tensión por las cuestiones religiosas. Por una parte, desde la Iglesia anglicana había una campaña de respeto a los “otros credos”; John Hales, capellán de la embajada inglesa en Holanda, afirmó que la salvación no era monopolio de una religión. Pero William Laud, arzobispo de Canterbury, creía que era benéfico para el reino estar unificado por el credo: luchó por implantar el anglicanismo en toda la nación e impuso severas penas a quienes desafiaron la autoridad de la fe oficial. Los puritanos respondieron rabiosos: solicitaron al Parlamento que prohibiera toda forma de “papismo”. Por si esto fuera poco, el rey simpatizaba con los católicos y ofreció concesiones a Roma.

En 1624, todas las ordenanzas opuestas a los cercamientos fueron revocadas por el Parlamento. El rey se opuso, pero nada logró. El terreno ganado por los terratenientes-comerciantes lo perdían los campesinos. La *gentry* constituía sólo 3% de la población, pero estaba bien organizada y decía estar subrepresentada en el Parlamento.

Desde los albores del siglo XVII hubo gran cantidad de motines urbanos y revueltas campesinas. Los altos impuestos, el cercamiento y la guerra provocaron gran molestia entre las masas. En 1607, un grupo radical destruyó setos vivos y rellenó las zanjas cavadas para incomunicar los campos; se les llamó *levellers*. Poco después aparecieron los *diggers*, que usaban azadones para derribar cercas. Ambos grupos eran violentos y querían implantar una república igualitaria.

Carlos I no sólo pedía elevar impuestos, sino que además había herido la susceptibilidad del Parlamento. El 28 de mayo de 1628 les dijo a los representantes: “No toméis esto como una amenaza; desprecio toda amenaza hecha a mis iguales”. La envidia estaba por todas partes. El duque de Buckingham, quien había aconsejado llevar a cabo algunas guerras, era el hombre más odiado. El rey se negó a la petición del Parlamento de destituirlo, pero un ex soldado herido y abrumado por las deudas, lo asesinó con un cuchillo de carnicero¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. Daniel Defoe, “Memoirs of a Cavalier or A Military Journal of the Wars in Germany, and the Wars in England. From the Year 1632 to the Year 1648”, ed. Elizabeth O’Neill, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD*, Introduction.

¹⁰¹ Cfr. Blair Worden, “Revising the Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 38, núm. 1, 17 de enero de 1991 (disponible en www.nyrb.com).

¹⁰² Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, pp. 284-288 y 306.

Recordemos que Inglaterra, como todos los Estados europeos de la época, era una maquinaria de guerra que necesitaba grandes flujos de dinero. Las guerras de religión habían llevado al extremo la necesidad de liquidez del reino. Ya desde el siglo XVI, la cuestión de los impuestos había sido cadente. En numerosas ocasiones, el pueblo se organizó y linchó a los recaudadores¹⁰³. Para 1640, el rey decidió elevar aún más los impuestos. Necesitaba el apoyo del Parlamento. Éste se reunió el 3 de noviembre de 1640 en Westminster; pero en lugar de conceder a Carlos I lo que quería, los comunes “rumiaban venganza”. Existían demasiadas divergencias entre los legisladores y el monarca, lo mismo en cuestiones religiosas que en lo relativo al cobro de impuestos¹⁰⁴.

En esa época, Hobbes tradujo a Tucídides, “con la confesada intención de asustar a Inglaterra y alejarla de la democracia”¹⁰⁵. Su temor era la guerra civil y sus consecuencias¹⁰⁶. En la *Historia de la guerra del Peloponeso* encontramos dos pasajes que por siglos han cautivado a quienes viven de cerca la guerra civil y el caos:

Cambiaron incluso, para justificarse, el ordinario valor de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión al partido, la vacilación prudente, cobardía disfrazada¹⁰⁷.

En la confusión a la que la vida ha sido arrojada en las ciudades, la naturaleza humana, siempre rebelde ante la ley, ahora se convierte en el amo. Se muestra un estado de ingobernabilidad en el que las pasiones están por encima de la justicia y el enemigo. Desde que la venganza fue puesta por encima de la religión y la ganancia por encima de la justicia no hay escapatoria del fatal poder de la envidia¹⁰⁸

Pero ni las advertencias del filósofo ni las amenazas del rey disuadieron a la *gentry*, los puritanos, los *diggers* y los *levellers*, de iniciar una confrontación. No formaban un grupo homogéneo; de hecho, la historia muy pronto demostraría que tenían intereses encontrados. No obstante, algo los unía: todos veían al Anticristo en Carlos I. Además, todos ellos creían que el “rey católico” iba a comenzar una matanza de protestantes¹⁰⁹.

¹⁰³ Cfr. Antonio Eiras Roel, “Siglo XVII”, p. 2310.

¹⁰⁴ En 1634, el rey, sin consultar al Parlamento, aplicó un impuesto para mejorar la flota mercante. Esto fue motivo de un escándalo, pero los comunes no lograron responder. Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, pp. 306-312.

¹⁰⁵ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 584.

¹⁰⁶ Hobbes también temía a la envidia y los conflictos en la vida cotidiana. Bien conocida es la historia de su nacimiento, producto de un parto prematuro causado por el temor que su madre sintió al saber que la Armada Invencible acechaba a Inglaterra.

El autor del *Leviatán* recomendaba a sus discípulos “no competir”, “no burlarse” y dar a “los demás consejos para evitar que se burlen de ellos”. Promovía la armonía y temía el desorden; recomendaba la humildad y condenaba la presunción. Cfr. Quentin Skinner, “Bringing Back a New Hobbes”, *The New York Review of Books*, vol. 43, núm. 6, 4 de abril de 1996 (disponible en www.nyrb.com).

En este sentido, Hobbes hacía eco de las palabras de Bacon: “aquellos que están más expuestos a la envidia son aquellos que llevan con insolente arrogancia su grandeza y fortuna; nunca están bien, pues mientras muestran su grandeza con una pompa suntuosa, o triunfando sobre sus opositores o compitiendo”. El filósofo contrasta a los envidiados con los “hombres sabios [...] enemigos de la arrogancia y la vanidad”. Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”.

¹⁰⁷ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000, 3, 82.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 3, 84.

¹⁰⁹ Cfr. Blair Worden, “Revising the Revolution”.

El rey llamaba a la calma e intentaba aplicar la teoría sobre el dominio que Laud había elaborado. Es decir, esparcía el rumor de que era mejor una monarquía, sin importar sus limitaciones, que la anarquía¹¹⁰.

En 1649, el odiado rey fue sentenciado a muerte por haber abusado y traicionado al pueblo. La acusación al monarca quedó plasmada en un documento titulado *The Remonstrance of the Army*. Allí se afirma que no hay nada más efectivo, para acabar con el absolutismo, que la decapitación del rey; se proclama que la soberanía debe recaer en el pueblo.

El 30 de enero de 1649, Carlos I fue decapitado. Los únicos que se sintieron incómodos por el acontecimiento fueron los extranjeros. Desde Francia, Holanda y Escocia, habían llegado súplicas para evitar la ejecución; una vez consumada la sentencia, esas mismas naciones mostraron su indignación. A los ingleses pareció no preocuparles; su prioridad era la paz, y si el sacrificio del soberano contribuía a ella, entonces había que aplaudirlo¹¹¹. En noviembre, el erudito francés Cluade de Saumaise escribió *En defensa de Carlos I*, en donde condenó el regicidio. El poeta John Milton fue el encargado de responder, y escribió *En defensa del pueblo de Inglaterra*¹¹². Pero la guerra no cesó. La república quedó a cargo del belicoso Oliver Cromwell, quien atacó a Escocia, Irlanda y los Países Bajos. Además, en el ámbito interno continuaron las revueltas y la represión¹¹³; el nuevo mandatario disolvió la Cámara de los Lores¹¹⁴ y aumentó los impuestos más de que lo hubiera soñado Carlos I.

La República

La tolerancia y la pacificación no estaban en el ánimo del nuevo gobierno. Continuaba la satanización de los rivales. Los puritanos, que eran la mayoría en el gobierno, intentaron imponer su moral a la nación. Según el historiador David Underdown, entre 1640 y 1660 se convirtieron en los enemigos del pueblo. Durante la guerra civil, gran parte de la población había quedado al margen de los enfrentamientos, pero con el programa de los puritanos, prácticamente todo el mundo se vio implicado en acciones violentas. Los intentos de imposición de una moral estricta requerían una dosis elevada de represión que resultaba insoportable para el desordenado pueblo inglés¹¹⁵.

El cambio de ánimo de los puritanos lo notamos en John Milton. En 1644 había recomendado a sus correlegionarios paciencia, resistir a los ataques de sus detractores para llevar a la práctica sus ideales político-religiosos¹¹⁶. Pero una vez que estaban en el

¹¹⁰ Cfr. Keith Thomas, "Just Say Yes", *The New York Review of Books*, vol. 35, núm. 18, 24 de noviembre de 1988 (disponible en www.nyrb.com).

¹¹¹ Cfr. Lawrence Stone, "History a la Mode", *The New York Review of Books*, vol. 3, núm. 2, 10 de septiembre de 1964 (disponible en www.nyrb.com).

¹¹² Cfr. Quentin Skinner, "Milton, Satan and Subversion", *The New York Review of Books*, vol. 25, núm. 4, 23 de marzo de 1978 (disponible en www.nyrb.com).

¹¹³ Cfr. Lawrence Stone, "Revolution Then", *The New York Review of Books*, vol. 14, núm. 8, 23 de abril de 1970; y, del mismo autor, "How Nasty was Thomas Cromwell?", *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 4, 22 de marzo de 1973 (disponibles en www.nyrb.com).

¹¹⁴ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 219 y sgs.

¹¹⁵ Cfr. David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England 1603-1660*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, caps. 2 y 3.

¹¹⁶ Cfr. John Milton, *Areopagitica*, en www.projectgutenberg.com 1996 (1ª ed., 1644).

poder, llevados de la mano de Cromwell, el poeta escribió *Paraíso perdido* (1652). Allí describe la instauración de un nuevo orden en términos de una “guerra contra el Padre”. Satán es el prototipo del “guerrero que compite contra la Autoridad que se convertirá en la norma de la sociedad comercial”. Para Milton, Satán es el modelo del desarraigado, competidor obsesionado con la venganza y el control. Se trata del individualista envidioso llevado al extremo, del sujeto del nuevo régimen. Sólo piensa en el poder: quién controla a quién y cómo. Todo lo que dice, aun cuando se refiere a pequeños detalles, está relacionado con el dominio, la competencia y la parafernalia emocional de la envidia. En las palabras de Satán notamos “la presencia continua de las distinciones envidiosas”, de las “palabras de odio”, “la relación entre la mirada y el poder”, la “escala cósmica”.

En *Paraíso perdido* vemos la “creación de jerarquías, del dominio y la competencia que no existían antes de Satán”. Pero este personaje es un ser angustiado cuya “sensación de humillación y degradación” le parece “tan repugnante que debe, a cualquier costo, ocultarla, transferirla a los demás, ya sea a Adán y Eva o a los demonios subordinados”. No quiere ver triunfar a los demás, se deleita con el sufrimiento de los otros. Nada lo define mejor que su condición de envidioso¹¹⁷.

La República llevó a los “nuevos nobles” al poder¹¹⁸. Los terratenientes y comerciantes de lana se enriquecían mientras los campesinos se veían forzados a la inmigración hacia las ciudades y a colonias de ultramar. Las masas luchaban por sus intereses, pero estaban poco articuladas. Los *levellers*, los *diggers* y algunos otros grupos, peleaban por mejorar la suerte de los pobres; sin embargo, sus movimientos no dejaron de ser marginales.

El gobierno de Cromwell estimuló a comerciantes y cercadores; se hacían guerras con fines de mejorar la condición de los oligarcas. Pero éstas no eran pagadas por los comunes, sino por el pueblo con sus impuestos. Aparecían miles de libelos que alentaban a la gente a matar al gobernante. El crimen aumentó y la desigualdad encendió aún más la envidia¹¹⁹.

Si desde la Reforma los ingleses habían sospechado que el *ordo* se estaba derrumbando, tras la guerra civil ya no tuvieron ninguna duda. Cuando Carlos I fue decapitado por órdenes de un grupo que no pertenecía a la nobleza, quedó puesta la mesa para los igualitaristas. Después de todo, personas comunes habían matado al rey y nada había pasado. En ese contexto, Hobbes planteó que la igualdad natural de los hombres consistía en que hasta el más débil puede matar al más poderoso¹²⁰. El filósofo había aprendido muy bien de su viejo maestro, Francis Bacon, que combinar la envidia con la política resulta destructivo¹²¹.

¹¹⁷ Cfr. Mervyn Nicholson, *Male Envy. The Logic of Malice in Literature and Culture*, Nueva York, Lexington Books, 1999, pp. 37-38.

¹¹⁸ Cfr. N. F. Cantor, *The English: A History of Politics and Society to 1760*, Nueva York, Simon & Schuster, 1968; J. Brewer, *The Sinews of Power: War Money and the English State, 1688-1783*, Nueva York, Knopf, 1990; y Perez Zagorin, *The Court and the Country. The Beginning of the English Revolution*, Nueva York, Atheneum, 1970.

¹¹⁹ William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 220-221.

¹²⁰ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1992 (1ª ed. en inglés, 1651), cap. XIII.

¹²¹ Francis Bacon sufrió mucho debido a la envidia de sus rivales políticos. El filósofo pertenecía a la nobleza: su tío, Lord Burghley, era el primer consejero de la reina Isabel, y su padre, Nicolás Bacon, fue lord encargado del Gran Sello durante 20 años. Tanto en el aprendizaje como en la política, Francis fue muy precoz. Apenas tenía 16 años cuando ya se había convertido en consejero secreto de la reina Isabel, y dos años

Hobbes era un defensor del rey Carlos I. Sus *Elements of Law Natural and Politic*, que circularon clandestinamente desde 1640, constituían una apología a la monarquía. Con el ascenso de los revolucionarios, el filósofo escapó a París, en donde escribió el *Leviatán*, que fue publicado por primera vez en 1651¹²². El filósofo veía al hombre como un ser esencialmente envidioso: “toda alegría y toda pena mental son producto de la comparación”¹²³; más aún, describe las pasiones en términos de “comparaciones envidiosas”:

En tanto los hombres alcanzan la riqueza, los honores u otros poderes; su apetito continúa en aumento; y cuando han obtenido casi el más extremo de los poderes, se deciden ir en busca de uno diferente, en tanto nunca pueden soportar que hay alguien mejor que ellos¹²⁴.

GLORIA, o la glorificación mental, es la pasión que antecede, desde la imaginación, la concepción de nuestro poder, sobre aquel con el que contendemos¹²⁵.

Considerando que los apetitos llevan a los hombres a un mismo fin, que no puede ser gozado en común ni dividido, entonces sólo el más fuerte terminará gozando; y quién es el más fuerte, es una cuestión que la batalla decidirá¹²⁶.

después fue elegido como representante en la Casa de los Comunes. En 1584, gracias a su hábil acercamiento al conde de Essex, se convirtió en ministro secreto de Asuntos de Inteligencia Exteriores.

Pero en 1599, Bacon se equivocó de bando político. Se alió con el exitoso pero temperamental conde de Essex; sofocó la rebelión de Tyrone en Irlanda. Tras su victoria desobedeció una orden Real que le impedía regresar a Londres. El conde sufrió el arresto domiciliario. Al fracasar en sus intentos por volver a ganar la confianza de la reina Isabel, conspiró contra ella. Finalmente, el complot le costó la vida al conde. Bacon, para salvarse, atestiguó contra su antiguo aliado. Desde ese momento, el filósofo fue visto como un traidor por sus antiguos amigos y como peligroso conspirador por sus enemigos. Pronto se convirtió en un chivo expiatorio. Sir Simond D'Ewes, quien al igual que Bacon era miembro del Parlamento, lo acusó de homosexual y pederasta. El rumor se expandió.

En 1603, tras morir Isabel, ascendió Jaime I al trono. Bacon renovó sus esperanzas. Pero aún tenía poderosos enemigos. En 1607, su primo, Robert Cecil, realizó una campaña en contra del filósofo al saber las intenciones del monarca de nombrarlo fiscal general.

Pero la rivalidad más enconada la tuvo Bacon contra Edward Coke, con quien luchó por la mano de una viuda rica, familiar de Burghley, el padre de Cecil. Bacon Fracasó cuando la señora Hutton se casó con su competidor.

Cuando Robert Cecil murió, en 1612, llegó una nueva oportunidad para Bacon, pero actuó tan envidioso como sus rivales. Al obtener el nombramiento de fiscal general, logró que despidieran a Coke de su cargo de jefe de Justicia. En 1617, finalmente, obtuvo el máximo honor logrado por su padre; se convirtió en el secretario del Sello Real y poco después fue nombrado lord canciller, un cargo con el que ni siquiera su padre había soñado. Pero el éxito le duró poco. En 1621 fue acusado de corrupción, cargo que admitió afirmando que “todo el mundo aceptaba dinero y regalos a cambio de favores”. Pasó un corto periodo encerrado en la Torre de Londres.

El filósofo-cortesano pasó sus últimos años escribiendo sus famosos ensayos; no es extraño que dedicara uno de ellos a la envidia. *Cfr.* Quentin Skinner, “The Advancement of Francis Bacon”, *The New York Review of Books*, vol. 46, núm 17, 4 de noviembre de 1999 (disponible en www.nyrb.com).

Bacon sufrió la humillación que los medradores recibían de la temerosa nobleza: “Los nobles de nacimiento son envidiosos ante los hombres en ascenso debido a que la distancia se altera y ocurre una ilusión óptica, según la cual cuando los demás ascienden, ellos descienden”. Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”.

¹²² *Cfr.* Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, México, REI, 1994 (1ª ed. en francés, 1990), p. 259.

¹²³ *Cfr.* Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, Nueva York, Oxford University Press, 1994 (1ª ed., 1650), p. 163.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 50.

En su libro sobre la guerra civil, *Behemoth*, Hobbes también concibió la arrogancia, la vanidad, el poder y la gloria en términos de mimetismo conflictivo¹²⁷. De acuerdo con el esquema hobbesiano, el hombre es envidioso por naturaleza; sin embargo, la funesta pasión es superada por el miedo. De ahí la idea del contrato originario que implica la formación del Estado. El temor a la muerte pone freno a las ambiciones. El orden del Leviatán no está basado en lo sagrado, sino en la “conveniencia racional” de cada miembro de la sociedad¹²⁸.

A pesar de sus preferencias políticas, Hobbes no dejó de reconocer que la igualdad envidiosa y asesina dominaba la escena. De hecho:

Con el hobbesianismo se inicia la abolición teórica de la nobleza más de un siglo antes de que el terror de la Revolución Francesa expresara la voluntad de cortar todas las cabezas que pretendieran exceder la talla burguesa, la moderna antropología política suprime en general la idea de nobleza justificando su proceder con argumentos psicológicos procedentes del ámbito natural: todos los hombres se ganan la vida a partir de los mismos afectos fundamentales, y todas las diferencias políticas o estatales entre ellos son casi insignificantes a la luz de las sólidas similitudes existentes en lo que concierne a sus móviles interiores¹²⁹.

Resulta esclarecedor el contraste entre Thomas Hobbes y su maestro, Francis Bacon, quien todavía pensaba en la envidia y la sociedad en términos del encapsulamiento: “donde no hay comparación no hay envidia; y por lo tanto, los reyes no envidian más que a los reyes”¹³⁰. Para Hobbes ya no existe el orden sacro; éste debe construirse a partir de un pacto en el que cada uno cede su soberanía a un solo Soberano; se trata de un acuerdo capaz de poner fin a “la guerra de todos contra todos”, de estar por encima del mimetismo, la envidia destructiva¹³¹.

En la época de la República creció el movimiento de los *levellers*; esos radicales que formaban parte de la tropa revolucionaria y demandaban el sufragio universal. Pero Oliver Cromwell, quien pertenecía a la *gentry*, creyó que los pobres usarían el voto motivados por la envidia para confiscar sus propiedades a los terratenientes.

En ese contexto se generó el debate de Putney, en el que el coronel Rainsborough pedía que todo hombre adulto e inglés de nacimiento, tuviera acceso al voto; Ireton se negaba a tal iniciativa por considerarla peligrosa para la propiedad. Fue la postura defendida por Ireton y Cromwell la que triunfó. En lugar de la extensión del voto, el gobierno creó una Asociación para la Protección de la Libertad y la Propiedad contra los

¹²⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁷ Wolfgang Palaver, “Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau and Kant”, ponencia presentada en el Colloquium of Violence & Religion, Amberes, Bélgica, 31 de mayo del 2001.

¹²⁸ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, pp. 87 y sgs.

¹²⁹ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2002 (1ª ed. en alemán, 2000), p. 42.

¹³⁰ Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”.

¹³¹ Cfr. Paul Dumouchel, “Hobbes: la course à la souveraineté”, en *To Honor René Girard: Presented on the Occasion of his Sixtieth Birthday by Colleagues, Students, and Friends*, ed. A. Juilland, Saratoga, Anma Libri, 1986, pp. 153-176 (Stanford French and Italian Studies 34), p. 171.

Republicanos y los Igualitaristas¹³². Además, el nuevo gobierno reprimió brutalmente a quienes seguían demandando el sufragio para las masas. La envidia individualista venció a la envidia igualitaria.

A pesar de su popularidad, la petición de los *levellers* no expresaba el sentir de la mayoría. Fue hasta la revolución industrial que los trabajadores se percataron de su relevancia en el proceso productivo, y partir de ello hicieron alianzas para luchar por la igualdad¹³³.

La república de Cromwell no sólo se opuso a los *levellers*, también reprimió con brutalidad a los *diggers*. Estos radicales instauraron un régimen de tierras comunales en George Hill, cerca de Londres. Creían que al abolir la propiedad privada también acabarían con la envidia. Gerrard Winstaley, el más popular de ellos, escribió un manifiesto en 1649 en el que afirmaba:

En los comienzos el Gran Creador Razón hizo de la tierra el tesoro común de hombres y bestias [...] pero luego el hombre cayó en la ceguera y se convirtió en más esclavo de sus semejantes de lo que las bestias del campo lo son de él; la tierra fue comprada, vendida y cercada por los gobernantes y mantenida en la posesión de unos pocos. Todos los terratenientes son ladrones. Sólo cuando se restaure la propiedad común cesarán el crimen y la envidia¹³⁴.

A pesar de tan nobles intenciones, el ejército de Cromwell los atacó y persiguió¹³⁵. El gobierno republicano temió las demandas igualitaristas. El mismo Cromwell llegó a pensar que necesitaba legitimarse haciéndose coronar. Desistió de tal empeño, e incluso temió un golpe de Estado del mismo Parlamento que lo había ayudado a llegar al poder¹³⁶. Sin embargo, la revolución no quitó de la mente de los ingleses la idea de que era posible reinstaurar nuevos encapsulamientos.

Cromwell murió en 1658 y la dirección de la república quedó en manos de su hijo. Pero la presión era terrible. Los ingleses no soportaban más años de guerra y persecuciones. Había que poner orden. Lo mismo la *gentry* que la vieja nobleza, los comerciantes que los terratenientes, los miembros del Parlamento que los cortesanos, estaban de acuerdo en que había que “restaurar” la monarquía, y con ello la sana distancia. En 1660, Carlos II fue coronado. Pero se había gestado un gran cambio. El poder del rey tendría contrapesos y límites. Habría orden, pero no sostenido por Dios sino por equilibrios de poder. Este sistema mezclaba “elementos de la realeza, la aristocracia y la democracia”¹³⁷; fue el gran orgullo de los ingleses. Lo que permitió la convivencia en una sociedad que se negaba a dejar de ser jerárquica en un contexto individualista, no fue el respeto a los límites sagrados, sino el respeto a aquellos impuestos racionalmente por la Constitución.

También la cuestión de los impuestos fue modificada. En primer lugar, los recaudadores dejaron de ser vistos como un ejército de bandoleros para convertirse en

¹³² Cfr. E. P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera*, trad. Angel Abad, Barcelona, Editorial Laia, 1977 (1ª ed. en inglés, 1963), p. 26.

¹³³ Cfr. Robert Heilbroner, *The Quest for Wealth*, p. 170.

¹³⁴ William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 203.

¹³⁵ Cfr. Antonio Eiras Roel, “Siglo XVII”, p. 2320.

¹³⁶ Cfr. J. Pijoan (ed.), “El sistema constitucional en Inglaterra”, en *Historia Universal*, t. 7, México, Salvat, 1980, p. 163; y Blair Worden, “Rugged Outcast”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 18, 15 de noviembre de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

¹³⁷ Cfr. Albert Hirschman, *Retóricas de la intransigencia*, trad. Tomás Segovia, México, FCE, 1994 (1ª ed. en inglés, 1991), p. 106.

honrados funcionarios. Desde ese momento, Inglaterra contó con finanzas sanas, y gracias a ello era capaz obtener préstamos con bajas tasas de interés. A finales del siglo XVII, el reino comenzó a enriquecerse, y aunque el reparto de la riqueza no mejoró sustancialmente, se instauraron políticas para aliviar el hambre de miles de personas¹³⁸.

¹³⁸ *Cfr.* Lawrence Stone, “England’s Financial Revolution”.

IV. EL MUNDO DESPUÉS DEL *ORDO*

La Restauración

Al llegar Carlos II fue recibido con gran felicidad; contaba con el apoyo mayoritario del Parlamento y ofreció amnistía a casi todos los viejos enemigos de su padre. Los ingleses lo consideraban un hombre justo y generoso. Había un clima político que favorecía al monarca; los políticos de todas las tendencias, los ministros de todos los credos, y el populacho, le ofrecieron obediencia. A pesar del nutrido apoyo, no pretendió avasallar al Parlamento.

Al nuevo rey le ayudaba, para contener las oleadas de envidia revolucionaria, su “indiferencia religiosa”. Promovió una ley según la cual nadie sería “inquietado” por diversidades pacíficas de creencias religiosas. Liberó a gran cantidad de cuáqueros y en 1689 decretó una Ley de Tolerancia¹.

En el periodo de la Restauración, en el plano cultural también hubo importantes cambios. La tendencia mayoritaria a creer en la brujería se fue eclipsando poco a poco. Siempre hubo escépticos, como Thomas Hobbes, quien creía que la magia era totalmente incapaz de generar algún daño; sin embargo, el filósofo consideraba que las brujas debían ser castigadas por sus “envidiosas intenciones”². El mayor grupo de críticos de la brujería estaba entre las elites y el clero. Pero como muchas veces estos escépticos eran minoría, no les quedaba más que unirse al juego de las persecuciones.

En el último tercio del siglo XVII, la cacería de brujas y la creencia en la magia perdieron popularidad. Las razones de la falta de interés en los métodos sobrenaturales son diversas. Por una parte, el clero anglicano había comenzado una campaña contra las supersticiones. Además, el mecanicismo comenzó a ganar terreno. La actitud científica, de la que Francis Bacon era el prototipo, puso en boga la idea de que “no hay conocimiento verdadero sin demostración”. Por otra parte, entre la *gentry* el deísmo estaba adquiriendo fuerza; según esa doctrina, Dios no actúa caprichosamente sobre el mundo, sino que le impuso una serie de “leyes naturales”, inmutables y trascendentes. Thomas Hobbes, John Toland y John Locke lo creían de buena fe. El deísmo también afirmaba que Dios no ayudaría a los hombres, sino que ellos debían ayudarse a sí mismos. En lugar de la ansiedad provocada por la noción calvinista de la predestinación, la nueva religión infundía esperanza; propagaba la idea de que los hombres podían mejorar su suerte, ya fuera mediante el trabajo, la aplicación de buenas políticas o mejoras tecnológicas³.

La satanización del enemigo, usada por ambas facciones durante la guerra civil, llevó a un callejón sin salida: las matanzas no aseguraban la victoria, pues las fuerzas en

¹ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, trad. Miguel Hernani, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963), pp. 221-225 y 263-275.

² Cfr. Lawrence Stone, “The Disenchantment of the World”, *The New York Review of Books*, vol. 17, núm. 9, 2 de diciembre de 1971 (disponible en www.nyrb.com).

Por otra parte, recordemos que Hobbes, pese a sus críticas a la eficacia de la brujería, temió él mismo padecer sus efectos cuando el matemático francés François du Verduis lo elogió con algunos versos en italiano. Pensó que se trataba de una especie de encantamiento mágico cuya intención era envenenarlo. Cfr. Quentin Skinner, “Bringing Back a New Hobbes”, *The New York Review of Books*, vol. 43, núm. 6, 4 de abril de 1996 (disponible en www.nyrb.com).

A pesar de ser considerados precursores de la ciencia moderna, tanto Hobbes como su maestro, Bacon, dudaban respecto a los poderes de la brujería, especialmente expresada en el “mal de ojo” o el “ojo envidioso”. Cfr. Francis Bacon, “Essay IX: Of Envy”, en *Essays of Francis Bacon*, ed. y pres. Darri Donnelly, en www.ourworld.compuserve.com/homepages/mike_donnelly/bacon.htm (consulta: 2000).

³ Cfr. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Scribner, 1971, cap. 6.

combate estaban muy equilibradas⁴. Según Norbert Elias⁵, los ingleses optaron por avanzar en la senda de la civilidad⁶. En lugar de condenar al otro por sus cultos, apareció la tolerancia religiosa; el rival ya no era más la encarnación de Satán, sino alguien que, por el simple hecho de ser inglés, merecía respeto independientemente de sus creencias.

En la primera mitad del siglo XVII, la intolerancia había conducido a la persecución, al ostracismo y finalmente al baño de sangre. La envidia había sido sustituida por el odio. Pero en 1660, prácticamente nadie discutía acerca del Anticristo ni la brujería. La Restauración impuso un nuevo orden en el que las matanzas eran inaceptables. La religión y la ciencia se habían unido para desacreditar a la magia; a la vez, la primera había eliminado los elementos más perversos de su doctrina; es decir, los que permitían satanizar al enemigo.

También en el terreno de la cultura, cabe destacar el teatro, cuyo sentido político era menos oportuno que su calidad artística. Su figura principal fue el escritor Dryden, quien ridiculizaba a los enemigos del rey. Uno de sus blancos favoritos fue el primer conde de Shaftesbury, enemigo de Carlos II. En *Venecia salvada* (1682) lo caricaturizó en el personaje de Antonio, quien se deja apalear por su alcahueta. En el poema *Absalón y Achitopel* (1681), el odiado enemigo era Achitopel, “el arcángel de la traición” (en alusión a un intento fallido de insurrección en contra del rey). Ejemplares del poema fueron vendidos a la multitud que estaba frente al tribunal que juzgaba a Shaftesbury. La envidia aparece constantemente como móvil de los personajes de Dryden, pero, además, se nota que el autor sabía manipular la envidia de la audiencia para obtener los aplausos. En sus obras aparecen con frecuencia escenas ofensivas y absurdas que hacen sentir bien al público⁷. Contrástese esta actitud con la condena incondicional que Cervantes hacía, siglos atrás, del funesto vicio: “¡Oh envidia, raíz de infinitos males y carcoma de las virtudes! Todos los vicios, Sancho, traen un no sé qué de deleite consigo; pero el de la envidia no trae sino disgustos, rencores y rabias”⁸.

Pero Dryden no era el único que creía poder manejar la envidia a su antojo. De hecho, el teatro de la Restauración explota en exceso la ridiculización de los villanos, goza con la humillación de los perdedores. En estas obras se advierte el desprecio por la humanidad en tono absolutamente cínico. Sir Johan Vanburgh, quien era conocido como el “más grande adulteriógrafo”, y William Wycherley, fueron otros ejemplos de escritores cuya ironía envidiosa contentaba a las audiencias.

La desesperación, el mar y el saqueo

Desde un punto de vista económico se ha considerado que las revoluciones inglesas del siglo XVII implicaron una doble victoria de la burguesía: sobre la antigua aristocracia y

⁴ Cfr. William Durant, *La edad de la razón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963), p. 319.

⁵ Cfr. Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, trad. Purificación Jiménez, México, FCE, 1995 (1ª ed. en inglés, 1986), pp. 40 y sgs.

⁶ La Revolución Gloriosa, en la que no se derramó ni una gota de sangre, atestigua que los ingleses estaban preparados para resolver sus problemas políticos de una manera pacífica.

⁷ Cfr. Robert M. Adams, “The Case for Dryden”, *The New York Review of Books*, vol. 35, núm. 4, 27 de marzo de 1988 (disponible en www.nyrb.com); y William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 338-349.

⁸ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, s.p.i, parte II, cap. VIII, p. 33.

sobre los pobres. Para 1696, una cuarta parte de los ingleses dependía de las limosnas. Casi todo el territorio cultivable estaba en manos de la *gentry*; los grandes proyectos económicos dejaban altos dividendos a las compañías; la producción agrícola para el mercado había sustituido a la de autoconsumo: “El triunfo de los ricos sobre los pobres fue tan completo que asalariados y campesinos quedaron demasiado debilitados para rebelarse”⁹.

A finales del siglo XVII, Londres era la ciudad más poblada y rica de Europa; pero la concentración de las masas no provocó más revoluciones. La envidia no cesó, pero se expresó mediante la delincuencia y los motines. Ni siquiera los más severos castigos pudieron disminuirla¹⁰. Lo que sí contribuyó notablemente al control de la envidia fue la emigración; los más pobres, los que se sentían más humillados y excluidos, solían escapar al Nuevo Mundo.

Una de las tesis centrales de Fernand Braudel¹¹ es la relación entre el surgimiento de los primeros centros capitalistas¹², desde finales de la Edad Media, y el dominio de las rutas marítimas. Los intercambios desiguales y los nuevos mercados convirtieron a las ciudades de Venecia, Amberes, Génova, Ámsterdam, y luego a Portugal, España e Inglaterra, en las mayores potencias de su época¹³.

Solemos olvidar que detrás de esta proeza hubo mucho sufrimiento; no sólo el de los colonizados¹⁴ sino también el de los colonizadores. No olvidemos lo que el mar ha representado históricamente para los europeos: fuente de temores, frustraciones y, sobre todo, desesperación. Las crónicas de los marineros alejaban a la mayoría de la gente de las aventuras oceánicas. Es por ello que debemos considerar que si una ciudad o un país decidió en algún momento lanzarse al mar, es porque su población estaba realmente desesperada¹⁵. Por ejemplo, en Portugal tenemos la crónica de Francisco de Santa María, quien describía la situación de su país en los siguientes términos:

Tan pronto se enciende [...] este fuego violento e impetuoso, se ve a los magistrados estupefactos, a las poblaciones asustadas, al gobierno [...] desarticulado. No se obedece a la justicia; los oficios cesan; las familias pierden su coherencia y las calles su animación. Todo queda reducido a una extrema confusión y todo es ruina porque todo se ve afectado y alterado por el peso y la dimensión de una calamidad tan horrible. Las gentes, sin distinción de estado o de fortuna, se sumen en una tristeza mortal [...] Quienes ayer enterraban hoy son enterrados. Se niega cualquier piedad a los amigos, puesto que toda piedad es peligrosa [...]

Todas las leyes del amor y la naturaleza aparecen ahogadas u olvidadas en medio de los horrores de una confusión tan grande; los hijos son bruscamente separados de los padres, las mujeres de los maridos, los hermanos o los amigos los unos de los otros [...] Los hombres pierden su coraje natural

⁹ William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 278.

¹⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 289 y 293.

¹¹ En su *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. *Cfr.* Keith Thomas, “The Long March”, *The New York Review of Books*, vol. 31, núm. 18, 22 de noviembre de 1984 (disponible en www.nyrb.com).

¹² Recordemos que Braudel no utiliza la definición de capitalista en un sentido marxista; para él, simplemente se trata de la acumulación de capital a gran escala, independientemente de que provenga de la industria, la banca o el comercio.

¹³ *Cfr.* Keith Thomas, “The Long March”.

¹⁴ Que rebasa el objeto de estudio de la presente investigación.

¹⁵ *Cfr.* L. C. Knights, “Taming the Albatross”, *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 9, 26 de mayo de 1966; y Jonathan Raban, “On the Waterfront”, *The New York Review of Books*, vol. 41, núm. 13, 14 de julio de 1994 (ambos disponibles en www.nyrb.com).

y no sabiendo ya qué consejo seguir, caminan como ciegos desesperados que tropiezan a cada paso con su miedo y sus contradicciones¹⁶.

En esas condiciones, la gente se lanzaba al mar. A pesar de ello, la aventura oceánica siempre causaba dudas. Daniel Defoe escribió:

Mi padre [...] me dio sabios y excelentes consejos para disuadirme de llevar a cabo [...] mi proyecto. Una mañana me llamó a su recámara [...] y me instó [...] a abandonar esta idea. Me preguntó qué razones podía tener, aparte de una mera vocación de vagabundo, para abandonar la casa paterna y mi país natal, donde sería bien acogido y podría [...] hacerme con una buena fortuna y vivir una vida cómoda y placentera. Me dijo que sólo los hombres desesperados [...] o extremadamente ambiciosos, por otro, se iban al extranjero en busca de aventuras, para mejorar su estado mediante empresas elevadas o hacerse famosos realizando obras que se salían del camino habitual; que yo estaba muy por encima o por debajo de esas cosas; que mi estado era el estado medio, o lo que se podría llamar el nivel más alto de los niveles bajos, que [...] era el mejor estado del mundo y el más apto para la felicidad, porque no estaba expuesto a las miserias, privaciones, trabajos ni sufrimientos del sector más vulgar de la humanidad; ni a la vergüenza, el orgullo, el lujo, la ambición ni la envidia de los que pertenecían al sector más alto. Me dijo que podía juzgar por mí mismo la felicidad de este estado [...] que este era un estado que el resto de las personas envidiaba; que los reyes a menudo se lamentaban de las consecuencias de haber nacido para grandes propósitos y deseaban haber nacido en el medio de los dos extremos, entre los viles y los grandes¹⁷.

Comunidades enteras de resentidos y envidiosos abandonaban Europa con el fin de conquistar un nuevo mundo, de colonizar nuevas tierras; eran como el Satán de Milton, que sonríe durante su viaje a las Indias Orientales, en donde está dispuesto a saquear a los nativos¹⁸.

En Inglaterra, la solución de lanzar al mar a los envidiosos alcanzó enormes magnitudes, y para 1714, “la marina británica era la mayor de Europa y daba empleo a más trabajadores que todas las restantes industrias del país”¹⁹.

John Locke

Si el filósofo de la guerra civil fue Hobbes, el de la Restauración fue Locke. En 1689 dejó plasmada su preocupación por evitar que se repitiera la guerra civil, en su *Carta sobre la tolerancia*, cuyo:

[...] principio fundamental era negar que los pecados contra Dios –la blasfemia, la herejía y la desobediencia– fuesen una excusa para los pecados contra los hombres. Ninguna ley superior justificaba la destrucción de una vida humana fuera de un sistema jurídico. Los partidarios de la doctrina de la tolerancia sostenían también que, dada la ignorancia, común a todos los humanos, de los fundamentos metafísicos del mundo, todas las criaturas humanas tenían idéntico derecho a

¹⁶ Citado por René Girard, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986 (1ª ed. en francés, 1982), p. 22.

¹⁷ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, trad. Teresa Suero Roca, Barcelona, Bruguera, 1970 (1ª ed., 1719), p. 2.

¹⁸ Cfr. Mervyn Nicholson, *Male Envy. The Logic of Malice in Literature and Culture*, Nueva York, Lexington Books, 1999, p. 91.

¹⁹ Charles Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, trad. Eva Rodríguez Halfter, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1ª ed. en inglés, 1990), p. 234.

construirlos según su leal saber y entender, con tal de que no atentaran contra la vida o la propiedad de otros²⁰.

La tolerancia y el respeto al derecho de las minorías fueron aspectos clave en la doctrina lockeana y de la época posrevolucionaria. Sobre estos principios, Inglaterra prosiguió la construcción de su imperio.

Para Locke, el contrato originario no es producto del miedo a la muerte, como lo era para Hobbes, sino de la defensa de la propiedad.

La finalidad máxima y principal de los hombres que se unen en comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la salvaguarda de su propiedad [...] *Por propiedad debe entenderse* –escribe Locke– *la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes [...] Los límites del derecho natural exigen de los hombres que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar al otro en su vida, salud, libertad o posesiones*²¹.

Asimismo, el empirista afirmaba que el trabajo de un hombre era propiedad suya, y con ello “daba una base moral a la apropiación burguesa. La teoría de la propiedad es una justificación del derecho natural no solamente a una propiedad desigual, sino a la apropiación individual ilimitada. La insistencia en que el trabajo de un hombre es su propiedad, es la raíz de esta justificación”²².

Sus teorías fueron aplaudidas por la *gentry*, y más tarde se convirtieron en el credo de los liberales. Sin embargo, para la instauración de sociedades capitalistas aún faltaba la expansión del “individualismo posesivo”, que se convertiría en realidad con la revolución industrial y la fiebre del consumo. Lo que preparó el terreno para estos cambios fue una nueva actitud hacia el lujo y la envidia, que apareció en las grandes urbes de Holanda en el siglo XVII, y en las de Inglaterra en el XVIII.

Hemos visto las profundas diferencias políticas y religiosas que se muestran con la Revolución Inglesa. Los grupos se miran y se acechan. La envidia y el resentimiento crecen entre puritanos y anglicanos, estos últimos favorecidos por la realeza. Los católicos perseguidos y humillados también participan de las pasiones más funestas. Los *levellers* luchan por la igualdad; Hobbes propone un Leviatán para poner orden en una sociedad mercantil; en el fondo todos quieren lo mismo: limitar la envidia. Pero los odios están desatados y el Anticristo, en forma de rey, es decapitado. El asesinato de Carlos I lleva el desencapsulamiento demasiado lejos. Los puritanos aconsejan que cada quien luche, en su interior, contra la envidia. Pero es una fórmula insuficiente, pues es difícil ser asceta en una

²⁰ Michael Ignatieff, *El honor del guerrero*, trad. Pepa Linares, Madrid, Taurus, 1999 (1ª ed. en inglés, 1998), p. 12.

²¹ C. B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella, Barcelona, Fontanela, 1979 (1ª ed. en inglés, 1962), p. 173.

²² *Ibid.*, p. 201.

En este sentido, Max Scheler afirmó que la teoría de la propiedad de Locke era un reflejo fiel de la “resentida moral burguesa”, que niega el valor de los dones naturales y enaltece el del trabajo: “¿Quién no verá que esta *teoría* se ha originado en la *envidia* de las clases trabajadoras a los grupos que no han conseguido por el trabajo lo que poseen? Precisamente por esto, el derecho de propiedad de estos grupos queda considerado como ilusorio en principio, o como la consecuencia de un estado de violencia que es ilícito derrocar”. *El resentimiento en la moral*, ed. José María Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1993 (1ª ed. en alemán, 1912, y 1ª ed. en español, 1927), p. 138.

sociedad que se enriquece con el comercio y el saqueo. Cromwell ofrece otra respuesta: mantener a la nación en guerra para desviar al exterior las miradas envidiosas. Pero la nación se cansa y pide la restauración de la monarquía. No se instaura un cosmos, pero sí un orden constitucional que pone límites a todos. La tolerancia religiosa se convierte en el fundamento de la convivencia y, por tanto, en la posibilidad de gobernar.

Jacobo II y Guillermo de Orange

Al morir Carlos II sube al trono Jacobo II. El nuevo rey era menos laxo en cuestiones religiosas que su antecesor, pero la necesidad de paz interna se había impuesto en la mentalidad de los ingleses. En 1687, el nuevo monarca anunció la Declaración de Indulgencia, que promovía la convivencia de las Iglesias. Pero no convenció a los protestantes de sus buenas intenciones, pues se dejaba influir por algunos obispos y “el resentimiento aumentaba a medida que Jacobo se confiaba de más y más consejeros católicos”²³. Más aún, el rey abolió la *Bill of Test*, según la cual ningún católico podía pertenecer al Parlamento. La paciencia de la nobleza inglesa se agotó cuando el monarca bautizó, en el culto católico, a su hijo varón.

Jacobo creyó que lo único que podía convencer a quienes no profesaban el catolicismo de evitar las hostilidades en su contra, era una medida que no abogara por la tolerancia religiosa en sí misma, sino que se presentara como un medio para “mejorar el comercio”. Imaginó que así como los intereses políticos habían sustituido a los religiosos tras la guerra civil, ahora los intereses económicos podrían sustituir a los políticos. Se equivocó. Más aún, los whigs y los tories que casi en nada se ponían de acuerdo, se unieron en su odio al rey²⁴. El Parlamento en su conjunto se opuso al monarca. Los legisladores le ofrecieron el trono a María, la hija protestante del monarca, y a su esposo, Guillermo de Orange. El monarca ni siquiera peleó por conservar su trono y en 1688 lo perdió. En cuanto abandonó la isla, los protestantes londinenses, que habían visto con envidia a los “favorecidos católicos”, saquearon y destruyeron las casas de éstos.

Guillermo de Orange era un calvinista holandés que comprendía la necesidad, no sólo de un orden pacífico y tolerante en materia religiosa, sino también de un orden político en el que el Parlamento estuviera por encima del monarca. En enero de 1689 fue coronado, pero tuvo que aceptar la Declaración de Derechos aprobada por los legisladores un mes antes. En ese documento aparecieron los principios de la Revolución Gloriosa: la afirmación explícita de la supremacía legislativa del Parlamento, la protección del ciudadano contra el poder arbitrario del gobierno, y la exclusión de los católicos en la posesión o participación del trono de Inglaterra. En fin, como escribió Burke, la Revolución Gloriosa se convirtió en la “madre del arreglo”.

²³ William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 315.

²⁴ Recordemos que en la Inglaterra del último tercio del siglo XVII, uno de los debates políticos de mayor relevancia giraba en torno a la construcción de una nación de acuerdo con los principios de los whigs, o bien, con los de los tories. El primer proyecto implicaba la instauración de un “humanismo cívico” y estaba apoyado por los terratenientes, mientras que el segundo, el de la “república comercial”, se acercaba más a la realidad de la isla. El mejor estudio sobre este debate es el texto de J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History* (Boston, Cambridge University Press, 1986). Cfr. Keith Thomas, “Politics as Language”, *The New York Review of Books*, vol. 33, núm. 3, 27 de febrero de 1986 (disponible en www.nyrb.com).

Además, Guillermo hizo enormes concesiones a los comerciantes. Convirtió la tolerancia religiosa en normalidad –siempre que los católicos no tuvieran pretensiones políticas. No fue rencoroso cuando derrotó a un grupo papista de irlandeses que preparó un golpe de Estado para la reinstauración de Jacobo II. Los perdonó y les ofreció libertad de culto. Pero los parlamentarios tenían un ánimo vengativo y humillaron a los católicos. Podemos ver la mano de la ambición en algunas de esas medidas (por ejemplo, la que arruinó la industria de la lana irlandesa para contribuir al auge de la inglesa), pero en algunas otras encontramos simple y llanamente el motivo envidioso (*i.e.*, cerrar sus colegios, deportar a sus sacerdotes, confiscar sus tierras, prohibirles usar caballos que valieran más de cinco libras, etcétera).

A Guillermo de Orange no le apasionaba la política interior de Inglaterra; de hecho, la dejó por completo en manos de sus ministros. Esta indiferencia no molestó a los ingleses, que ya habían aceptado la superioridad del Parlamento. Pero de las cuestiones internacionales el holandés sí estaba muy preocupado. La envidia lo movía. Deseaba ver derrotado al Rey Sol y se dedicó a la ampliación del ejército y la marina. Necesitaba siempre más recursos. Propuso una gran reforma fiscal que incluyó la creación del Banco de Inglaterra y la circulación de los primeros billetes británicos (1694), la mejora de la moneda para convertirla en una divisa confiable, y la instauración de la Bolsa de Valores de Londres (1696).

La economía mejoraba y la política había superado su etapa más violenta. Al morir Guillermo subió al trono Ana, una reina pacifista que tuvo que ir la guerra contra los franceses por un compromiso adquirido por su antecesor al unirse a la Gran Alianza. La envidia de un muerto llevaba a los ingleses a una cruenta guerra que duraría más de diez años. No obstante, el conflicto fue benéfico para Inglaterra, pues obtuvo nuevos territorios en América²⁵.

Envidiosos a sueldo

La virulencia del siglo XVII había dado paso a los equilibrios políticos del XVIII. Las elecciones y no las batallas, los partidos y no los ejércitos, decidían el rumbo de Inglaterra. Las guerras no cejaban, pero al interior de la isla había relativa calma. Surgieron hombres de letras que ya no se apasionaban con ninguna facción. Por ejemplo, encontramos a Joseph Addison, admirador de Séneca por ser indiferente ante “la envidia de sus competidores”, gran escritor y fundador del muy influyente periódico *The Spectator*, que profesaba la tolerancia religiosa y en cuestiones políticas afirmaba: “Nunca me pronuncio por ningún partido con violencia y estoy decidido a mantener una estricta neutralidad entre los whigs y los tories, a menos que me vea obligado a pronunciarme por las hostilidades de cualquiera de los bandos; [...] he actuado siempre como un espectador y tal es el carácter que mantendré en este periódico”²⁶.

²⁵ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 316-330.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 367.

En ese clima de relativa calma se soltaron las lenguas y las plumas. Shaftesbury, Hutcheson²⁷ y Mandeville discutían abiertamente de política y religión; escribían para los nuevos periódicos al tiempo que asistían a las *coffe-houses* y hacían vida de salón²⁸. La estabilidad política permitía la extensión de las libertades, y a finales del siglo XVII se instituyó la de prensa. En esa época surgieron numerosos periódicos e incluso algunos diarios. El satirista Dick Steele explotaba la envidia de sus lectores para hacer dinero. Se burlaba de la aristocracia y sus lujos, mientras Aphra Behn y Daniel Defoe, el célebre autor de *Robinson Crusoe*, escribían por encargo contra los enemigos de sus “amigos”; en otras palabras, vivían de la necesidad de los políticos de ver ridiculizados a sus rivales.

En el fondo, estos escritores no tenían verdaderos odios; se aprovechaban de los sentimientos de su público y contribuían a completar el “ciclo de la envidia”. Pero ellos, demasiado ocupados por su próximo artículo, no tenían tiempo de odiar en realidad a nadie. Cambiaban fácilmente de opinión y de partido, pues consideraban, como el irlandés Jonathan Swift, autor de *Gulliver*, que “todos los sistemas ideológicos son vientos de palabras”. Él mismo había sido un whig porque le parecía que el partido liberal era “más progresista”, pero una vez que conoció a algunos de sus militantes en persona, confesó que odiaba “ese sistema de política [...] en el cual el interés monetario está frente al interés territorial”. Los tories le encargaron escribir en contra de Marlborough por haber llevado a Inglaterra a la Guerra de Sucesión en España²⁹. Fue así como apareció *La conducta de los aliados* (1711), un folleto en el que afirmaba: “Haya sido o no iniciada prudentemente esta guerra, es manifiesto que el motivo de ella ha sido el engrandecimiento de una familia determinada y, en pocas palabras, que es una guerra del general y del ministerio (*whig*) y no del príncipe ni del pueblo”³⁰.

Más adelante hablaba de los excesivos ingresos del duque de Marlborough, quien si bien no poseía el ingenio para defenderse, al menos tenía una esposa que podía rivalizar con Swift. La duquesa respondió: “El reverendo señor Swift y el señor Prior se apresuraron a ponerse en venta [...] ambos con talento y méritos, dispuestos a prostituir cuanto tuvieran al servicio del escándalo bien remunerado, pues los dos son de una composición que excluye el rubor o el reparo ante nada si se trata de servir a sus nuevos amos”³¹.

Swift fue uno de los brillantes escritores que lucraron con la envidia de los demás. Sabía que podía manipular a las multitudes, pues consideraba “que la mayoría de la humanidad estaba tan capacitada para pensar como para volar”³².

El autor de *Gulliver* hizo de la ridiculización un modo de vida, e incluso se ocupó, sin cobrar un centavo por ello, de destruir a John Partridge, el más famoso astrólogo londinense, que publicaba anualmente un libro de predicciones basadas en la marcha de las estrellas. En 1708, Swift escribió su propio almanaque con el seudónimo de Isaac Bickerstaff. Una de sus predicciones fue que, a las once de la mañana del 29 de marzo, Partridge moriría. Y el 30 de marzo, Bickerstaff publicó una carta anunciando triunfalmente

²⁷ Estos dos filósofos opinaban que el hombre es bueno por naturaleza, y con ello contradecían la principal tesis de Mandeville. Cfr. William Durant, *La edad de Voltaire*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973 (1ª ed. en inglés, 1968), pp. 163-164.

²⁸ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Sequitur, 2000, p. 131.

²⁹ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 336, 359, 364, 375, 377.

³⁰ *Ibid.*, p. 377.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 375.

que el astrólogo había muerto pocas horas después de la hora predicha, y exponiendo los detalles de cómo se había celebrado el entierro. El astrólogo escribió cartas afirmando que seguía vivo, pero Isaac replicó que se trataba de falsificaciones, e incluso el Registro de la Propiedad lo borró de sus listas³³.

Sin duda el ánimo de Swift era envidioso, pues disfrutaba con el malestar de los demás, e incluso afirmó:

La principal finalidad que me propongo en todos mis trabajos es irritar al mundo más que divertirlo; y, si pudiera cumplir con este designio sin quebranto de mi persona o mi fortuna, sería el escritor más incansable que hubierais visto jamás [...] Cuando penséis en el mundo, dadle un latigazo más en mi nombre. Siempre he odiado todas las naciones, profesiones y comunidades y todo mi amor va hacia los individuos [...] Odio a la tribu de los abogados pero siento afecto por el letrado Fulano y el juez Mengano; lo mismo me pasa con los médicos (no hablaré de mi propio oficio), los soldados, los ingleses, los escoceses, franceses y demás. Pero odio y detesto principalmente a ese animal llamado hombre, aunque quiero en verdad a Juan, Pedro, Tomás y otros³⁴.

Swift no odiaba a las personas sino a las abstracciones. En general, si había lanzado sus burlas contra alguien en particular, era por encargo, no por convicción. De hecho, su obra más importante tenía por finalidad “despedazar maravillosamente al mundo”. En 1726 apareció *Viajes por varias remotas naciones del mundo, por Lemuel Gulliver*. La obra pone de manifiesto la relatividad de los juicios. Era una obra ideal para la Inglaterra de la tolerancia, la diversidad y los partidos. No obstante, el libro también se burla de la vanidad de Gulliver –quien tiene una sensación de superioridad en el país de aquellos hombrecillos que no medían más de quince centímetros– y de la de algunos liliputienses que conforman el partido de los “tacones altos”. Tristemente, el viajero se da cuenta de que su enormidad era sólo relativa cuando en Borbdingnag el gigantesco rey lo confunde con un insecto. El tercer capítulo es una mofa de *La Nueva Atlántida* de Bacon y de la real Sociedad de Londres; describe un país gobernado por científicos cuyas verdades, en realidad, durarán muy poco: “Los nuevos sistemas de la naturaleza no son más que nuevas modas que varían con cada edad”³⁵.

En el cuarto capítulo describe a los seres más envidiosos del mundo: los Stuldbrugs o criminales de Luggnang, quienes reciben por condena la inmortalidad:

[...] Llegan a los ochenta años, que son considerados el límite de la vida en su país, tienen no solamente todos los defectos de achaques de los viejos, sino muchos más, que surgen de la espantosa perspectiva de que no han de morir nunca [...] Deseos envidiosos e impotentes son las pasiones que en ellos prevalecen [...] Cuando ven un entierro se lamentan y quejan que otros hayan llegado al lugar de reposo, al que jamás podrán llegar³⁶.

El desprecio de Swift por la humanidad se expresa al máximo en la parte dedicada al país de los Houyhnhnms, que está gobernado por caballos limpios, cordiales, bellos y razonables. Sus criados son los Yahoos, hombres sucios, codiciosos e ignorantes. Y, finalmente, al regresar a su hogar, Gulliver expresa: “mi mujer y mi familia me recibieron

³³ Cfr. *ibid.*, p. 376.

³⁴ *Ibid.*, p. 380.

³⁵ *Ibid.*, pp. 382 y 383.

³⁶ Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*, s.p.i. (1ª ed. en inglés, 1726), Cuarta parte.

con sorpresa y alegría, pues me habían dado por muerto, pero debo confesar con franqueza que verlos me llenó únicamente de odio, asco y desprecio”³⁷.

Holanda

El sentimiento de igualdad crece pero las diferencias permanecen. ¿Hará la envidia que se colapsen estas sociedades aparentemente contradictorias? Las relaciones anónimas, la masificación en las ciudades y la riqueza extraída del exterior, transforman la envidia, la banalizan, e incluso la convierten en elemento positivo.

En *L'enfer des choses*, Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel construyeron una tipología según la cual las instituciones tradicionales inhiben y muestran de manera grotesca la envidia, mientras las modernas tienen la función inversa. En el primer modelo, la envidia es tratada como un vicio, mientras en el segundo se le concibe como un elemento necesario del individualismo. Estos autores sólo se interesaron por mostrar cómo se dio el cambio en lo que atañe a las ideas: contrastaron el “pensamiento tradicional” –tomando como base la cosmovisión primitiva descrita por Marshall Sahlins– con el “pensamiento moderno” –tomado esencialmente de las obras de Mandeville y Smith.

En el presente capítulo me propongo ofrecer una descripción sociopolítica de cómo es que tuvo lugar esa transformación. Demostraré que está relacionada con una nueva estructura social cuyos niveles de urbanización y movilidad social nunca antes fueron vistos en Europa; con una nueva moral que glorificaba el individualismo, y con una nueva economía cuya concepción de la riqueza era radicalmente diferente a la de las versiones medieval y mercantilista.

Vale la pena preguntarse, como hicieron Dupuy y Dumouchel hace 25 años, ¿cómo logra sobrevivir el mundo moderno si en lugar de inhibir, desata la envidia? Mediante la indiferencia causada por la mercantilización de la cultura. Trataré de explicar, con el ejemplo holandés, cómo dicho mecanismo funciona, y propongo una segunda respuesta: la envidia misma se transformó, se enfrió.

En el siglo XVI, en el contexto de las guerras de religión, lo que hoy conocemos como Holanda recibió oleadas de inmigrantes perseguidos. Las 70 provincias de los Países Bajos formaban parte del Imperio Habsburgo y, a pesar de su diversidad, Carlos V decidió que serían una “unidad administrativa”. La región era el centro portuario más importante y próspero del Imperio español, que, por otra parte, comenzaba a mostrar signos de decadencia.

El costo de la bonanza no se hizo esperar: enormes cargas tributarias recayeron sobre los neerlandeses. Los reyes españoles necesitaban dinero para financiar sus aventuras militares y coloniales; veían a la región como un barril sin fondo y aumentaron los impuestos. Además, los monarcas aspiraban a una mayor centralización del poder, por lo que retiraron los antiguos privilegios tributarios y comerciales a los burgueses de los Países Bajos.

³⁷ *Idem.*

Felipe II, desesperado por una nueva guerra contra Francia, recurrió a los habitantes de las Provincias Unidas; les ofreció honores, otorgó títulos y pidió préstamos. Pero los holandeses decidieron no cooperar; algunos de ellos, simplemente movidos por la envidia, confesaron detestar la popularidad del rey³⁸. Comenzó la revuelta. No fue una revolución en el sentido moderno; no se trataba de luchar contra el pasado, sino de “recuperar los privilegios comerciales” que el Imperio les había quitado.

Los holandeses enfrentaron, en la misma época, “dos absolutismos”: el del “tirano mar” y el de la “tiranía española”. Sufrieron mucho antes de vencerlos, pero finalmente del calvinismo obtuvieron una mitología que los unió y los convirtió en el “pueblo elegido”; tuvieron fe y vencieron. Pero una vez pasado el peligro, el pragmatismo los volvió a separar³⁹. Aunque había un monarca y un Parlamento (los Estados Generales) que representaban a la totalidad de los Países Bajos, en realidad cada ciudad gozaba de bastante autonomía; las urbes poseían asambleas locales dominadas por la oligarquía.

La independencia holandesa, en realidad estaba sustentada en el poder de financieros y comerciantes, gracias a quienes se pudieron reunir enormes sumas de dinero con rapidez para los ejércitos y la marina. La innovación decisiva se había producido entre 1515-1565, cuando los Estados Generales de los Países Bajos, aún bajo el poder de los Habsburgo, tomaron medidas conducentes a la emisión de anualidades respaldadas por el Estado, garantizadas por nuevos impuestos específicos y que devengaban un atractivo interés. Como resultado, en una situación de emergencia Holanda podía obtener préstamos fáciles de pagar.

Los títulos de Estado se convirtieron en la inversión predilecta de los rentistas neerlandeses, cuyos miembros gravaban el total de la economía en beneficio propio. De hecho, “la palabra capitalista, en su acepción moderna, parece haberse originado de la palabra que designaba a los ciudadanos holandeses que pagaban la tasa fiscal per cápita más alta de Europa, haciendo ostentación con ello de su riqueza y buen crédito”⁴⁰.

Los holandeses se habían convertido en comerciantes desde el siglo XIV y su amor por el dinero había llegado muy lejos. Les quedaban pocos escrúpulos cuando de lucrar se trataba, y comprendieron la conveniencia económica de quitarse de encima el lastre del Imperio. Aunque tenían una nobleza⁴¹, en realidad no conocían más jerarquías que las del metálico. Era un país dominado por la “clase media” (*brede meddenstand*)⁴², en donde la movilidad social, la libertad y la igualdad de condiciones habían llegado a un extremo asombroso para su época; las instituciones colectivas, los gremios y las tierras comunales, prácticamente no existían⁴³. Por si esto fuera poco, era la nación más igualitaria de Europa, y en la que mejor se vivía.

Las ciudades neerlandesas se mantuvieron unidas para obtener la independencia y luego se desintegraron para defender sus intereses privados. Aun durante la guerra, los

³⁸ Cfr. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, pp. 65-68.

³⁹ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Fontana Press, 1987, pp. 26, 37-38, 42, 59 y 63.

⁴⁰ Charles Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos*, p. 141.

⁴¹ Simon Schama (*The Embarrassment of Riches*) ha insistido en la debilidad de la monarquía holandesa.

⁴² *Ibid.*, p. 4.

⁴³ Schama observó en la Holanda del siglo XVII, el mismo temperamento individualista y moderno que Tocqueville atribuyó a los norteamericanos en el siglo XIX. Cfr. *ibid.*, p. 8.

holandeses continuaron traficando con España; incluso comerciaron armas y engañaron a sus aliados. Hacían lo que fuera necesario por dinero: durante el periodo de las primeras guerras religiosas eran ardientes luteranos, calvinistas y anabaptistas, pero cuando se trataba de negocios no encontraban obstáculo para ponerse de acuerdo entre sí o con católicos o judíos. El comercio los volvía tolerantes. En las colonias conquistaron a los indígenas y se abstuvieron de evangelizarlos. En el famoso Tratado de Hermanszoon con la tribu *banda* de la India, que sentó los cimientos de su imperio colonial, se aseguró a los indígenas paz y libertad de cultos. Por último, los holandeses propagaron la libertad de comercio sin deliberaciones teóricas siempre que les pareció útil.

Las jerarquías feudales, minadas pero aún existentes en el resto del continente, desaparecieron por completo en Holanda. A los viajeros les llamaba la atención “la indiferencia de los neerlandeses hacia los rangos”. La estructura social y política de los Países Bajos representaba un desafío a las monarquías. El sustento de la nación holandesa era cada hogar y no una dinastía, como en el resto de Europa. No es extraño que en ese contexto surgiera la pintura intimista. Por si esto fuera poco, a los holandeses les disgustaban las supersticiones y la centralización del poder propio de las naciones continentales, y, en cambio, sentían un profundo respeto por el comercio. Además, su tolerancia religiosa, inspirada en su indiferencia hacia los asuntos sagrados, les había ganado la fama de “descristianizadores”.

“Ser holandés” significaba ser de una ciudad libre, que se autogobierna, y que se une a otras ciudades en caso de enfrentar una amenaza; la dispersión era tan radical que las diferentes regiones ni siquiera compartían un mismo patrón de pesas y medidas; cada una contaba con sus sistemas de recaudación, policía, administración y gobierno. Pero algo podía unirlos: la amenaza de un enemigo externo; es decir, el deseo envidioso de ver derrotados a los rivales. De hecho, “el efímero patriotismo de los holandeses no fue la causa, sino la consecuencia de la revuelta contra España”.

En el arte, la literatura, las canciones y los libros de los neerlandeses, se encuentra con frecuencia el tema del martirologio y la maldad de los extranjeros, especialmente los españoles, aunque también figuran los ingleses y los franceses. También están los temas de la salvación, de la superación de los peligros y la derrota humillante de los malvados. Encontramos así completo el ciclo de la envidia: los envidiosos agresores gozan con el sufrimiento del mártir, pero éste, fortalecido por su fe (aunque ésta sea sólo circunstancial), termina derrotando a sus rivales y gozando con su sufrimiento⁴⁴.

La envidia extendida y superficial de las ciudades

En 1585, Miguel de Cervantes plasmó la siguiente escena de una aldea española:

Nació [...] en mi aldea una pastora, cuyo nombre era Leonida, [...] de no menos nobles y ricos padres nacida que su hermosura y virtud merecían. De do nació que, por ser los parientes de entrambos de los más principales del lugar y estar en ellos el mando y gobernación del pueblo, la envidia, enemiga mortal de la sosegada vida, sobre algunas diferencias del gobierno del pueblo, vino a poner entre ellos cizaña y mortalísima discordia; de manera que el pueblo fue dividido en dos parcialidades: la una seguía la de mis parientes, la otra la de los de Leonida, con tan arraigado rencor y mal ánimo,

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 32, 40, 52, 53, 57, 62-69, 85, 86, 236, 265, 266, 270, 323 y 384.

que no ha sido parte para ponerlos en paz ninguna humana diligencia. Ordenó, pues, la suerte, para echar de todo punto el sello a nuestra enemistad, que yo me enamorase de la hermosa Leonida, hija de Parmindro, principal cabeza del bando contrario⁴⁵.

Nada contrasta más con este párrafo que la versión de la benevolente envidia mandevilliana, producto de la Holanda del siglo XVII. Comencemos por recordar que ya en 1525, más de treinta por ciento de los habitantes de los Países Bajos vivía en zonas urbanas, y a mediados del siglo XVII ya eran 45%⁴⁶. Holanda era la región más urbanizada del mundo. Ámsterdam tenía más de doscientos mil habitantes, y en Europa sólo Nápoles, París y Londres la superaban. Además, Róterdam, Amberes, Bruselas y Gante contaban con más de cincuenta mil pobladores⁴⁷. Aunque parece difícil establecer una relación entre demografía y envidia, existen dos estudios importantes que demuestran que mientras más grande es una ciudad, las “ocasiones de envidia” aumentan⁴⁸; pero el funesto sentimiento se vuelve más superficial⁴⁹. Ya no se trata de una “mortalísima discordia”, de “arraigado rencor y mal ánimo”, sino de una envidia que se convierte en “beneficio público”.

Expliquemos ambos puntos. El crecimiento de la ciudad lleva implícita la movilidad social⁵⁰, y las expectativas aumentan en un mundo de tentaciones. La gente queda deslumbrada. Pero el lujo es escaso; no todos pueden poseerlo y la envidia hace de las suyas. Sin embargo, en la urbe se tejen pocas relaciones íntimas; la sociedad es anónima. Los miserables que ven al rico en su carroza poco saben de él; lo detestan, pero al pasar el siguiente aristócrata han olvidado al primero. Spinoza escribió al respecto: “ver el objeto amado en manos de alguien cercano quedará perturbado por el odio y la envidia”⁵¹. Podríamos decir también lo contrario: el éxito de aquellos a quienes no conocemos no resulta tan doloroso.

Max Weber⁵² y Werner Sombart⁵³ coincidieron en que las grandes ciudades europeas, desde finales del Medioevo, fueron un estímulo fundamental para el nacimiento del capitalismo. Muchas de ellas surgieron alrededor de los palacios y las cortes de los nobles que, desde su “feminización”, se convirtieron en lugares de consumo febril.

⁴⁵ Miguel de Cervantes, *La Galatea*, en www.gecko.sitio.net (consulta: 2004), Primer libro.

⁴⁶ Cfr. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, p. 82.

⁴⁷ Cfr. Antonio Eiras Roel (coord.), “Siglo XVII”, en *Historia Universal*, t. VII, Barcelona, Océano-Instituto Gallach, 1999, p. 2253.

⁴⁸ A esto se refería Bacon cuando afirmaba que “la envidia es una pasión inquieta que vaga por las calles y no logra mantenerse en casa”. Citado por Steven Scharwtz (comp.), *The Seven Deadly Sins*, Nueva York, Gamercy Books, 1997, p. 62.

⁴⁹ Cfr. Susan Matt, *Keeping up with the Joneses. Envy in American Consumer Society, 1890-1930*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003, cap. 3; y George Foster, “Peasant Society and the Image of the Limited Good”, *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, abril de 1965, pp. 293-315.

⁵⁰ En este sentido, España también contrasta con Holanda. Pedro Calderón de la Barca describe al Pobre como un ser resignado, y al Mundo, como aquel que nada hará por cambiar la situación del hambriento. Cfr. *El gran teatro del mundo*, México, FCE, 1999 (1ª ed., 1636).

⁵¹ Spinoza, *The Ethics. (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, trad. R. H. M. Elwes, Oxford, Mass., en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed. en latín, 1677), XXXV.

⁵² Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Prella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, México, FCE, 1969 (1ª ed. en alemán, 1922; 1ª ed. en español, 1949), pp. 945-1052.

⁵³ Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (1ª ed. en alemán, 1912), pp. 43-68.

Podríamos también decir que eran centros de competencia extendida, mercantil y, sobre todo, inofensiva.

En la evolución del delito puede advertirse esta transformación. Mientras en las pequeñas aldeas dominan los ataques contra las personas, en las urbes modernas los principales ilícitos son en contra de la propiedad; ¡los delincuentes también se civilizan! Se pasa del “crimen pasional” a la “criminalidad comercial”; de los asesinatos y venganzas a los robos y los fraudes⁵⁴.

También en el trato a los prisioneros puede verse el nuevo papel de los intereses económicos. En Holanda se construyeron prisiones que funcionaban como “clínicas” para rehabilitar a los malhechores cuyos delitos no fueran graves, con el fin de integrarlos al mercado laboral. El espectáculo ignominioso, aún visible en el resto de Europa, de los prisioneros torturados, en los Países Bajos pasó a segundo plano. Los prisioneros recibían educación moral y aprendían a suavizar su trato con los demás. Leían los salmos y evitaban poner apodos a los demás; aprendían el significado de la dignidad y a controlar su envidia⁵⁵.

La prosperidad contra la envidia

El comercio también tiene mucho que decirnos acerca del aojamiento. Generalmente, los aldeanos tienen una “imagen-de-lo-limitado-del-bien”⁵⁶; es decir, no conciben que la riqueza pueda crecer, crearse o multiplicarse. Consideran que lo bueno está dado de una vez y para siempre⁵⁷; por lo tanto, “si lo bueno existe en cantidad limitada y si el sistema es cerrado, se sigue que *un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros*. De aquí que una mejoría aparente de alguien con respecto de lo bueno – especialmente lo económico– se considere como una amenaza para la comunidad. Dado que sólo hay disponible un poco de eso Bueno, alguien está siendo despojado, se dé cuenta o no”⁵⁸.

⁵⁴ Cfr. Robert Darnton, “French History: The Case of the Wandering Eye”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 5, 5 de abril de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

⁵⁵ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 16-17 y 21.

⁵⁶ Se trata de una concepción según la cual “casi todas las cosas deseables en la vida, tales como la tierra y otras formas de riqueza, la salud, la amistad, el amor, la hombría, el honor, el respeto, el poder, la influencia, la salud y la seguridad, *existen en cantidades finitas insuficientes para llenar aun las necesidades mínimas de los habitantes*. No sólo las *cosas buenas* existen en cantidades estrictamente limitadas, sino que además, *no hay directamente dentro del poder del [... aldeano], una manera de aumentar las disponibilidades que existen de esos bienes*. [...] Lo Bueno [...] se ve como algo inherente en la naturaleza; que está allí para dividirse y volver a dividirse si es necesario, para transmitirse, pero no para aumentarse. Esta idea creo que caracteriza a los campesinos en general y también se encuentra en otras sociedades”. George Foster, *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, trad. Porfirio Martínez, México, FCE, 1987 (1ª ed. en inglés, 1967), p. 125.

⁵⁷ Para este punto es de interés la explicación de Jean Robert sobre la historia del concepto de “producción”: “Producción”, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992), pp. 278 y sgs.

Existe una correlación entre la imagen-de-lo-limitado-del-bien y la noción del *ordo* medieval. Desde el último tercio del siglo XVII, filósofos y astrónomos comenzaron a concebir el mundo como un “universo infinito” en lugar de un “cosmos cerrado”. Cfr. Alexandre Koyrè, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Carlos Solís Santos, México, Siglo XXI Editores, 1982 (1ª ed. en inglés, 1957), p. 6.

⁵⁸ George Foster, *Tzintzuntzan*, p. 126.

En esa lógica es difícil volverse rico sin provocar envidia. No obstante, el enriquecimiento es llevadero si la fortuna proviene del exterior. Es por ello que la explotación colonial y el comercio son fundamentales para comprender cómo fue superada la imagen-de-lo-limitado-del-bien⁵⁹ en la Holanda del siglo XVII, potencia económica sin precedentes⁶⁰. Los comerciantes traían riquezas de tierras lejanas; en otras palabras, no le habían “robado” a nadie de la comunidad⁶¹.

Los Países Bajos poseían 75% de la flota marítima de Europa⁶². Eran la nación más rica y la menos autosuficiente: dependían del comercio y la explotación colonial, incluso para el abasto de alimentos⁶³. Conforme aumentaba la riqueza también crecía la tolerancia a las desigualdades económicas.

Ámsterdam acoge a “dos grupos sociales desarraigados, disponibles: los judíos expulsados de España y los protestantes de Francia”⁶⁴. Le ayudan a construir la industria de la lana y las más sofisticadas instituciones bancarias⁶⁵. Con las ganancias de sus industrias, la ciudad financia la conquista de las rutas marítimas, del Báltico hasta América Latina. En fin, “Ámsterdam controla ya los cinco sextos del comercio entre el norte y el sur de Europa. Se descende con el trigo y los textiles, se remonta con la plata y el oro. Después toma el control de Sevilla, puerto de llegada de los metales de América. A principios del siglo XVII, la Compañía de Indias, después la Bolsa, después la Banca de Ámsterdam, llegan a concretar esa potencia mundial”⁶⁶.

Aún durante el Renacimiento, los venecianos se vieron obligados a promover la igualdad para evitar la envidia y sus funestas consecuencias, y se vieron obligados a esconder su riqueza. En pocas palabras, recurrieron a mecanismos tradicionales para luchar contra el aojamiento. Pero las dimensiones de Holanda eran muy distintas; se trataba de algo más que una ciudad comercial, era una “red de ciudades” conectadas esencialmente por intereses económicos⁶⁷.

El amor por el dinero de los neerlandeses fomentó el individualismo. En materia religiosa eligieron el “evangelismo erasmiano”, que predicaba la relación directa entre el creyente y Dios al tiempo que cuestionaba a la Iglesia. Los asuntos terrenales se emancipaban de la religión, que, por otra parte, quedaba relegada a la interioridad del sujeto⁶⁸. Había una política de tolerancia, y fue allí en donde el deísmo llegó a su apogeo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁰ Hasta 1651, cuando los ingleses impusieron el Acta de Navegación, que ponía serias restricciones al comercio holandés, las Provincias Unidas tenían el monopolio comercial en el oeste y norte de Europa. Por cada diez enormes barcos mercantes (orcas o urcas) que los holandeses enviaban a Inglaterra, los británicos respondían con un pequeño velero. En 1600, 55% de las naves comerciales en Rusia y Suecia eran holandesas. Quince años después, el porcentaje aumentó a 65%.

La Compañía de las Indias Orientales, fundada en 1602, fue la primera de su tipo; contaba con casi dos mil accionistas; era el mejor negocio y la principal fuente de empleo de los holandeses. *Cfr.* Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, p. 77.

⁶¹ *Cfr.* George Foster, *Tzintzuntzan*, p. 144.

⁶² *Cfr.* Antonio Eiras Roel, “Siglo XVII”, p. 2194.

⁶³ *Cfr.* William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 189.

⁶⁴ Jacques Attali, *Los tres mundos. Para una teoría de la post-crisis*, trad. Pilar Calvo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982 (1ª ed. en francés, 1981), p. 210.

⁶⁵ *Cfr.* Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, pp. 80 y 81.

⁶⁶ Jacques Attali, *Los tres mundos*, p. 211.

⁶⁷ *Cfr.* Jacques Attali, *Historias del tiempo*, trad. José Barrales Valladares, México, FCE, 1985 (1ª ed. en francés, 1982), p. 210.

⁶⁸ *Cfr.* Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, p. 102.

antes que en Inglaterra⁶⁹. Por ello, Holanda se convirtió en un lugar de refugio para judíos, hugonotes y algunos pensadores como John Locke⁷⁰.

No sólo en la economía, también en el arte vemos plasmado el “realismo” de los holandeses. Desde fines del siglo XIV apareció el nuevo naturalismo del escultor Claus Sluter y los pintores Hubert y Jan van Eyck. En el famoso altar de Gante, los cuerpos de Adán y Eva, de una fealdad especial, ponen al descubierto la nueva finalidad, la nueva meta que persigue el arte: la búsqueda de la naturaleza en sí misma. Jerónimo Bosch mostraba rostros muy detallados de gente malvada y envidiosa. Lo mismo vemos en las pinturas del flamenco Quentin Mestys, quien, entre otras cosas, representó en el *El entierro de Cristo* muchos rostros gozosos de infligir dolor y humillar a Jesús⁷¹. En los cuadros de estos pintores vemos de frente a los aojadores; muy distintas son esas caras piadosas de Giotto o Da Vinci, e incluso de Rubens⁷², o aquellas casi inexpresivas de Pieter Brueghel⁷³.

En la Holanda del siglo XVII, el artista se ve arrastrado por la exploración cada vez más concienzuda y amplia de los secretos del espacio, del despliegue de luz atmosférica y sus efectos sobre el color y la textura de los materiales; esta tendencia lleva a Rembrandt, quien también pintaba rostros inflamados por el rencor –como *El hombre del casco de oro*⁷⁴. En sus obras, la envidia no sólo aparece como una expresión facial, sino también como un tema, como en su *José acusado por la mujer de Putifar*⁷⁵, que en realidad es la representación de una calumnia. Muy diferentes son las de su contemporáneo Vermeer, quien no pintaba más que caras inocentes⁷⁶.

En las Provincias Unidas, el amor por el dinero superaba incluso la racionalidad económica. Los holandeses no eran ahorradores ni adictos al trabajo; se jactaban de ganar dinero fácil y llevar un modo de vida ostentoso⁷⁷. Las borracheras, las fiestas, los juegos y las presunciones cobraban importancia en la vida cotidiana⁷⁸. Los lujos, que los protestantes habían quitado de las Iglesias, aparecían en los hogares. Las mujeres salían a las calles muy ataviadas y los hombres lucían elegantes⁷⁹; se hablaba incluso del “epicureismo neerlandés”⁸⁰.

Si la fiebre por el dinero parece una enfermedad demasiado grave para el *corpus* social, en realidad puede ser la menos grave de las enfermedades económicas. Spinoza consideraba que valorar en exceso la riqueza inmueble, especialmente la tierra, llevaría en la pequeña Holanda a una guerra civil. En cambio, adorar el dinero, en medio de un mar de metálico, resultaba conveniente:

⁶⁹ Cfr. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, México, REI, 1994 (1ª ed. en francés, 1990), p. 278.

⁷⁰ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 186.

⁷¹ Cfr. Luis Monreal et al., *Obras maestras de la pintura*, Barcelona, Planeta, 1983, t. 9, pp. 77-78.

⁷² Cfr. *ibid.*, t. 8, p. 28.

⁷³ Quien ni siquiera dibujó rostros rencorosos en un cuadro que se supone debería causar terror: *La caída de los ángeles rebeldes*. Cfr. *ibid.*, t. 9, p. 22.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, t. 10, p. 176.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, t. 8, p. 34.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, t. 11, pp. 118-119.

⁷⁷ Cfr. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, pp. 103 y 104.

⁷⁸ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 128 y sgs.

⁷⁹ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, p. 185.

⁸⁰ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, p. 290.

[...] llegó al extremo de propugnar que la propiedad estatal consistiera totalmente en bienes raíces, incluyendo las casas *si es posible*. El propósito de esta prohibición de la propiedad privada era evitar disputas irresolubles y la envidia inextinguible: al poseer bienes raíces que existen en cantidades limitadas, los miembros de la misma comunidad están necesariamente implicados en una situación en que la ganancia de un hombre es la pérdida de otro. Por tanto, es *de gran importancia en la promoción de la paz y la concordia* [...] *que ningún ciudadano posea bien raíz alguna*. El comercio y la riqueza mueble, por otra parte, son vistos bajo una luz totalmente benigna; porque dan paso a *intereses que o bien son interdependientes o bien requieren los mismos medios para su fomento*. Para Spinoza, la cantidad de dinero que pueden poseer los individuos estaba limitada sólo por sus esfuerzos, y estos esfuerzos a su vez resultaban en una red de obligaciones recíprocas, que habían de robustecer los vínculos que cohesionaban la sociedad⁸¹.

El éxito de los holandeses para disminuir los efectos de la envidia era ejemplar. Gracias a ello fue posible, por primera ocasión, una revolución consumista, conocida como “la intoxicación de los tulipanes”. De hecho, se considera que los Países Bajos fueron la “primera nación que giró en torno al impulso adquisitivo”⁸².

De cualquier manera, Spinoza sabía muy bien que la envidia podía ser atenuada pero nunca extirpada. A pesar de la prosperidad monetaria, el filósofo escribió: “Son numerosos los ejemplos de hombres que a causa de sus riquezas han sufrido una persecución que llegó hasta la muerte”. Aun en medio de la prosperidad se antoja convertir a los ricos en chivos expiatorios, pues “lo que no se ama no engendra nunca disputa; no estaremos tristes si se pierde, ni sentiremos envidia si cae en posesión de otro; ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma”, pero la riqueza es justo lo contrario⁸³.

⁸¹ Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Barcelona, Península, 1999 (1ª ed. en inglés, 1979), pp. 98-99.

⁸² “En el año 1554 el naturalista Busbeck había traído el tulipán desde Andriánópolis a la Europa occidental. En los Países Bajos, donde también se había introducido, se originó súbitamente (por razones desconocidas) hacia 1630 un apasionado amor hacia la nueva planta. Todo el mundo intentaba conseguir bulbos de tulipán. Pero al cabo de poco tiempo, ya no para poseerlos, sino con ánimo de enriquecerse vendiéndolos a precios ventajosos. Esto dio lugar a un bien organizado mercado bursátil en el que pronto tomaron parte todas las capas de la población. En un viejo documento (1643) puede leerse: nobles, mercaderes, artesanos, marineros, campesinos, cargadores de turba, deshollinadores, criados, doncellas, chamarileros, todos eran presa de la misma fiebre. En todas las ciudades había ciertas posadas que servían como Bolsas en donde gentes de todas clases se dedicaban al comercio de las flores. En el año 1634 las principales ciudades de los Países Bajos se encontraban [...] enzarzadas en un regateo que estaba arruinando el comercio sano, porque estimulaba el juego que seducía tanto la codicia del rico como el apetito del pobre, que hacía subir el precio de una flor más que su peso en oro, y que terminó como han terminado todas estas épocas: en la miseria y en la más absoluta desesperación. Muchos acabaron en la ruina y pocos se enriquecieron; en 1634 se codiciaban los tulipanes con tanto ardor como las acciones de ferrocarriles en 1844 [...] Se vendían tierras, propiedades, caballos, bueyes, todo cuanto se poseía, para pagar la diferencia. Se firmaban contratos y se pagaban miles de florines por tulipanes que ‘no habían llegado a ver ni corredores, ni compradores, ni vendedores [...] El país se entregaba a la engañosa esperanza de que la pasión por los tulipanes podía durar eternamente [...] En el año 1637 hubo un cambio repentino. La confianza se evaporó; se rompieron’ contratos; los embargos estaban a la orden del día”. Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza, 1977 (1ª ed. en alemán, 1913), pp. 58 y 59.

⁸³ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Charles Appuhn, en www.elaleph.com/libros.cfm?item=440534&style=biblioteca (consulta: 2005) (1ª ed., 1677), pp. 26-27.

Los modales contra la envidia

Los holandeses no creyeron que la demografía ni la economía fueran suficientes para atemperar la envidia. Recurrieron también a la domesticación de las almas mediante las nociones de los buenos modales y el autocontrol.

En las comunidades pequeñas, las alabanzas son inaceptables: quien las hace parece un envidioso, y quien las acepta, un ladrón. Pero los Países Bajos estaban preparados para superar este punto de vista. Según el sociólogo Norbert Elias, la de los neerlandeses fue una de las naciones que más rápida y extensamente desarrolló los buenos modales⁸⁴. Entre las “maneras correctas”, la que más relación tiene con la envidia es el cumplimento. En Holanda vemos la extensión a los ciudadanos de una fórmula contra la envidia que al principio era exclusivamente cortesana: el narcisismo contiene al egoísmo; la mimesis conflictiva queda neutralizada por la cortesía. También en la obra de Spinoza encontramos un ejemplo de ello cuando recomienda evitar las carcajadas, que en realidad son la risa de los envidiosos⁸⁵.

Spinoza describió la lucha contra la envidia como un conflicto en el interior del hombre; este tipo de representación es una herencia medieval antes que una novedad moderna⁸⁶. Recomendaba, como remedio contra la envidia, la razón. Afirmaba que el conocimiento de nuestra condición natural nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras malas pasiones que son el verdadero infierno. De ahí deriva una teoría sobre la resignación aparecida en *La ética*:

Vemos en efecto que la tristeza por un bien perdido se mitiga apenas el hombre que lo ha perdido considera que tal bien no podía ser conservado de ninguna manera. [...] Ninguno tiene compasión de un niño porque no sabe hablar, caminar, razonar y porque finalmente vive por tantos años casi ignaro de sí. [...] Por el contrario, si la mayoría de los hombres naciesen adultos, y sólo algún niño naciese niño, entonces cada uno tendría conmiseración de los niños⁸⁷.

La resignación se convierte en un método contra la envidia. Pero no se trata de una doctrina teológica sino de una compleja teoría filosófica denominada “la justa doctrina de la voluntad”, que “adiestra” a las almas para soportar de manera ecuánime aquello que no está en nuestras manos: la fortuna. En palabras de Spinoza, se trata de una ética que “ayuda a la vida social en cuanto enseña a no odiar, a no despreciar, a no ridiculizar a ninguno, a no enojarse con ninguno, a no envidiar a ninguno. Es una ética que enseña al individuo a contentarse consigo mismo, a cooperar con su vecino no por compasión sino por la simple guía de la razón”⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. Norbert Elias, *Los alemanes*, trad. Luis Felipe Segura y Angélica Scherp, México, Instituto Mora, 1999 (1ª ed. en alemán, 1994), Introducción.

⁸⁵ Cfr. Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. Isidro Rosas, México, FCE, 1995 (1ª ed. en italiano, 1991), p. 119.

⁸⁶ Cfr. Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, pp. 45-47.

⁸⁷ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, p. 120.

⁸⁸ Spinoza, *The Ethics*, prop. XLVII, 3.

El filósofo no se limitó a dar consejos sobre cómo evitar el sentimiento de envidia; sobre cómo evitar la envidia de los demás. Es por ello que recomendaba, en su *Tractatus Theologicus Politicus*, inhibir la felicidad para no atraer el aojamiento⁸⁹.

En fin, la prioridad de su doctrina fue “fomentar una vida social que sea capaz de enseñar a sus adeptos a *no odiar ni despreciar, a no burlarse de nadie ni encolerizarse, así como a no envidiar a nadie*”⁹⁰. Pero el filósofo no se hacía ilusiones, pues creía que “los hombres son naturalmente envidiosos”, “son más propensos a la envidia que a la simpatía”; y aun “aquellos que parecen los más humildes, en realidad son los más ambiciosos y envidiosos”, pues los “hombres comúnmente no obedecen a la razón sino a la envidia”⁹¹.

La ciencia doma a la envidia

En cuanto a la envidia, ni el calvinismo ni ninguna otra versión de la Reforma tuvieron una actitud distinta a la del cristianismo medieval. Los protestantes siguieron concibiendo la envidia como una fuerza indomable; recomendaron seguir usando amuletos para contener al temible mal de ojo. Los religiosos siguieron asociando, hasta el siglo XIX, envidia con mal de ojo; emulación y brujería⁹². No obstante, el deísmo popularizó el mecanicismo, y éste, ya en el siglo XVI, enseñaba respecto a la mirada que no se trataba de una fuerza mágica, sino de la función de una máquina. “Kepler montó un ojo de vaca en un aparato y descubrió que trabajaba como un cámara oscura. Desde entonces, el ojo dejó de ser el puente entre las cosas y el alma y se convirtió en el instrumento en que las imágenes se imprimen. Más que ser el umbral para visitas veloces de las cosas visibles el ojo europeo se convirtió en una red para capturar sus sombras”⁹³.

Que Holanda e Inglaterra hayan sido las primeras naciones que domaron la envidia y, al mismo tiempo, las que con mayor fuerza adoptaron el deísmo en el siglo XVII, no parece una mera coincidencia. No más amuletos, no más bendiciones, no más chivos expiatorios; la envidia como magia pierde terreno y lo gana como motor de la economía; mientras más se dispersa y se vuelve omnipresente, la envidia pierde su fuerza, se banaliza.

La envidia de las naciones

La justicia, la moderación, la buena fe, y la seguridad en que se hallen vuestros vecinos de que sois incapaz de usurpar sus dominios, he aquí el muro más fuerte que puede defender un estado. Las murallas inexpugnables pueden caer por varios accidentes imprevistos, pues la fortuna es caprichosa e inconstante en la guerra; pero el amor y la confianza de los vecinos [...] hace que no pueda ser vencido jamás un

⁸⁹ Cfr. Manuel-Reyes Mate Rupérez, “De la envidia al resentimiento”, en Carlos Castilla del Pino (coord.), *La envidia*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 69.

⁹⁰ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2002 (1ª ed. en alemán, 2000), p. 45.

⁹¹ Spinoza, *The Ethics*, LV; XIII; prop. XXIX; prop. XXV, corolario II.

⁹² Cfr. Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1989, p. 285.

⁹³ Iván Illich, *Guardar la mirada en la época del show*, trad. Jorge Márquez Muñoz, inédito (conferencia dictada en Hamburgo, en 1993).

estado y casi nunca invadido, aún cuando se le ataque, injustamente, porque interesados en su conversación los demás, toman inmediatamente las armas para defenderle. Este apoyo de tantos pueblos, que hallarían su verdadero interés en sostener el vuestro, os hubiera hecho mucho más poderoso que esas torres, que hacen irremediables vuestros males. Si hubieseis cuidado desde el principio de evitar la envidia de vuestros vecinos, prosperaría la ciudad en una paz venturosa, y seríais arbitro de todas las naciones.

Fénelon, *Aventuras de Telémaco seguidas de las de Aristonoo*.

En 1516, Tomás Moro escribió:

Me contento con que esta forma de República (que ya quisiera yo que todas fueran igual) al menos haya podido realizarse en la Isla de Utopía, donde se ha seguido la forma de vida indicada, que no solamente tiene que durar y prosperar, sino que (en cuanto los hombres podemos conjeturar lo futuro) ha de permanecer para siempre. Ya que habiéndose extirpado de entre ellos el vicio de la ambición por una parte y la raíz de las sectas por otra, no hay allí peligro de discordia, que ella sola es capaz de arruinar las ciudades mejor fortificadas. Pero viviendo todos en concordia bajo instituciones humanísimas, nada podrá la envidia de los príncipes vecinos para deshacer aquel país, como ya se ha demostrado muchas veces⁹⁴.

Si los neerlandeses habían elegido construir su dominio a través de los mares, fue porque se sintieron acorralados entre las potencias europeas, y desesperados por la falta de territorio. La navegación implicaba el peligro de los naufragios, las tormentas y los monstruos. Los libros más vendidos en Holanda narraban historias de valientes marineros que padecían terribles avatares por embarcarse en busca de aventuras y fortuna.

La metáfora de los “Países Bajos como un barco” que navega en medio de una “mar de sufrimiento”, expresa la angustia de los holandeses. Pero esta imagen, demasiado patriótica y religiosa, oculta lo importante: que la ambición hacía a los neerlandeses superar sus miedos⁹⁵.

En los puertos se encontraban hombres rudos y envidiosos. El carácter de los marineros se endurecía en los barrios bajos de Ámsterdam o Róterdam; subían al barco (la *urca*) y veían fluir la riqueza. Es obvio que se sintieran tentados a matar a sus capitanes. Éstos tuvieron que aprender a mantenerse en guardia, e incluso a pasar largas jornadas sin dormir. La sociedad holandesa controlaba la envidia mediante los modales, la riqueza y la densidad demográfica, pero también enviando a ultramar a los más envidiosos.

Pero si los holandeses controlaban la envidia en el seno de su sociedad, no podían hacer lo mismo con la de los extranjeros. Las Provincias Unidas, en la construcción su imperio, suscitaron mucho resentimiento; pelearon con los españoles por su independencia, con los portugueses por sus colonias y con los ingleses por el control del comercio. Promovieron el contrabando y la piratería. Por supuesto que Francia e Inglaterra no se mostraron más escrupulosas, pero Holanda era menor y estaba dividida. Se convirtió en “el país más rico siendo a la vez el más pequeño de los grandes estados europeos”. En pocas palabras, era una potencia colonial pero sin los recursos suficientes –i.e., demográficos y militares– para mantenerse con ese *status*⁹⁶.

⁹⁴ Tomás Moro, *Utopía*, Vizcaya, Zero, 1971 (1ª ed., 1516), p. 41.

⁹⁵ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 28 y 31.

⁹⁶ Cfr. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, pp. 73 y 92.

Aunque promovían las actividades criminales en los mares, los holandeses eran pacifistas, pues consideraban que la guerra estorbaba al comercio. En los refranes populares afirmaban que la envidia era el motor de los pueblos belicosos: “la guerra es la plaga de las ciudades y los países, el monstruo de los océanos. Aquellos que la encienden están encendidos por el odio y la envidia”⁹⁷.

Holanda era vista con resentimiento por sus competidores. En 1688, el mercader y economista inglés Josiah Child afirmó: “el pródigo crecimiento de los Países Bajos en su comercio doméstico y exterior [...] es objeto de envidia en el presente y lo será de admiración en el futuro”⁹⁸. Las otras potencias acusaban a los neerlandeses de padecer un *delirium imperialis* y estaban dispuestas a ejercer de Némesis contra ese Prometeo arrogante, seguro de sí mismo y capaz de atraer la envidia. Sus rivales estaban dispuestos a arruinarlo.

A diferencia de los holandeses, españoles, franceses e ingleses concebían la riqueza como un bien limitado. Para ellos, el enriquecimiento excesivo de alguna nación implicaba el empobrecimiento de otra. Por ello veían con envidia la prosperidad de los Países Bajos. Surgió y se extendió, por toda Europa, la “holandofobia”, manifiesta en todo tipo de refranes, pinturas y leyendas⁹⁹.

En 1651, los ingleses impusieron a los neerlandeses las Leyes de Navegación, que restringían el comercio. Un año más tarde incautaron barcos neerlandeses y estalló la guerra. Inglaterra salió victoriosa y Holanda quedó desolada. En 1653, en medio del hambre y las revueltas, Jan de Witt fue nombrado, por los Estados Generales, “pensionario de la República”. Negoció la paz con los británicos a cambio de la promesa de que ningún miembro de “la belicosa” dinastía Orange volvería a ocupar el trono de las Provincias Unidas.

De Witt no provenía de una casa noble; era un abogado y consejero que se había convertido en político. Las décadas que se mantuvo en el poder se propuso mejorar el comercio y el ejército. Pero ante los vecinos envidiosos todo era insuficiente. En 1660, los ingleses se volvieron a enfrentar a los holandeses, quienes perdieron Nueva Ámsterdam a manos del duque de York. Pero en 1667 tuvieron su turno. Con una nueva flota, los holandeses penetraron en el Támesis y Carlos II pidió la paz. De Witt solicitó, a cambio, la cancelación de la Ley de Navegación, y el mercado inglés quedó abierto nuevamente; además, obtuvo Surinam a cambio de Nueva Ámsterdam (para ese entonces ya era conocida como Nueva York)¹⁰⁰.

Meses más tarde, Francia invadió Holanda. Jan de Witt convenció a ingleses y suecos de que se aliaran para detener al ambicioso Luis XIV, quien se vio obligado a firmar el Tratado de Aquisgrán y detener la invasión. El Rey Sol no quedó contento, y su ministro Colbert organizó una “guerra de tarifas” que impuso altos aranceles. Ahora los galos se adelantaron en la diplomacia: negociaron con Inglaterra y Suecia para que no intervinieran en la siguiente guerra contra los Países Bajos, que en 1672 fueron invadidos por los ejércitos de Francia, el Sacro Imperio Romano Germánico, Brandemburgo e Inglaterra. Los holandeses recurrieron a una temeraria estrategia: quitaron los diques e inundaron algunas

⁹⁷ Refrán holandés de la década de 1640, citado por Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, p. 240.

⁹⁸ Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism*, p. 73.

⁹⁹ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 259 y 263.

¹⁰⁰ Cfr. William Durant, *La edad de Luis XIV*, pp. 191 y 192.

ciudades¹⁰¹. El ejército francés se retiró, pero no estaba derrotado y, semanas después, volvió. De Witt pidió la paz, pero Luis XIV no aceptó. La muchedumbre, desesperada por la invasión, culpó a quien otrora fuera su líder. El 20 de agosto, en la Haya, Jan de Witt y su hermano fueron linchados¹⁰².

Guillermo III escuchó alegre la historia del asesinato. Tenía razones para envidiar a los De Witt¹⁰³. Los Orange regresaron al poder y terminó el periodo de la República holandesa. El tío del nuevo rey era Carlos II de Inglaterra; el parentesco allanó las negociaciones de paz. Los diplomáticos ingleses opinaban que era más importante crear un contrapeso al poderío francés que apropiarse de los Países Bajos. Brandemburgo y el Sacro Imperio aceptaron la propuesta de los británicos.

El secreto de la prosperidad holandesa

Las calles limpias, el orden, la riqueza y el buen gusto siempre destacaban en las crónicas de los viajeros del siglo XVII al referirse a Holanda. Pero a principios del XVIII la situación era muy distinta. Las invasiones, las guerras y la creciente competencia comercial habían relegado a los Países Bajos. Su deuda pública era enorme y las ganancias de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales cayeron a la mitad entre 1715 y 1737. Los impuestos subían y mucha gente emigraba. En 1763, Boswell habló de “la triste decadencia de las principales ciudades [...] ahora llenas de hambrientos y enfermos”¹⁰⁴.

La decadencia no fue total. De hecho, las artes, el comercio, las finanzas, el colonialismo y el saqueo continuaron floreciendo, aunque, sin duda, Holanda había perdido la supremacía.

¿Cómo es que esa pequeña nación se convirtió en superpotencia? Mucho se ha discutido sobre el origen de la prosperidad de los neerlandeses. Algunos autores han afirmado, inspirados por Max Weber, que el calvinismo tuvo mucho que ver en este proceso. Pero esta tesis es inverosímil si consideramos que las regiones que más prosperaron no contaban con mayoría calvinista¹⁰⁵.

Según Pieter Geyl¹⁰⁶, los factores para los orígenes de la riqueza holandesa son muy complejos: la demografía, la urbanización, la salida al mar y las vicisitudes históricas de las guerras de los credos. Estos factores contribuyeron a extender el escepticismo y la

¹⁰¹ Este comportamiento es comparable al del niño envidioso que prefiere ver sus juguetes rotos antes que en las manos de otro niño.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 193-195.

¹⁰³ Jan de Witt había hecho todo lo posible para evitar el retorno al poder de los Orange. Impuso a Guillermo III varios tutores que en realidad eran sus vigilantes.

¹⁰⁴ William Durant y Ariel Durant, *Rousseau and Revolution*, Nueva York, MJF Books, 1967, p. 646.

¹⁰⁵ Cfr. Charles Wilson, “Dutch Treat”, *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 5, 31 de marzo de 1966 (disponible en www.nyrb.com).

De hecho, según Simon Schama no fue la actitud austera de los calvinistas sino el consumismo y la ambición prosaica de la mayoría de los holandeses, lo que hizo posible el enriquecimiento de la pequeña nación. Cfr. *The Embarrassment of Riches*, pp. 21, 124, 297 y 322.

¹⁰⁶ Peter Geyl es un historiador holandés especializado en la historia de los Países Bajos durante los siglos XVI y XVII. También son famosas sus críticas a los modelos generales utilizados por historiadores como Arnold Toynbee.

indiferencia ante los dogmas y a apreciar en demasía el dinero¹⁰⁷. El calvinismo se oponía a todas estas cosas y no era un factor de progreso. En esa tónica, Simon Schama sostiene, en un estudio sobre la cultura holandesa del siglo XVII, que la gente no se enriquecía por la doctrina religiosa sino por la mundana ambición¹⁰⁸.

Los holandeses no eran ni modestos ni frugales; por el contrario, eran presumidos, vanidosos, y sus hábitos de consumo poco tenían de racionales. Parecía que el vicio, en lugar de debilitar a la nación, la volvía más poderosa. A partir de esto, el satirista Bernard Mandeville esbozó una teoría¹⁰⁹.

Podríamos agregar un factor adicional: el desarrollo temprano de la mentalidad del “capitalismo para las masas”. Werner Sombart demostró que incluso en las ciudades comerciales de Italia, hacia el siglo XVII, la competencia por los consumidores era limitada. Estaban prohibidas las “rebajas” y la “caza del cliente”; esto no ocurría en Holanda. Lo mismo en Francia que en Inglaterra, en Polonia que en Italia, en general, el mercado se limitaba a objetos suntuarios; se trataba de la venta de “lujos”; los productos eran elaborados con mucho esmero, pues llevaban el “sello del productor”. Los artesanos, organizados en gremios, se sentían orgullosos de sus mercancías; el resultado era evidente: vendían poco y caro. Holanda, por el contrario, se atrevía a vender pacotilla; entendía la economía de otra forma: se debía vender mucho aunque fuera barato. Sir Josiah Child afirmó: “Si queremos [...] conquistar el mercado mundial, hemos de imitar a los holandeses, que producen tanto la mercancía peor como la mejor; sólo así podremos complacer a todos los mercados y a todos los gustos”¹¹⁰.

Bernard Mandeville

En 1693, en sus *Pensamientos sobre la educación*, John Locke hacía un elogio sobre la función de la vanidad y la emulación:

Las ropas que cubren nuestros cuerpos, las cuales se han hecho para la modestia, calor y defensa, son [...] materia de vanidad y emulación [...] Cuando se empaqueta a la pequeña en su traje nuevo y cómodo, ¿qué menos puede hacer su madre que enseñarla a admirarse a sí misma, llamándola su pequeña reina y su princesa? [...] Si lográis inculcar a los chicos un amor a la reputación y les enseñáis a apreciar la vergüenza y la desgracia, les habréis infundido el verdadero principio¹¹¹.

No obstante, quien llevó a su máxima expresión la idea de que los vicios privados (*i.e.*, la envidia y el orgullo) pueden convertirse en beneficios públicos, no fue Locke, sino Mandeville.

Con el autor de *La fábula de las abejas* vemos superado el pensamiento tradicional, según el cual “el orden deriva del orden y el desorden del desorden”; el problema político

¹⁰⁷ Cfr. Lawrence Stone, “Pieter Geyl”, *The New York Review of Books*, vol. 4, núm. 5, 8 de abril de 1965 (disponible en www.nyrb.com).

¹⁰⁸ Cfr. Jonathan Brown, “High Point in Low Countries”, *The New York Review of Books*, vol. 34, núm. 21, 21 de enero de 1988.

¹⁰⁹ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, p. 295.

¹¹⁰ Citado por Werner Sombart, *El burgués*, p. 174.

¹¹¹ Cfr. F. B. Kaye, “Notas”, en Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, trad. José Ferrater Mora, México, FCE, 1982 (1ª ed. en inglés, 1729), p. 315.

fundamental es la limitación de cada partido para que, al final, se logre la armonía general; es la forma de asegurar la reciprocidad de las obligaciones.

El holandés inaugura el pensamiento moderno, en el cual “la envidia, la ambición y la vanidad son medios para lograr el orden general”. Es decir, del desorden privado deriva el orden público, y el disenso de los individuos asegura la armonía del grupo. Se trata de una lógica que disocia, y opone, las consecuencias de los actos individuales de sus efectos sociales: “esta disociación significa también que el hombre político no puede respetar las leyes, las costumbres, incluso las más antiguas y venerables, que garantizaban la moralidad de cada ciudadano para asegurar el orden público. Este pensamiento denuncia la inutilidad social de la moral tradicional y afirma que el individualismo posee un valor moral propio”¹¹².

Bernard Mandeville nació y se crió en los Países Bajos y se graduó como médico en la Universidad de Leiden¹¹³, pero pasó la mayor parte de su vida en Inglaterra. La isla, para principios del siglo XVIII, ya rivalizaba con Holanda en sus niveles de urbanización: 36% de sus habitantes vivían en ciudades. Era una sociedad comercial en la que

[...] en lugar de la virtud se colocó la persecución individual de la satisfacción y de la autoestima, y se comenzaron a esbozar teorías acerca de cómo las acciones egoístas, producto de las pasiones, podían manipularse y coordinarse, o cómo de manera mágica o mecánica podían coordinarse a sí mismas, de cara a la promoción de un bien común que dejaba de estar conectado íntimamente con la vida moral interna del individuo¹¹⁴.

El pensamiento de Mandeville era producto del ambiente de las dos naciones más poderosas de su época; allí, el amor al dinero y el culto al ego se habían convertido en el centro de la vida de millones de personas.

Pero, ¿cómo estas naciones que promovían la envidia eran, paradójicamente, las que mejor la habían controlado? Los acuerdos políticos, el cansancio de la guerra civil, la superficialidad que adquiere la envidia en las grandes urbes, y la noción de que el comercio y el saqueo son una fuente de riqueza que no empobrece a sus propias comunidades, son parte de la respuesta. Otra parte la ofrece la inmediatez: de hecho, los ricos daban muchos empleos a los pobres, lo mismo en la construcción que en la servidumbre y los talleres. A finales del siglo XVII, en Londres, una tercera parte de la población vivía del rey y la corte, y sólo una sexta parte, del comercio y la industria; en Berlín, Madrid, París, Nápoles y Roma, la proporción que dependía de la corte era aún mayor¹¹⁵.

Esta combinación había hecho posible que el desencapsulamiento, en lugar de provocar revoluciones, se convirtiera en un motor para el progreso. No obstante, nadie había teorizado al respecto con tanta claridad antes que el autor de *La fábula de las abejas*.

Mandeville estuvo inspirado por muchos otros autores, y sus postulados fueron posibles gracias a una serie de conceptos acuñados desde el siglo XVII. Arthur Lovejoy¹¹⁶

¹¹² Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, París, Éditions du Seuil, 1979, p. 141.

¹¹³ Cfr. F. B. Kaye, “Introducción”, en Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. xiii.

¹¹⁴ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975, p. 487.

¹¹⁵ Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, pp. 46-64.

¹¹⁶ Arthur Lovejoy fue uno de los autores más importantes de la historia de las ideas; fundó la *Journal of the History of Ideas*. De origen alemán, realizó la mayor parte de su vida académica en Estados Unidos. Su obra más célebre es *The Great Chain of Being*.

elaboró las definiciones usadas por los filósofos, moralistas y teólogos en los que se inspiraría la ilustración escocesa y, más tarde, el liberalismo. Su nomenclatura

[...] distingue tres pasiones del lado de lo *específicamente humano*: (a) *aprobatiness*, el deseo de ser aprobado o admirado, de que se admitan o aprueben los propios actos o los propios logros por parte de los iguales, y el deseo de que expresen ese sentimiento, *el amor a las alabanzas*; (b) *Self-esteem*, la propensión o el deseo de gozar de una *buena opinión* de uno mismo y de las propias cualidades, actos y logros; y (c) *emulation*, el deseo vehemente de creerse superior a los otros, en uno u otro o en todos estos aspectos, y un deseo de que esta superioridad sea reconocida por parte de aquellos con los que uno se asocia, y finalmente el deseo de que admitan expresamente ese reconocimiento¹¹⁷.

El doble desencapsulamiento de la modernidad y el individualismo envidioso está entretejido en estos tres conceptos: aprobación, autoestima y emulación. Mandeville los usó en su explicación del funcionamiento de la sociedad. Según él, en estado natural no hay criatura menos apta para la convivencia que el hombre, pues siempre busca la satisfacción de sus pasiones de un modo egoísta. Por ello, el proceso civilizador, obra de legisladores y hombres sabios, “ha sido hacer creer al pueblo que habían de gobernar que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos”. Pero esta tarea siempre ha sido difícil e implica “una recompensa que los indemnizara por la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta”.

Todo ello envuelve un problema: la sociedad es incapaz “de otorgar tantas recompensas verdaderas como se necesitarían para satisfacer a todas las personas por cada acción individual”. Pero hay una solución: “tuvieron que urdir una recompensa imaginaria que, como equivalente general por la dificultad de la negación de sí mismos, pudiera servir en todas las ocasiones, sin costarles nada a ellos ni a nadie, y que al mismo tiempo fuera muy aceptable para quienes lo esperan”. Estos sabios examinaron las fortalezas y flaquezas de la naturaleza del hombre y sacaron la conclusión de que “nadie es tan salvaje que no le ablanden las abalanzas, ni tan vil como para soportar pacientemente el desprecio, y concluyeron [...] que la adulación tiene que el ser argumento más eficaz que pueda usarse con las criaturas humanas”¹¹⁸.

La adulación es, según Mandeville, el “equivalente general” con el que moralistas y políticos llevan a cabo su doble engaño: al “alabar las acciones que muestran un control sobre las pasiones egoístas, presentándolas como resultado de un imperio sobre las pasiones”¹¹⁹; y al hacer de la razón, “una facultad que supuestamente distinguiría a los hombres de las bestias, la causa de ese imperio del hombre racional de sus pasiones”¹²⁰. De acuerdo con el holandés, no es la razón lo que nos vuelve cautelosos, sino las nociones de honor, vergüenza y honor derivadas de la vanidad que a su vez es alimentada por la adulación.

¹¹⁷ Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 52.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 56.

¹¹⁹ Aunque es “importante señalar que no se trata de una *represión* de las pasiones egoístas, lo cual para Mandeville es imposible salvo para los pocos tocados por la gracia, sino de lo que califica de *juego de las pasiones contra sí mismas*: la ordenación del esquema pasional de cada individuo al servicio de la *pasión predominante*, lo cual da lugar a una diversificación de estilos de vida. El proceso civilizatorio pilotado por *moralistas* y *hábiles políticos*, consiste en vigilar la expresión de las pasiones dirigiéndola hacia formas ora inocuas, ora beneficiosas para la sociedad”. *Ibid.*, p. 57.

¹²⁰ *Idem.*

El escritor describe la colmena –en realidad podríamos pensar en el Londres de su época– como un mundo en el que todos buscan ser admirados; no obstante, no siempre hay tiempo para ello, pues mientras se adula a unos se deja de adular a otros. Éstos sienten una profunda tristeza. De aquí deriva una rivalidad incesante, pero, a diferencia de Hobbes, para Mandeville la competencia no es guerra sino emulación, misma que identifica con la envidia:

Si en la naturaleza humana no estuviera tan afianzada la envidia, no sería ésta tan común en los niños y la emulación no podría servir de acicate a los jóvenes. Los que suelen deducir todo lo que un buen principio tiene de beneficioso para la sociedad, atribuyen los efectos de la emulación en los escolares a una virtud del espíritu; como ella requiere trabajo y fatigas, es evidente que el que obra conforme a esta disposición realiza un acto de abnegación; pero si lo analizamos bien veremos cómo este sacrificio del ocio y los placeres se debe tan sólo a la envidia [...] Si no estuviera mezclada a esta pretendida virtud algo muy semejante a esta pasión, no sería posible cultivarla y acrecentarla por los mismos medios con que se engendra la envidia¹²¹.

Lo que evita la explosión de tan atroz sentimiento es el proceso civilizador mediante el cultivo del narcisismo:

El muchacho que recibe una recompensa por la superioridad de su actuación, tiene conciencia de la humillación que hubiera recibido al no haber logrado alcanzarla. Esta reflexión le hace esforzarse para no dejarse aventajar por quienes ahora considera sus inferiores y cuanto mayor sea su orgullo, mayor será su abnegación para conservar su conquista. El otro que, a pesar de las fatigas que pasó por hacerlo bien, ha perdido el premio, se siente apesadumbrado y enojado, por tanto, contra el que considera causante de su aflicción; pero como demostrar su cólera sería ridículo y no le produciría ningún provecho, una de dos, o tiene que contentarse con verse menos apreciado que su compañero o, renovando sus esfuerzos, llegar a ser más eficiente y es posible apostar diez a uno que el más desinteresado y jovial, elegirá lo primero, y así podrá volverse indolente y dedicarse al ocio, mientras que los pícaros ambiciosos, impertinentes y pendencieros, se sacrificarán y a fuerza de fatigas llegarán a su vez a disfrutar de la gloria del vencedor¹²².

La lucha por el lujo

[...] no os dejéis nunca arrastrar por la codicia y la vanidad, pues el verdadero medio de ganar mucho, es no aspirar nunca a ganar demasiado, y saber aprovechar la oportunidad de perder. Procurad que os amen los extranjeros, toleradles algunas cosas, y guardaos de excitar su envidia, sed constante en observar las reglas de comercio, pues son tan fáciles y sencillas, acostumbra a vuestros pueblos a que las guarden inviolablemente, castigad con severidad el fraude, el descuido, y hasta el lujo de los mercaderes, que arruina el comercio al mismo tiempo que a ellos.

Fénelon, *Aventuras de Telémaco seguidas de las de Aristonoo*.

En el siglo XVI, Carlos V prohibió, en los Países Bajos, llevar vestidos tejidos con oro o plata, así como zapatos puntiagudos. Respondía a una demanda de la Iglesia, que había comenzado una muy dudosa “guerra contra el lujo”. La Santa Madre estaba presionada por

¹²¹ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 86.

¹²² *Ibid.*, p. 87.

las críticas de los protestantes¹²³. A finales del siglo XVII vemos en Austria hasta qué punto había llegado la austeridad:

En la antigua escuela de equitación de invierno y hoy *cámara del Estado* del primitivo teatro para conciertos de Salzburgo, la pintura del techo, del año 1690, lleva la siguiente inscripción: [...] *Donde tú entras fue antes una montaña, hasta donde la loma se extiende. Queda como recuerdo en ambas paredes la empinada roca [...] Todo cede a la laboriosidad. Para que ningún miserable crítico considere que es un lujo la magnitud de la construcción, la hendida roca se ha empleado, en poderosos bloques, para construir templos en el año del Señor 1662, Guidobald, Arzobispo y Príncipe*¹²⁴.

Ya Calvino había afirmado: “A menudo la riqueza atrae a la indulgencia y la superfluidad de los placeres produce flaccidez tal y como vemos en las regiones prósperas y en las ciudades de mercaderes”. A pesar de las advertencias de los santones, de que “la riqueza agita a las conciencias” y “ciega a los hombres”¹²⁵, en Holanda, Inglaterra y Francia la oleada de austeridad fue mal recibida. El teólogo jansenista Antoine Arnauld escribió:

Yo no creo que se deba [...] condenar los adornos de pasamanería, ni a los que los hacen ni a los que los venden. Y lo mismo digo de muchas otras cosas innecesarias, de las que se dice que sólo son lujo y vanidad. Si no se quisiera tolerar más que las artes que producen las cosas necesarias para la vida humana, dos terceras partes de los que no tienen rentas y están obligados a vivir de su trabajo, se morirían de hambre¹²⁶.

En Francia, pocos tomaron en serio a Fénelon cuando escribió sobre las ventajas del ascetismo: “deben sin duda vivir con más rivalidad entre sí, corroídos por la negra e infame envidia, agitados siempre por la ambición, por el temor y la avaricia, y desconocer los placeres puros y sencillos, pues son esclavos de tantas necesidades ficticias en que hacen consistir su felicidad”¹²⁷.

En Inglaterra, en 1690, el economista Barbon defendía el lujo en estos términos: “No son las necesidades naturales las que hacen posible el consumo, la naturaleza se satisface con poco; las necesidades del espíritu, la elegancia, el deseo de novedades y cosas raras, son en realidad las que fomentan el comercio”¹²⁸.

Un año después, el comerciante Sir Dudley North, en sus *Discursos sobre el comercio*, escribió: “Los países que tienen leyes suntuarias son, generalmente, pobres”¹²⁹. En su esquema, la competencia consumista y el egoísmo se convierten en aspectos positivos para la nación:

Las clases inferiores, al ver a sus vecinos hacerse ricos e importantes, se sienten incitados a imitar su laboriosidad. Si un comerciante ve a su vecino propietario de un coche, se pone inmediatamente a trabajar con afán para poder tener lo mismo, y muchas veces, a causa de esto, llega a encontrarse en

¹²³ Cfr. Helmut Schoeck, *La envidia y la sociedad*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1999, p. 247.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹²⁵ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 271, 289.

¹²⁶ Citado por F. B. Kaye, “Notas”, p. 294.

¹²⁷ Fénelon, *Aventuras de Telémaco seguidas de las de Aristonoo*, Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 (1ª ed., 1699), libro VIII, 177.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Idem.*

la miseria; sin embargo, su extraordinaria aplicación para sustentar su vanidad, aunque no logre satisfacer sus insensatas ambiciones, siempre será provechosa para el público¹³⁰.

En la época de Mandeville, Inglaterra y Holanda eran los centros mundiales del consumo. Los comerciantes habían ganado terreno y la legislación contra el lujo llegaba a su fin¹³¹. A la par del mercado competitivo crecía el individualismo envidioso. Cada vez más gente deseaba medrar por medio del consumo y nadie se conformaba con “su lugar en el cosmos”; las multitudes querían ascender, cambiar de sitio: “Todos aspiramos a ser más de lo que somos y tan rápidamente como podemos, procuramos imitar a aquellos que de alguna manera son superiores a nosotros”¹³², escribía el satirista, quien, además, nos ilustra con un ejemplo:

La mujer del más pobre de los trabajadores de la parroquia, que desdeña usar un vestido resistente y cómodo [...], pasará y hará pasar a su marido hambre para comprar una blusa y una falda usadas, que, aunque sean realmente más elegantes, no le resultarán ni la mitad de útiles. El tejedor, el zapatero, el sastre, el barbero y todos los modestos trabajadores que han logrado establecerse, con el primer dinero que ganan tienen la imprudencia de vestirse como acaudalados comerciantes [...] El boticario, el mercero, el pañero y otros tenderos acreditados no encuentran ninguna diferencia entre ellos y los grandes mercaderes y, por tanto, se visten y viven como éstos [...] Las mujeres de calidad se aterrorizan al ver a las esposas y a las hijas de los comerciantes vestidas como ellas; tal atrevimiento, gritan, es intolerable. Se procuran modistas que se dediquen [...] a inventar modas para tener siempre dispuestos nuevos modelos que lanzar, tan pronto como esas insolentes ciudadanas empiecen a imitar las actuales. La misma emulación continúa a través de los distintos grados de categoría, llegando a un increíble despilfarro; hasta que al fin las principales favoritas del Príncipe y las de mayor jerarquía, no encontrando con qué aventajar a algunas de sus inferiores, se ven obligadas a gastar grandes haciendas en pomposos carruajes, magnífico mobiliario, jardines suntuosos y palacios principescos¹³³.

La competencia implica ganadores y perdedores, y éstos nutren las filas de los envidiosos. ¿Cuál fue el cálculo para retirar las leyes contra el lujo, para sustituir las relaciones sociales basadas en la tradición por la competencia mercantil?, ¿no era invitar al caos? Mandeville llevó la fórmula cortesana del control de la envidia individualista a las ciudades: el egoísmo es contrarrestado por el narcisismo; es decir, la competencia envidiosa es frenada por los buenos modales o, para decirlo con el holandés, el deseo de aprobación y la autoestima civilizan a la emulación¹³⁴.

Pero, como siempre hay algunos cuyo egoísmo supera a su narcisismo, existen salvaguardas: “A los más incultos les afecta esta pasión con tal violencia, que si no los contuviera el miedo de las leyes irían directamente a golpear a aquellos a quienes se dirige su envidia, sin más provocación que lo que esta pasión les suscita”¹³⁵.

En el siglo XVII, los gobiernos más avanzados orientaron su política en sentido favorable al lujo. En 1621, en Inglaterra se dictó la última disposición sobre la “indumentaria” en cuyas prohibiciones se contenían también restricciones sobre excesos en fiestas y comidas. Ocho

¹³⁰ *Ibid.*, 321.

¹³¹ Cfr. Helmut Schoeck, *La envidia y la sociedad*, p. 248.

¹³² Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 80.

¹³³ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹³⁴ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 66.

¹³⁵ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 85.

años después, en Francia se publicó el último edicto sobre el lujo de la mesa. En 1656 se aprobó una disposición que prohibía los sombreros de castor cuyo valor excediera las 50 libras, y en 1708 se dictó en Francia la última disposición sobre indumentaria¹³⁶.

En fin, una buena razón para terminar con las leyes contra el lujo la ofrecía el cálculo económico: promover la vanidad y la competencia contribuye al progreso debido a que la continua emulación trae mejoras y promueve la iniciativa y el ingenio¹³⁷. La envidia es parte integral del orden espontáneo y benévolo descrito por Mandeville; ella, junto con la necesidad, la avaricia y la ambición, es uno de “los capataces que obligan a todos los miembros de la sociedad a someterse, la mayoría alegremente, a la rutina propia de su condición, sin exceptuar a reyes ni príncipes”¹³⁸.

La división del trabajo y de la emulación

Para Mandeville no sólo debía estimularse la división del trabajo, sino también la de las clases y los deseos. Después de la Revolución Gloriosa surgieron en Inglaterra las Sociedades para la Reforma de las Costumbres, para inculcar, “en las clases bajas, principios de piedad y devoción cristiana que alejaran los fantasmas de las revueltas religiosas auspiciadas por distintas sectas disidentes desde los tiempos de Cromwell”. También aparecieron las Escuelas de Caridad, “que promovían un mejor reparto de la riqueza nacional”¹³⁹.

La constitución social misma de los Países Bajos, el igualitarismo y la prosperidad, hacían que el problema de la miseria se mantuviera en niveles inferiores a los del resto de Europa. Además, las instituciones de caridad y beneficencia florecieron en Holanda y, sin duda, jugaron un papel importante en la integración a la comunidad de los envidiosos y amenazantes vagos, pobres y desempleados¹⁴⁰. No obstante, Mandeville se oponía a ellas. Las primeras le parecían antinaturales y capaces de arruinar al país por adormilar la emulación. A las segundas las consideraba entidades malévolas, pues, “pobreza no implica infelicidad salvo para los no acostumbrados a ella, y paralelamente, sería una crueldad que los individuos no habituados se vieran reducidos a una baja condición. Su pérdida de felicidad sería mucho mayor que la de los hijos de los pobres”¹⁴¹. Más aún, para los pobres la felicidad consiste en la hibernación de los deseos y esto se facilita con la ignorancia. Y agregaba:

[...] entre la gente trabajadora serán siempre menos infelices, al tiempo que más útiles para el público, los que, habiendo tenido un humilde origen y deficiente educación se sometan alegremente a su estado y se contenten con que sus hijos les sucedan en la misma baja condición, acostumbrándoles desde la infancia al trabajo y a la sumisión, así como a la comida más frugal y a la más barata indumentaria. En cambio, serán siempre los menos serviciales y los más infelices quienes, insatisfechos con su trabajo, se quejen y refunfuñen siempre de su baja condición y, con el pretexto de tener una mayor consideración por el bienestar de sus hijos, recomienden su educación a la caridad ajena¹⁴².

¹³⁶ Cfr. Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, p. 178.

¹³⁷ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 59.

¹³⁸ Cfr. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 246.

¹³⁹ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 211.

¹⁴⁰ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 579-587.

¹⁴¹ Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 214.

¹⁴² Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 607.

No es que Mandeville considerara que los pobres debían ser ascetas o tener un mayor control de sí mismos; jamás se ilusionaría con tal cosa. De lo que se trataba era de canalizar sus pasiones: si los ricos competían por las mejores prendas, los pobres debían competir por ser los más patriotas y mejores soldados; o bien, por ser los mejores consumidores en su precario nivel¹⁴³.

Las imitaciones baratas se pusieron de moda y permitieron a muchos aparentar un *status* superior al que realmente pertenecían. En la Francia de finales del siglo XVII y principios del XVIII, las copias de sombreros de castor se ajustaban a un mundo en el que aumentaba la movilidad social¹⁴⁴. Que la fiebre del consumo había llegado también a Francia puede constatarse en un giro del lenguaje: vemos cómo la palabra “envié”, desde el siglo XVI, comienza a convertirse en un sinónimo de deseo y necesidad, a diferencia de los usos anteriores, en donde se confunde con odiar¹⁴⁵. Lo mismo puede decirse del inglés, pues según el *Oxford English Dictionary*, el uso de la palabra envidia para referirse a los bienes del otro, data del siglo XVI¹⁴⁶. En fin, gracias a la mayor relevancia del mercado en las relaciones sociales, en todos los niveles, presenciamos la banalización la envidia. El odio es sustituido por la emulación.

La modernidad controla la envidia

Desde el siglo XVI, los moralistas holandeses, tanto los “humanistas erasmianos” como los calvinistas, le declararon la guerra a la prosperidad. Paradójicamente, llevaron a cabo una costosa campaña contra el lujo. En los cuadros, los desfiles y los proverbios se exponía la noción del “círculo fatídico de la fortuna mundana” (*circulus vicissitudinis rerum humanourum*). Se trata de una historia que comienza con el “triumfo del mundo” que lleva sucesivamente hacia el dominio de “la riqueza, el orgullo, la envidia, la guerra, el deseo, la humildad y la paz”. Siempre antes de la conflagración está la envidia. Pero en el origen de todo está el dinero, el objeto engañoso, el demonio con rostro de ángel.

Según los moralistas, la prosperidad es enemiga no sólo de la sociedad, también lo es de cada ser humano. Abundaban como advertencia, las pinturas en donde se ridiculizaba a los ricos, las novelas en donde los hombres enloquecían por la fortuna, en donde la Reina Dinero, el Maldito Mundo, Regina Pecunia, Craso, Midas, Creso y otros personajes condenados y condenadores, siempre terminaban mal¹⁴⁷. Pero todo era inútil, los holandeses se entregaban al vicio y, a pesar de ello, el castigo divino no llegaba.

En *El panal rumoroso* existe una aparente contradicción: por una parte Mandeville reconoce la diferencia entre la “sana distancia” y la “distancia de envidia”¹⁴⁸, pero por otra

¹⁴³ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville*, p. 228.

¹⁴⁴ Cfr. Julio Bracho, *De los gremios al sindicalismo. Genealogía corporativa*, México, UNAM, 1990, p. 47.

¹⁴⁵ Cfr. *Le Littré* (1997) y *Le Petit Robert* (2001).

¹⁴⁶ Cfr. Joseph Epstein, *Envy*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 2.

¹⁴⁷ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 327-328.

¹⁴⁸ “La intensidad de esta pasión depende principalmente de la proximidad o lejanía de los objetos deseados, así como de las circunstancias. Si el que se ve obligado a ir a pie envidia a un gran hombre porque tiene un coche de seis caballos, su pasión nunca será tan violenta ni le producirá la misma alteración que la

considera imposible recrear el encapsulamiento y ello hace factible la envidia entre las clases¹⁴⁹. Por si esto fuera poco, también consideraba que la equiparación, en lugar de hacernos más proclives a la envidia, nos libera de ella¹⁵⁰. Entonces, ¿qué se debe hacer para luchar contra tan terrible pasión?

Debemos considerar que el autor de *El panal rumoroso* escribía sobre lo que veía; sus aparentes paradojas no son producto de su pensamiento sino de su realidad. Las sociedades complejas poseen fórmulas complejas para atenuar la envidia. En primer lugar, generan una sana distancia que nada tiene que ver con el holismo: hay admiración hacia el ganador porque nosotros queremos ser ganadores. Además, la vida en comunidad cede, en las grandes ciudades, ante la vida privada; en sus casas, la gente oculta sus riquezas y comodidades. Y es justo en Holanda en donde el hogar se convierte en el “pequeño palacio” del hombre común y se cultiva una nueva devoción hacia la vida familiar. La casa es también el lugar en donde se atestigua un nuevo modelo de familia, más independiente de la familia ampliada y que promueve una crianza más sentimental y menos disciplinaria; que genera personalidades individualistas; es también el espacio en el que las holandesas ganan autoridad hasta llegar a ser las mujeres más libres del continente¹⁵¹.

En segundo lugar, la envidia igualitaria ya no es un peligro capaz de sembrar el caos en la nación¹⁵² debido a dos fenómenos: por una parte, se le convierte en emulación civilizada; por otra, en un desahogo inofensivo que se relega a la mente y al teatro –lugares propicios para destrozar a nuestros envidiados rivales– y desaparece de la vida real –pues ahí no admitimos que nos han superado y, por lo tanto, no precisamos lastimarlos. Más aún, las “almas mejor civilizadas” incluso llegan a no sentir necesidad de envidiar, pues están seguras de su superioridad a pesar de lo que digan los “necios”¹⁵³. Mandeville apuesta a un individualismo en el cual el narcisismo derrota al egoísmo.

que causaría al que, teniendo también un coche de su propiedad, sólo puede sostener cuatro caballos”. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 85.

Sobre esto también insistió Simon Schama en *The Embarrassment of Riches*, p. 467.

¹⁴⁹ “Un caballero bien vestido al que un coche o carro ensucia de barro, mueve a risa, pero mucho más de sus inferiores que de sus iguales, porque la envidia de aquéllos es mayor. Saben que se siente vejado con el percance e, imaginándole más feliz que ellos mismos, se alegran de ver que, a su vez, sufre algo desagradable. Pero en cambio una joven señora, si está en disposición seria, en lugar de reírse de él le compadecerá porque un hombre limpio es un espectáculo que la deleita y no hay lugar para la envidia”. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 88.

¹⁵⁰ “Envidiamos a un hombre porque es rico y el odio que entonces sentimos por él es absoluto; pero si llegamos a ser sus iguales nos tranquilizamos y la menor condescendencia de su parte ya nos hace amigos”. *Idem*.

¹⁵¹ Cfr. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*, pp. 386, 388, 391, 403, 406 y 485.

¹⁵² La pérdida de gravedad de la envidia se puede rastrear en la historia de las palabras. Según el *Oxford English Dictionary* (1999), hasta el siglo XVII la envidia está relacionada con un “sentimiento hostil”, “maligno” y “maldad activa”. Paralelamente a este uso, también hay otros tres significados: uno se refiere a la “mala voluntad”, otro a la “admiración”, y el último a “sentir tristeza”. Los primeros perdieron su vigencia en el siglo XVIII, mientras los últimos se utilizan incluso en la actualidad.

La misma evolución puede encontrarse en español. Cfr. Pedro F. Villamarzo, “Estudio histórico-crítico de ‘envidia y gratitud’ de M. Klein”, en Nicolás Caparrós, *Más allá de la envidia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 70.

¹⁵³ Cfr. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, pp. 84 y 88.

CONCLUSIONES

En el apartado sobre el *ordo* se describe, en primer lugar, el esquema más general y aceptado durante la Edad Media: la idea misma del *ordo*, que constituye la realidad como un mundo jerarquizado en donde el encapsulamiento y el chivo expiatorio contribuyen al control de la envidia. En segundo lugar, el capítulo se ocupa del individualismo medieval, que se presenta en la forma de: los monjes, que se aíslan y luchan, en soledad, contra los demonios de la naturaleza humana; los enamorados, que no son más que una versión idealizada de un mundo en donde se ha roto el género; y los ambiciosos comerciantes, que están a punto de cambiar la historia. Posteriormente se contrasta la actitud de un *ordo* fatídico, providencial, con la “actitud calculadora” de los comerciantes, los filósofos y el alto clero. A pesar de los destellos de individualismo, no se deja de hacer hincapié en que la actitud determinista fue la dominante durante la Edad Media. Igualmente, se enfatiza en la paradoja de una Iglesia católica que quiere el *ordo* pero al mismo tiempo provoca el cambio; resiste a la modernidad pero no deja de propiciarla. Se imagina holista y prefiere un mundo de jerarquías, pero promueve el individualismo. Y, finalmente, en el cuarto apartado se abunda sobre el mundo medieval en crisis. El fracaso de las Cruzadas, la Guerra de los Cien Años y la Peste Negra, que hacen ineficaz el viejo *ordo* y contribuyen a la formación del Renacimiento.

La envidia durante el Medioevo no fue políticamente relevante. Por un lado, las nociones del *ordo* y la providencia dejaban escaso margen para la movilidad social. La mimesis de admiración y los chivos expiatorios contribuyeron a la vida de las aldeas medievales. La envidia existía, pero era posible someterla a un orden feudal cerrado. La envidia no adquirió relevancia en tanto herramienta política, pues ni siquiera se concebía la posibilidad de manipularla. La naturaleza humana es tan poco predecible que las pasiones no permiten cálculos importantes, y la envidia es un sentimiento indomable.

Durante el Renacimiento se difundieron las actitudes individualistas y la “fusión de clases” comenzó a sustituir al antiguo *ordo* medieval. La envidia dominó la escena política; en Italia encontró la arena idónea para mostrar su brutalidad al extremo. Pero al mismo tiempo surgió una fuerza, también derivada del individualismo, que contuvo a la *jettatura*: el narcisismo. Tanto entre los artistas como entre los comerciantes y los políticos, el egoísmo envidioso fue frenado por el refinamiento narcisista.

En el apartado “La envidiable España” se retrata a las potencias europeas esforzándose por mermar el poder del imperio hispano. La piratería, el contrabando y la guerra frontal fueron los métodos que utilizaron. Después de revisarse la situación del envidiable imperio católico, se analiza la relación entre la envidia y las reformas protestantes. En principio, las Iglesias reformadas lucharon en contra de los lujos católicos, del comercio de la Iglesia, del préstamo y la usura. Pero más adelante surgieron las “Iglesias nacionales”, una suerte de alianza entre líderes protestantes locales y religiosos antipapistas. En lugar de destruir la envidiable riqueza de la Iglesia, los gobiernos protestantes comenzaron a expropiarla. Finalmente, el calvinismo contribuyó al individualismo capitalista gracias a su actitud frente al trabajo y la riqueza. Pero con ello desató fuerzas insospechadas: la envidia pronto ya no tuvo restricciones, pues la riqueza, el esfuerzo individual y la competencia fueron ampliamente valorados. El calvinismo tuvo

que inventar métodos para no convertir a la sociedad en un campo de batalla de envidiosos: especialmente utilizó el terror.

A continuación se revisa la situación de los comerciantes y la envidia, en donde se describe un mundo de tentaciones para el individuo, ahora convertido en consumidor envidioso. Las multitudes, humilladas y marginadas, incapaces de admirar a los ricos, los convierten en objeto de envidia, los satanizan y vuelven chivos expiatorios.

Posteriormente se define al “calculador envidioso”, en donde se aprecia el surgimiento de la conciencia moderna, profunda e inteligente, combinada con el deseo de hacer el mal a los rivales. Se pone de relieve que las diferencias entre la envidia del hombre moderno y la del medieval, son el cálculo, la premeditación y la civilidad de las pasiones. Especial énfasis se hace en los políticos, los nobles y los burgueses, quienes portan ejemplarmente esta nueva conciencia.

Más adelante se describen los cambios demográficos y el crecimiento de las ciudades; en ese momento aparece una nueva amenaza: las oleadas de pobres. Las urbes aumentan su tamaño pero no son ciudades industriales; son incapaces de emplear a las masas de inmigrantes; son ciudades comerciales en las que circula el dinero, pero éste está concentrado en pocas manos. La del Renacimiento es una sociedad en movimiento en la que el *ordo* ya no funciona, pero al mismo tiempo es una sociedad incapaz de integrar a las mayorías en la economía. Para evitar revueltas sangrientas, para apaciguar la envidia, se eligen dos fórmulas: aislar a los ricos; es decir, esconder lo envidiable detrás de las carrozas y los palacios, y ampliar la caridad, llevarla al ámbito del Estado, convertirla en prioridad social y política.

En “La envidia según los filósofos” se considera que éstos ponen el énfasis de la envidia en el individuo; la conciben como una cuestión meramente personal. Finalmente, en el apartado “La mujer humillada y la mujer que humilla” se narra cómo fue que las Iglesias hicieron de las féminas sus chivos expiatorios favoritos. Las convirtieron en brujas; sin embargo, éstas, en lugar de responder violentamente, soportaron la carga humillante que implica el género roto. Asimismo, se revisa el papel de las mujeres en las cortes: objeto de lujuria y competencia entre los hombres y, al mismo tiempo, manipuladoras y envidiosas que contribuyen a civilizar las rivalidades.

Notamos una paradoja: la Iglesia misma, que promovía un *ordo* inmutable, dado su enorme poder dio origen a procesos que contribuyeron a profundas transformaciones en la economía, la política, el saber y la religión, hasta llegar al Renacimiento y la Reforma.

El quiebre del *ordo* y el debilitamiento de la religión desencadenaron la envidia entre los estamentos, volviéndose ésta políticamente relevante. Funcionó la combinación de métodos tradicionales con medios modernos para luchar contra la envidia, como la creación de encapsulamientos artificiales y nuevos mecanismos de redistribución y represión. De especial importancia es el doble aspecto del individualismo, que por una parte promueve la envidia –egoísmo– y, por otra, la contiene –narcisismo. No es menos relevante la noción de la conspiración: teoría de los envidiosos para explicar sus derrotas y consolarse con la esperanza de que, en un futuro, ellos también pueden ayudarse de un complot para triunfar. Este mecanismo sirve para contener la envidia no sólo de las elites en competencia, sino también la de las masas.

Se refiere también cómo desde la época renacentista aumentaron las redistribuciones con la caridad, las leyes de pobres, las hospicios y otros mecanismos que contribuían a contener la furia de los miserables. Es decir, se trata de métodos que ayudan a reducir el

odio, y aunque no suprimen la envidia, la dotan de una forma que le permite ser canalizada pacíficamente. Más aún, si no existiera un esfuerzo constante encauzado hacia la compensación de los miembros en pugna, una sociedad compuesta de masas se haría pedazos a causa de sus tensiones envidiosas. Con el tiempo, las demandas de la muchedumbre aumentaron y ésta no se conformó con una redistribución para atenuar la miseria, sino que incluso exigió políticas encaminadas a fomentar la igualdad.

En el tercer capítulo, *El ordo en crisis*, se examina el papel de los filósofos, quienes dan consejos y explicaciones sobre la envidia. Especial énfasis se hace sobre los filósofos cortesanos, primeros en plantear con toda claridad la posibilidad de manipular, con fines políticos, la envidia. En este sentido merecen un lugar especial Baltasar Gracián y La Rochefoucauld, quienes son lo suficientemente cínicos para revelar los secretos del alma, las pasiones vergonzosas, los fines inmorales.

Más adelante nos referimos a la “España frustrada”, incapaz de comprender los cambios sociales, demográficos y económicos del momento, y resolviendo por lo tanto, a duras penas y a costa de mucha sangre y represión, los problemas que causa la envidia desatada del Renacimiento. El subcapítulo “La equiparación creciente” trata de la extensión de una tendencia ya descrita en el capítulo anterior: cómo es que la gente común comienza a imitar las modas y los hábitos de las clases altas.

La suma de envidias, que se entrelazan y alimentan unas a otras y provocan la Guerra de los Treinta Años. En el desarrollo de la misma, vemos cómo la envidia entorpece a los ejércitos y las maniobras; la envidia hacia el enemigo es a veces superada por la envidia entre los aliados. La de los Treinta Años es a la vez una guerra internacional y civil; la última de las guerras de religión y la primera guerra política. Al final llegan las soluciones contra el desorden, pero son siempre precarias. Los tratados de Westfalia resuelven el conflicto, pero no así el rencor entre los pueblos y las clases sociales, que dejan de luchar más por el agotamiento y el miedo que por los pactos.

Tras la Guerra de los Treinta Años comienzan a delinearse las nuevas naciones, que utilizan descaradamente los mecanismos de la envidia para consolidarse: convertir al extranjero en chivo expiatorio; competir por los recursos escasos en el mundo; humillar a quienes los han humillado: he aquí las raíces pasionales del nacionalismo.

En la historia de la guerra civil inglesa se estudió la destructividad de la envidia. Los acuerdos políticos, con un trasfondo económico, pudieron contener la envidia que la religión había desatado. En el origen del conflicto se encuentra la crisis del *ordo*, el ascenso de la *gentry* que compite contra la vieja nobleza, la expansión de las doctrinas igualitarias y la impiedad de las clases altas. Por si esto fuera poco, la crisis de la religión vuelve aún más incontrolable la envidia. Es el mundo que describe Thomas Hobbes.

En *El mundo después del ordo* se analiza cómo, en parte por los acuerdos políticos de la “Restauración”, en parte porque el Imperio inglés encuentra una válvula de escape en sus colonias, en parte por el hastío de la guerra civil, se reinstaura el orden. Es el mundo que describe John Locke; es la Inglaterra tolerante en donde florecen la crítica y la envidia civilizadas; pero aun en ese contexto hacen falta los chivos expiatorios: los católicos están allí para cumplir dicha función.

Finalmente se estudia la Holanda de la tolerancia religiosa sin excepciones; del individualismo y la indiferencia hacia la religión; de las Compañías coloniales, las ciudades enormes y ricas. Es el siglo XVII y los Países Bajos dominan los mares y el comercio.

¿Cómo han logrado establecer la paz y la prosperidad? Es el primer modelo de sociedad plenamente moderna: con la revolución del consumo de masas, la república moderada, la competencia y la envidia atenuadas porque ahora se presentan en el mercado antes que en el campo de batalla. Es un mundo en el que la religión pasa a segundo plano; el binomio de la economía y la política se vuelve central en el proceso de extensión y banalización de la envidia. Pero se trata de una nación acechada por sus rivales: españoles y franceses intentan conquistar a su envidiada enemiga. Estos enemigos exteriores servirán a los holandeses para la construcción de una nación unida, servirán a los Países Bajos de chivos expiatorios.

La Holanda del siglo XVII construye un nuevo orden basado en instituciones y estructuras modernas: la demografía concentrada de las ciudades banaliza la envidia; la prosperidad la arroja a un terreno poco peligroso: el mercado; y la democratización de los modales, la civiliza. Los filósofos de la época atestiguan la nueva forma de la envidia, la envidia “domada” por el interés, el cálculo. En esa época Mandeville es el filósofo por excelencia: describe el mundo que ve, registra las aparentes paradojas de una sociedad en la que se estimula la envidia y en la que, al mismo tiempo, se le tiene bajo control.

En el siglo XVIII, Inglaterra continuó el desarrollo iniciado por los Países Bajos y lo llevó al extremo: perfeccionó los métodos del comercio y convirtió a la temible envidia en una simpatía envidiosa que estimula el ingenio y la prosperidad. Pero esto sólo fue posible debido al contexto político: los acuerdos entre las fuerzas políticas, la civilidad, la canalización de la competencia en procesos electorales, la gradual inclusión de la población en la política, hicieron posible el desarrollo económico y la construcción del imperio.

La envidia terrible y destructora comenzó a civilizarse; las pasiones empezaron a subordinarse a los intereses. El dramatismo de la envidia no desapareció, pero en lugar de manifestarse en la plaza, se transportó a la lucha interior del individuo; después de todo no se estaba lejos de la “invención del inconsciente”, en donde los hombres modernos libran sus peores batallas y enfrentan sus temores; el espacio en el cual quedarán relegados los demonios, incluido el terrible y odioso Phthonos. En una obra que nada tiene de ingenua, Voltaire reflejaba este sentir: “Todavía son más crueles los pesares secretos que las miserias públicas”¹.

La tensión entre el desencadenamiento y la contención de la envidia fue el hilo conductor del presente trabajo, que concluye en el momento en el que la historia presencié dos desenlaces antitéticos: la Revolución Francesa y la revolución industrial. Como los grupos políticos son también, al mismo tiempo, campos de fuerza en los que cristalizan pasiones en torno a la autoestima, éstas pueden ser perniciosas y destructivas, o atemperadas y productivas. En estos dos paradigmas vemos que las formas modernas para combatir la envidia pueden funcionar de modo muy distinto: en un caso son tan ineficaces que conllevan a una cruenta revolución; en el otro se quedan en altos índices de criminalidad y motines que, finalmente, impulsan un reformismo que evita la revuelta generalizada.

La combinación específica de los factores que incentivan y los que atenúan la envidia, nos explica por qué fueron tan diferentes las últimas décadas del siglo XVIII en Francia e Inglaterra. Los filósofos franceses azuzaban la envidia del pueblo, mientras los ingleses eran mucho más moderados: valoraban la paz por encima de la justicia, pues ya

¹ Voltaire, *Cándido o el optimismo*, trad. Tom Richards y otros, en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed. en francés, 1759), XX.

habían hecho su revolución y conocían el trauma de la guerra civil. En la isla, los filósofos aceptaban como dada la imagen del “rico envidiable”, mientras en Francia los ricos eran fuente de escándalo. Este aspecto llamó la atención tanto de Alexis de Tocqueville², quien criticó a los demagogos, como de Edmund Burke, quien escribió acerca de los escritores franceses.

Los escritores, especialmente cuando actúan en equipo siguiendo una orientación, ejercen gran influencia sobre la mentalidad pública [...] Dichos escritores, como todos los propagadores de cualquier novedad, fingían poseer gran celo por los humildes, mientras que con sus sátiras exageradas hasta el extremo volvían odiosas las faltas de los cortesanos, de la nobleza y del sacerdocio. Se transformaron en una especie de demagogos, y sirvieron de eslabón para unir, para la consecución de un objetivo, la riqueza más odiosa con la inquieta y desesperada pobreza³.

En cuanto a la riqueza, encontramos una Francia cuyas colonias no generaban ganancias suficientes, y con un capitalismo incipiente e inhibido por el monarca, la nobleza y los gremios; en Inglaterra presenciamos la antítesis. Respecto a los impuestos, en la isla existía una recolección eficaz que resultaba poco ofensiva para los contribuyentes, y en Francia, el modelo inverso. En términos políticos, los británicos construyeron un orden tolerante y cuya base electoral se volvía cada vez más incluyente; los galos, por el contrario, fintaban con un reformismo que no hacía sino encender las pasiones y mantener los privilegios. Las diferencias significativas en el siglo XVIII eran producto tanto de un hábil sistema político inglés como de una monarquía francesa que presumía de ilustrada pero en realidad no comprendía a su nación.

En 1776 se publicó *La moral universal* de Holbach, en donde el autor explicó que todos los partidos son hipócritas cuando explican los motivos de sus actos. En lugar de admitir que la envidia los impulsa, hablan del “bien común”. Consideran que los méritos de sus rivales son menores y que no merecen sus puestos.

Esta historia no termina porque las pasiones no desaparecen. Todas las sociedades y regímenes tienen que tomarlas en cuenta. Los filósofos saben y abundan en esta problemática de la condición humana. Los políticos siempre han luchado por controlar estas fuerzas oscuras e inevitables. Por ello es indispensable reconocer, como he tratado de mostrar aquí, que el reino de la política no es un reino aislado; está íntimamente relacionado con la religión, la economía, la cultura y la jurisprudencia, que forman un todo concreto e históricamente determinado.

He concentrado mi análisis en la envidia como una forma de relación entre los hombres, tal vez nefasta pero ineluctable. Describí cómo es que se ha luchado para aliviarla, en beneficio, en última instancia, de la sociedad, de la vida en común que todo poder político está obligado a preservar y ordenar.

Un poder, ya sea constitucional o no, debe evitar la violencia; y la envidia, aunque en distintos grados, es violenta por naturaleza. Las democracias modernas se enfrentan con ella; el teatro de las elecciones intenta regularla, pero los actores no responden al libreto. El telón de fondo es la miseria y la desigualdad indignante. En fin, Envidia hace su aparición y

² Cfr. Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, trad. Dolores Sánchez Aleu, Madrid, Alianza, 1998 (1ª ed. en francés, 1856), p. 158.

³ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, trad. Pujals Esteban, Madrid, Rialp, 1986, p. 126.

domina la escena. Nos recuerda que debemos entender que lo político es obra humana, demasiado humana, y que para comprenderla no podemos acudir a modelos abstractos, sino a ejemplos concretos.

Nuestra historia concluye cuando la envidia igualitaria comienza cobrar fuerza y los triunfos de los burgueses se encuentran con la oposición de los pobres. Esta historia podría continuar, analizándose la tensión entre el individualismo y el igualitarismo envidioso; se debería plantear cómo es que el exceso del primero crea condiciones para la revuelta de los socialistas; y el del segundo, para la sublevación de los ricos.

ÍNDICE DETALLADO

ANEXO

■ INTRODUCCIÓN

Definición de envidia. La envidia es discriminatoria. La proximidad envidiosa. Identidad y envidia.

Envidia y distancia. *Distancia de envidia y sana distancia. Mediador interno y mediador externo. Distancia en el holismo y distancia en el individualismo. Encapsulamiento y desencapsulamiento.*

Dificultades para el estudio de la envidia. Para existir no necesita manifestarse. La vergüenza de sentirla. La inteligencia de los envidiosos para ocultarla. Envidia como interés o como pasión. El envidioso auto delatado.

El doble desencapsulamiento de la modernidad. Jerarquías débiles en el mundo moderno. Doble desencapsulamiento: igualitarismo e individualismo y la comparación universal. Psicología del envidioso. El individualista moderno.

Envidia sacra y envidia banalizada. El cristianismo y la envidia. El siglo XVII: “enfriar las pasiones”, “banalizar” y “racionalizar” la envidia. La envidia según los filósofos-cortesianos y los filósofos-terrenales.

Envidia holista y envidia individualista. Envidia holista: ser humillado para ser aceptado. Relatividad del holismo y el individualismo.

Envidia y economía. En sociedades tradicionales, la abundancia relativa contra la envidia. En sociedades modernas, la escasez relativa y la competencia incentivan la envidia, pero ésta se banaliza.

Envidia y política. Los vínculos entre instituciones y envidia son diferentes en la modernidad que en el pasado.

Propósito. Describir cómo y en qué medida la envidia contribuyó a la formación política del mundo moderno. Para ello analizo tres épocas: Medioevo, Renacimiento y siglo XVII. La teoría social y la envidia.

Estructura del texto

<i>Etapa</i>	<i>Envidia</i>	<i>Representación del orden social</i>	<i>Principales métodos contra la envidia</i>	<i>El Yo y la envidia</i>
Medioevo (cap. I)	Pecado, indomable	Tradicional	Funciona el <i>ordo</i> contra la envidia (encapsulamiento)	Humildad y generosidad
Renacimiento (cap. II)	Pecado o vicio, indomable	Intermedio	El <i>ordo</i> cuestionado (encapsulamiento)	Elites y masas urbanas egoístas y competitivas. Campesinos humildes y generosos
Primera mitad del siglo XVII (cap. III)	Pecado, pasión, domable para algunos	Intermedio avanzado	Descomposición del <i>ordo</i> (desencapsulamiento anárquico)	Elites y masas presas de la envidia violenta
Segunda mitad del siglo XVII (cap. IV)	Pasión e interés, manipulable para casi todos: simpatía envidiosa	Moderno	Banalización de la envidia (desencapsulamiento ordenado)	Elites y masas presas de la envidia superficial

Domar la envidia. De las cortes al mercado.

■ I. EL *ORDO* Y LA ENVIDIA

El Medioevo. Complejidad del Medioevo.

Holismo medieval. La crianza y el seno familiar. La *domus*. El esquema tripartito. El holismo medieval contra la envidia.

El *ordo* no era perfecto. Amuletos para el mal de ojo. La envidia en la sociedad feudal. La envidia en la sociedad medieval no feudal. Revoltosos envidiosos. El *ordo* y el ciclo de la envidia. Envidia hacia civilizaciones avanzadas.

El individualismo medieval. Minorías desarraigadas. a) Monjes y envidia. Monasterio, virtudes teologales contra la envidia. Conciencia, confesión y ciclo de la envidia. Interioridad y envidia. Envidia en un mundo sin interioridad. b) Románticos rebeldes. El “amor-pasión” contra la *domus*. c) Herejes. Elegir la salvación.

El género vernáculo y el género roto contra la envidia.

Los excluidos del *ordo* y el ciclo de la envidia.

Iglesia. Propiedad, austeridad, riqueza y envidia.

Individualismo envidioso. Riqueza y comercio en las ciudades comerciantes.

Fortuna y envidia en el Medioevo. a) Modelo jobiano o determinismo teológico. b) Actitud calculadora.

El Medioevo en crisis.

a) **Las Cruzadas.** El quiebre del siglo XIII. La envidia en el origen de las Cruzadas. La envidia civilizacional. La envidia entre los líderes de las Cruzadas. La envidia hacia los griegos. Las Cruzadas fracasan y contribuyen al desencapsulamiento. La Iglesia desprestigiada. La envidia en el seno de la comunidad cristiana. Crisis del feudalismo por las Cruzadas. Nuevos chivos expiatorios.

b) **La Guerra de los Cien Años.** El siglo XIII y la envidia hacia el interior de la cristiandad. El enemigo ya no es el extranjero sino el hermano. La Guerra de los Cien Años es una sucesión de envidias. Conflictos y envidia por el trono de Francia. Problemas internos de Francia. 1340, se inicia la Guerra de los Cien Años. Rebeliones internas en Francia. Juana de Arco. Francia reconstruida y unificada: los ingleses demonizados. La paz y el camino hacia el absolutismo, la envidia refinada de las cortes. El *ordo* en crisis: se inicia el desencapsulamiento. La crisis de la religión, las prohibiciones contra el lujo y los pobres contra la aristocracia.

c) **La Peste Negra.** Causas de la peste. Efectos de la peste. Explicaciones de la peste. Los envidiosos judíos. La peste cuestiona el *ordo* y surgen grupos de envidiosos. El ciclo de la envidia. La lucha contra la envidia y la crisis moral. Movilidad social, desencapsulamiento, moda y envidia. Rebeliones populares.

■ II. EL *ORDO* CUESTIONADO

El Renacimiento. Envidia como mal omnipresente. Individualista envidioso. La “fusión de las clases”. Política centrípeta y monarquías centralizadas. Italia inestable, *ordo* cuestionado, facciones y envidia. Individualismo en las cortes: egoísmo y narcisismo. Envidiosos boicoteadores y boicoteados. Teoría de la conspiración. Individualistas envidiosos fuera de la corte: los genios boicoteadores y boicoteados.

La envidiable España. Monetización e impulso adquisitivo. Unificación, imperio e Inquisición. Inquisición y envidia. España provoca la envidia de Europa. El imperio español y el reparto de América provocan envidia.

Las reformas protestantes y la envidia. La Iglesia envidiable que promueve la austeridad pero es suntuosa. Religiosos como envidiosos y ambiciosos. Reforma protestante contra el lujo y la propiedad de la Iglesia. Expropiaciones por envidia y la creación de las naciones. Calvinismo, capitalismo y movilidad social y el individualismo envidioso. La reforma protestante dominada por la envidia se propone destruir el sistema de privilegios, el *ordo*.

La generosidad, la envidia y el terror. Nuevos ricos, envidia y manipulación. La generosidad contra la envidia. El calvinismo en Ginebra. El terror evita que frustración y envidia causen desorden.

Los envidiosos comerciantes. Los comerciantes llenan los mercados de nuevas tentaciones y envidia. Ciudades de comerciantes: riqueza, movilidad, envidia. Mercaderes renacentistas. La teoría de la conspiración envidiosa. Los ricos envidiados.

Envidia y política. Entre la política del cálculo y el azar. Maquiavelo reflexiona sobre la envidia. Políticos manipuladores con autocontrol. El monarca como árbitro de los conflictos y por encima de la envidia.

Los burgueses se equiparan a los nobles: los ricos envidian a la aristocracia. Campaña contra los privilegios. Los burgueses no son una clase, aspiran a la nobleza. Relaciones entre burgueses y nobles. Competencia entre profesionales y nobles.

El calculador envidioso. Envidia indomable. Envidia calculadora. Conciencia y envidia. El individuo mundano del Renacimiento y la envidia.

La envidia de los pobres. El deseo de igualdad y la envidia. Avidéz por el dinero, inmoralidad e irreligiosidad. La movilidad afecta al *ordo*.

Medidas contra la envidia por el desencapsulamiento. a) Esconder el lujo y vivir en fortalezas para evitar la envidia. b) Hospicios y distribución para los pobres para saciar la envidia. c) Distinciones políticas para excluir a los pobres (esto alimentaba la envidia). d) Distinciones en la ropa para excluir a los pobres (esto alimentaba la envidia). e) Distinciones en el gusto para excluir a los pobres (esto alimentaba la envidia).

Envidia desatada. El ciclo de la envidia como medida compensatoria para las masas.

La envidia según los filósofos. Envidia indomable y naturaleza humana.

La mujer humillada. Mujeres envidiosas. Situación de la mujer en los siglos XV y XVII. Mundo en crisis: mujeres como chivos expiatorios. Caza de brujas. Mujer desprotegida por el “género roto”.

La mujer que humilla. Cortesanas, consejeras, escaladoras, competitivas y conspiradoras. La corte es moldeada por las mujeres. “Feminización de la competencia”.

■ III. EL *ORDO* EN CRISIS

El siglo XVII. Religiosos y filósofos interpretan la envidia y aconsejan sobre las medidas para controlarla.

Continuidades con el Renacimiento. Pesimismo ante la envidia y el individualismo. Las cortes, los filósofos-cortesanos, la envidia y la lucha contra ella. Los políticos y la inteligencia envidiosa. La teoría de la conspiración en las cortes y la envidia. Manipulación de la envidia.

España frustrada. Sociedad desgarrada: sin *ordo* ni modernidad: presa de la envidia.

La equiparación creciente: los nobles envidian a los ricos. Envidia entre iguales. El ascenso de la burguesía. Los nobles y los “*parvenus*”. Competencia en las cortes. Continuidades entre Renacimiento y el siglo XVII.

La Guerra de los Treinta Años. Rupturas con el pasado. Origen de la guerra: suma de envidias que explota. Se inicia la Guerra. Wallenstein envidioso y envidiado. Efectos de la guerra: *ordo* devastado. Grocio: la envidia causó la guerra. Los tratados de Westfalia, un sistema contra la envidia de las naciones y en las naciones. El rencor de los alemanes. La envidia de clases.

La envidia entre las naciones. Competencia y envidia entre imperios, naciones e Iglesia: identidad negativa. La soberanía evita que la envidia interna sea usada por extranjeros. Nacionalismo y xenofobia para desviar la envidia. El derecho internacional intenta civilizar la envidia. Construcción del Estado. El mercantilismo, lo limitado de lo bueno y la envidia.

Igual para matar: la guerra civil inglesa. Teorías sobre la guerra civil y la envidia.

Antecedentes de la guerra civil. a) Crisis del *ordo*, *gentry* y nobleza. b) Campesinos e igualitarismo. c) Guerra de las Rosas y nueva aristocracia. d) *Gentry*, nueva aristocracia poco legítima y envidiada. e) *Gentry* astuta y poderosa. Desencapsulamiento entre las elites. f) La religión no es temida por los políticos: expropiaciones e Iglesia anglicana.

Magia y crisis religiosa. Inglaterra vivía una prolongada crisis. Confusión psicológica por religiones. La Reforma cuestiona el viejo *ordo*. Los puritanos y la envidia. Brujería y envidia. La Reforma contra la brujería. Versiones de la fortuna y la envidia. Brujería, chivos expiatorios y ciclo de la envidia. Anticristo y demonización del enemigo

La guerra civil. El ejército revolucionario envidia al monarca y a la Iglesia. Envidia de poderes locales a poderes centrales. Envidia entre las elites. *Gentry* poderosa y envidiada contra los pobres: *levellers* y *diggers*. El rey contra el Parlamento. Impuestos y envidia. Hobbes contra la democracia envidiosa. *Gentry*, puritanos *diggers* y *levellers* contra el rey. El rey decapitado y el desencapsulamiento. Cromwell gobierno con la fuerza.

La República. Los puritanos represores: el ciclo de la envidia. El individualismo envidioso en el poder. El desencapsulamiento, el desorden y el nuevo régimen. Hobbes, el individualismo y el igualitarismo envidiosos. Los *levellers* y *diggers* contra la *gentry*: igualitarismo envidioso contra individualismo envidioso. “Restaurar” la monarquía para evitar el caos: ¿reencapsulamiento? o ¿nuevo orden?

■ IV. EL MUNDO DESPUÉS DEL *ORDO*

La Restauración. Carlos II contra el desorden: tolerancia de religión y hacia la brujería. Mecanicismo, deísmo y ciencia en el dominio de la envidia. Civilizar la envidia y las pasiones: el enemigo ya no es satanizado. El teatro contra los poderosos: la catarsis envidiosa y el ciclo de la envidia.

La desesperación, el mar y el saqueo. La doble victoria de la burguesía: sobre la antigua aristocracia y sobre los pobres. La envidia en Londres: delincuencia y motines. Sacar a los envidiosos: la emigración. La desesperación de los emigrantes envidiosos.

John Locke. La tolerancia, la propiedad y el individualismo envidioso.

Jacobo II y Guillermo de Orange. Los protestantes asechan a los católicos y expulsan a Jacobo II. Guillermo de Orange rey constitucional y tolerancia. Parlamento intolerante y ambicioso. Guillermo de Orange contra el Rey Sol.

Envidiosos a sueldo. Inglaterra pacificada y tolerante. La crítica o la envidia civilizada de los escritores

Holanda y la tipología de Dupuy y Dumouchel. a) Instituciones tradicionales. b) Instituciones modernas.

Propósito del capítulo. Ofrece una descripción sociopolítica de cómo es que tuvo lugar esta transformación. a) Nueva estructura social. b) Nueva moral. c) Nueva economía.

Paradoja del mundo moderno respecto a la envidia.

Holanda. El siglo XVI. La revuelta contra el Imperio, unidad e individualismo. La fuerza de los capitalistas holandeses. La República comercial y la importancia del dinero; la movilidad y la igualdad. Pragmatismo, tolerancia, capitalismo e indiferencia ante la religión. El patriotismo holandés y el ciclo de la envidia.

La envidia extendida y superficial de las ciudades. España y la envidia como pecado. Mayores ocasiones de envidia y banalización de la envidia en las ciudades. Competencia inofensiva en las ciudades.

La prosperidad contra la envidia. Versiones sobre la riqueza. *a)* Tradición y mercantilismo. *b)* Modernidad. Desigualdades comerciales soportadas. Tolerancia, riqueza y pragmatismo holandés. “Evangelismo erasmiano”: religión de la interioridad. El arte representa a los envidiosos. Holandeses: despilfarro, gasto y modo de vida ostentoso. Holandeses compiten por lo abundante, no por lo escaso. Fiebre de los tulipanes: consumismo. Excepciones: el rico como chivo expiatorio.

Los modales contra la envidia. Holanda, los buenos modales y el autocontrol contra la envidia. La resignación, la fortuna contra la envidia. No atraer la envidia. Hombres envidiosos.

La ciencia doma a la envidia. Los protestantes siguieron concibiendo la envidia como fuerza indomable. El deísmo y el mecanicismo: una nueva idea de la mirada ayuda a banalizar la envidia.

La envidia de las naciones. Los Países Bajos rodeados de enemigos conquistan los mares. Navegantes envidiosos y ambiciosos. Los enemigos envidiosos de Holanda. Holanda envidiada por los ingleses. Holanda envidiada por los franceses. De Witt como chivo expiatorio. Los Orange regresan al poder y logran la paz.

El secreto de la prosperidad holandesa. Holanda arruinada. Tesis sobre la prosperidad holandesa. Holandeses, seres mundanos que aman el dinero: banalizar la envidia. Holanda inventa el “capitalismo de masas”.

Bernard Mandeville. La función positiva de la vanidad y la emulación. Mandeville contra la moral tradicional. El desencapsulamiento y el progreso. Conceptos mandevillianos.

La lucha por el lujo. El emperador, la Iglesia y el protestantismo contra el lujo. Pero en Holanda, Inglaterra y Francia, la oleada de austeridad fue mal recibida. El lujo positivo. En Inglaterra y Holanda triunfa el individualismo envidioso y la competencia en el mercado. Si el narcisismo ha domesticado a la envidia, el lujo es positivo para la prosperidad de la nación. Hay algunos hombres cuyo egoísmo supera a su narcisismo por ello hay salvaguardas: las leyes y los castigos

La división del trabajo y de la emulación. Fomentar la diferencia en los gustos. La caridad contra la envidia y Mandeville contra la caridad porque homogeniza los gustos. Competencia y envidia por clases, no universal. Competencia y envidia banalizadas.

La modernidad controla la envidia. La inútil campaña contra el lujo en Holanda. Mandeville y la envidia. Las sociedades complejas poseen fórmulas complejas para atenuar la envidia. *a)* Generan una sana distancia que nada tiene que ver con el holismo: hay admiración hacia el ganador porque nosotros queremos ser ganadores; la vida en comunidad cede ante la vida privada; en sus casas, la gente oculta sus riquezas y comodidades. *b)* La envidia igualitaria ya no es un peligro capaz de sembrar el caos en la nación debido. *i)* Se le convierte en emulación civilizada; *ii)* en un desahogo inofensivo que se relega a la mente y al teatro. *iii)* El narcisismo no nos permite llevar a cabo actos envidiosos.

FUENTES

A

- Adams, Robert M., "The Case for Dryden", *The New York Review of Books*, vol. 35, núm. 4, 27 de marzo de 1988 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, "The New Bards for Old", *The New York Review of Books*, vol. 33, núm. 17, 6 de noviembre de 1986 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, "Animated Paradox", *The New York Review of Books*, vol. 31, núm. 16, 25 de octubre de 1984 (disponible en www.nyrb.com).
- Addison, Joseph, "Operose nihil aguat. Seneca. Busy about Nothing", en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).
- _____, "A Dream of the Painters", en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).
- _____, "The Vision of Mirza", en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).
- _____, "Good Nature", en Richard Seltzer (comp.), *World History and Literature - From the Middle Ages through the 18th Century*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1700-1704).
- Ainsworth Means, Philip, *The Spanish Main. Focus of Envy. 1492-1700*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1935.
- Anónimo, *Lazarillo de Tormes*, s.l., Edición de Burgos, 1554.
- Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, trad. y selecc. José Matorrel, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1988.
- Ariés, Philippe, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, trad. Naty García Guadilla, Madrid, Taurus, 2001 (1ª ed. en francés, 1973).
- Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, t. I, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1977 (1ª ed. en francés, 1967).
- Aston, Trevor (coord.), *Crisis in Europe, 1560-1660*, Nueva York, Basic Books, 1966.
- Attali, Jacques, *El orden caníbal. Vida y muerte de la medicina*, trad. Fernando Gutiérrez, Barcelona, Planeta, 1981 (1ª ed. en francés, 1979).
- _____, *Los tres mundos. Para una teoría de la post-crisis*, trad. Pilar Calvo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982 (1ª ed. en francés, 1981).

_____, *Historias del tiempo*, trad. José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª ed. en francés, 1982).

B

Bacon, Francis, "Essay IX: Of Envy", en *Essays of Francis Bacon*, ed. y pres. Darri Donnelly, en www.ourworld.compuserve.com/homepages/mike_donnelly/bacon.htm (consulta: 2000).

Bandera, Cesáreo, "From Mythical Bees to Medieval Antisemitism", en *To Honor René Girard: Presented on the Occasion of his Sixtieth Birthday by Colleagues, Students, and Friends*, ed. A. Juilland, Saratoga, Anma Libri, 1986, pp. 29-49 (Stanford French and Italian Studies 34).

_____, *Mimesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*, Madrid, Gredos, 1975.

Baxter, Richard, *Directions against Sinful Desires and Discontent* (arreglado por Steve Doan), en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004).

_____, *Cases and Directions for Loving our Neighbor as Ourselves*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004).

_____, *Directions against Sinful Fear*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004).

_____, *Cases of Conscience, and Directions against Backbiting, Slandering, and Evil Speaking*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004).

_____, *Directions against Covetousness, or Love of Riches, and against Worldly Cares, Slandering, and Evil Speaking*, en www.puritansermons.com/toc.htm (consulta: XII/2004).

Berceo, Gonzalo de, *Milagros de nuestra señora*, ed. J. Montoya Martínez, Granada, Universidad de Granada, 1986.

Berke, Joseph H., *The Tyranny of Malice*, Nueva York, Summit Books, 1988.

Berman, Morris, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*, trad. Renato Valenzuela, Chile, Cuatro Vientos, 1992 (1ª ed. en inglés, 1989).

_____, *Wandering Gods*, Nueva York, State University of New York Press, 2000.

_____, *El reencantamiento del mundo*, trad. Saly Bendersky y Francisco Huneeus, Chile, Cuatro Vientos, 1987 (1ª ed. en inglés, 1981).

Berry, C. J., *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1997.

Bettez Gravel, Pierre, *The Malevolent Eye. An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*, Nueva York, American University Studies, 1995.

- Birlon, A., *Los siete pecados*, Buenos Aires, Americale, 1956.
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT Press, 1986.
- Boccaccio, Giovanni, *De las mujeres ilustres en romance* (versión arreglada por José Luis Canet), Zaragoza, en www.librosparadescargar.com/ (consulta: 1997) (1ª ed. en italiano, 1494).
- _____, *El Decamerón*, ed. Caridad Oriol, Barcelona, Bruguera, 1969 (1ª ed., 1543).
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. Isidro Rosas, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1ª ed. en italiano, 1991).
- _____, “El negro, el rojo, el gris: el color de las modernas pasiones políticas”, en S. Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 335-373 (1ª ed. en italiano, 1995).
- Bolle, K., “Fate”, en M. Eliade (editor en jefe), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 290-297.
- Boris, Harold, *Envy*, Nueva Jersey, Jason Aronson Inc., 1994.
- Bouwsma, William, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Londres, Yale University Press, 2000.
- Bracho, Julio, *De los gremios al sindicalismo. Genealogía corporativa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Brewer, John, *The Sinews of Power: War Money and the English State, 1688-1783*, Nueva York, Knopf, 1990.
- _____, “Breaking with the Past”, *The New York Review of Books*, vol. 51, núm. 5, 25 de marzo de 2004 (disponible en www.nyrb.com).
- Brown, Jonathan, “High Point in Low Countries”, *The New York Review of Books*, vol. 34, núm. 21, 21 de enero de 1988.
- Bruyère, Jean de la, *Los caracteres*, trad. Luis R. Cuéllar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 (1ª ed. en francés, 1688).
- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nueva York, Modern Library, 2002.
- Burguière, André *et al.* (dirs.), *Historia de la familia*, t. I, Madrid, Alianza, 1988 (1ª ed. en francés, 1986).
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, trad. Pujals Esteban, Madrid, Rialp, 1986, p. 126.

C

- Caillois, Roger, *Instintos y sociedad*, trad. C. Martínez-Peñalver, J. Calvo y C. A. Jordana, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1ª ed. en francés, 1964).
- Calaos, Roberto, *La ruina de Kasch*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989 (1ª ed. en italiano, 1983).
- Calderón de la Barca, Pedro, *El gran teatro del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (1ª ed., 1636).
- _____, *No hay burlas con el amor* (versión arreglada por Vern G. Williamsen y J. T. Abraham), en www.librosdot.com (consulta: 2004).
- Camps, Victoria, “La envidia, de pecado capital a máscara de la justicia”, en Carlos Castilla del Pino (ed.), *La envidia*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 110-117.
- Canetti, Elias, *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Madrid, Alianza/Muchnik, 1987 (1ª ed. en alemán, 1960).
- Cantor, Norman F., *The English: A History of Politics and Society to 1760*, Nueva York, Simon & Schuster, 1968.
- Caparrós, Nicolás, *Más allá de la envidia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Castillo del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, (ed.), *El odio*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- _____, (ed.), *La envidia*, Madrid, Alianza, 1994.
- Cayley, David, *Illich in Conversation*, Ontario, Anansi, 1992.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas ejemplares*, ed. Florencio Sevilla Arroyo, Madrid, firmado 2 de julio de 1612, en www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/77253481921773154287768/ (consulta: 2004).
- _____, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, s.p.i.
- _____, *La Galatea*, en www.gecko.sitio.net (consulta: 2004).
- Cohn, Norman, *En pos del milenio*, trad. Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza, 1997 (1ª ed. en inglés, 1981).
- Coles, Robert, “Shrinking History-Part One”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 2, 22 de febrero de 1973 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Shrinking History-Part Two”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 3, 28 de marzo del 1973 (disponible en www.nyrb.com).

Colish, Marcia L., *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. 400-1400*, New Haven, Yale University Press, 1997.

Comte-Sponville, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. Pierre Jacomet, México, Andrés Bello, 2002 (1ª ed. en francés, 1995).

Cortés Morató, J. y A. Martínez Riu, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Barcelona, Herder, 1998.

Craig, Gordon, "The Magic Circle", *The New York Review of Books*, vol. 49, núm. 19, 5 de diciembre del 2002 (disponible en www.nyrb.com).

Croce, Benedetto, *La Historia como hazaña de libertad*, trad. Enrique Diez-Canedo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1ª ed. en italiano, 1938).

Cyrano de Bergerac, Savinien de, *Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol*, trad. Chabas Martí, Madrid, Espasa-Calpe, 1924 (1ª ed. en francés, 1662).

D

Dante, Alighieri, *El convivio*, trad. Cipriano de Rivas Cherif, Ediciones Elaleph.com, en www.elaleph.com (consulta: 2000).

_____, *La divina comedia*, trad. Cipriano de Rivas Cherif, Ediciones Elaleph.com, en www.elaleph.com (consulta: 1999).

Darnton, Robert, "French History: The Case of the Wandering Eye", *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 5, 5 de abril de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

Davies, S. L., "Soul: Ancient Near Eastern Concepts", en M. Eliade (editor en jefe), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 423-465.

Debray, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, trad. Ramón Hervás, Barcelona, Paidós, 1998 (1ª ed. en francés, 1992).

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, trad. Teresa Suero Roca, Barcelona, Bruguera, 1970 (1ª ed., 1719).

_____, "Memoirs of a Cavalier or A Military Journal of the Wars in Germany, and the Wars in England. From the Year 1632 to the Year 1648", ed. Elizabeth O'Neill, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., 1922).

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV a XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 2002 (1ª ed. en francés, 1978).

_____, *La confesión y el perdón*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1992 (1ª ed. en francés, 1990).

- _____, *La civilización del Renacimiento*, trad. Dolores Sánchez Aleu, Barcelona, Editorial Juventud, 1977 (1ª ed. en francés, 1967).
- _____, *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1977.
- _____, *El catolicismo. De Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Labor, 1973 (1ª ed. en francés, 1971).
- Díaz-Plaja, Fernando, *El español y los siete pecados capitales*, Madrid, Alianza, 2001 (1ª ed., 1966).
- _____, *Shakespeare y los siete pecados capitales*, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *La vida cotidiana en la España de la Inquisición*, Madrid, Clío, 1996.
- Diggins, John P., *El bardo del salvajismo. Thorstein Veblen y la teoría social moderna*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (1ª ed. en inglés, 1977).
- Domenach, Jean-Marie, *La propaganda política*, trad. Horacio de Lenos, Buenos Aires, Eudeba, 1976 (1ª ed. en francés, 1950).
- Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987 (1ª ed. en francés, 1983).
- _____, *German Ideology. From France to Germany and Back*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 (1ª ed. en francés, 1991).
- _____, *Homo Hierarchichus*, Madrid, Aguilar, 1970 (1ª ed. en francés, 1970).
- _____, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1982 (1ª ed. en francés, 1977).
- _____, *La civilización india y nosotros*, trad. Rogelio Rubio-Hernández, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (1ª ed. en francés, 1975).
- Dumouchel, Paul (ed.), *Violence and Truth on the Work of René Girard*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1988 (1ª ed. en francés, 1985).
- _____, “Hobbes: la course à la souveraineté”, en *To Honor René Girard: Presented on the occasion of his sixtieth birthday by colleagues, students, and friends*, ed. A. Juilland, Saratoga, Anna Libri, 1986, pp. 153-176 (Stanford French and Italian Studies 34).
- Dupuy, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992).
- _____, *El pánico*, trad. Marta Bris Marino y Ramón Ardell Argilés, Barcelona, Gedisa, 1999 (1ª ed. en francés, 1991).
- _____, “Rodeo y sacrificio: Illich y Girard”, trad. Jorge Márquez Muñoz, en Jorge Márquez Muñoz (comp.), *El otro titán: Iván Illich*, México, Editorial Tomo, 2003, pp. 137-170.

- Dupuy, Jean-Pierre y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, París, Éditions du Seuil, 1979.
- Dupuy, Jean-Pierre y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1979 (1ª ed. en francés, 1976).
- Durant, William, *La edad de la fe*, t. II, trad. C. A. Jordana, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956 (1ª ed. en inglés, 1949).
- _____, *La Reforma*, trad. C. A. Jordana, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1960).
- _____, *La edad de Luis XIV*, trad. Miguel Hernani, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963).
- _____, *La edad de la razón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966 (1ª ed. en inglés, 1963).
- _____, *La edad de Voltaire*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973 (1ª ed. en inglés, 1968).
- Durant, William y Ariel Durant, *Rousseau and Revolution*, Nueva York, MJF Books, 1967.
- Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, en www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/#D (consulta: 2005) (1ª ed. en francés, 1893).

E

- Ebeling, R., *Review of Politics of Envy*, en www.fff.org/aboutUs/bios/rme.asp (consulta: marzo, 1995).
- Eiras Roel, Antonio (coord.), "Siglo XVII", en *Historia Universal*, t. VII, Barcelona, Océano-Instituto Gallach, 1999, pp. 2124- 2520.
- Eliade, Mircea (editor en jefe), *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, trad. Guillermo Hirata, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1ª ed. en alemán, 1969).
- _____, *Los alemanes*, trad. Luis Felipe Segura y Angélica Scherp, México, Instituto Mora, 1999 (1ª ed. en alemán, 1994).
- _____, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (1ª ed. en alemán, 1977 [I] y 1979 [II]).
- Elias, Norbert y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, trad. Purificación Jiménez, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1ª ed. en inglés, 1986).
- Elson, Robert T., *El prelude de la Guerra I*, trad. Daniel Laks, Barcelona, Time-Life, 1995.

Elworthy, Frederick Thomas, *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1989.

Enciclopedia Encarta, CD-ROM, 2003.

Enciclopedia Hispánica, CD-ROM, 2002.

Encyclopædia Britannica, 1997.

Epstein, Joseph, *Envy*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

F

Fairlie, Henry, *The Seven Deadly Sins Today*, Londres, University of Notre Dame Press, 1995 (1ª ed., 1979).

Feierabend, Rosalind L. e Ivo K. Feierabend, "Aggressive Behavior within Politics, 1948-1962. A Cross-National Study", *Journal of Conflict Resolution*, núm. 10, 1966, pp. 249-271.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Aventuras de Telémaco seguidas de las de Aristonoo*, Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 (1ª ed., 1699).

Fernández-Armesto, Felipe (guión) y Ted Turner (idea), "1500-1600", en *Millenium*, Estados Unidos, A & E, 1999 (vídeo).

Fernández de la Mora, Gonzalo, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, trad. A. de Nicolás, Nueva York, toExcel, 2000.

Ferrer Rodríguez, Eulalio, *De la lucha de clases a la lucha de frases (De la propaganda a la publicidad)*, México, Taurus, 1995.

Fletcher, A. y J. Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Fortea Pérez, J. I. (coord.), "Siglo XVI", en *Historia Universal*, t. VI, Barcelona, Océano-Instituto Gallach, 1999, pp. 1683-2120.

Foster, George, "Peasant Society and the Image of the Limited Good", *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, abril de 1965, pp. 293-315.

_____, *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, trad. Porfirio Martínez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (1ª ed. en inglés, 1967).

Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre. Manuscritos económico filosóficos*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica 1987 (1ª ed. en inglés, 1961).

Furbank, N., "Epic Making", *The New York Review of Books*, vol. 47, núm. 19, 30 de noviembre del 2000 (disponible en www.nyrb.com).

- _____, “Brave New World”, *The New York Review of Books*, vol. 47, núm. 3, 24 de febrero del 2000 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Their Noon, Their Midnight”, *The New York Review of Books*, vol. 50, núm. 10, 12 de junio del 2003 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “A Royal Mystery”, *The New York Review of Books*, vol. 48, núm. 2, 8 de febrero de 2001 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Hack of Genius”, *The New York Review of Books*, vol. 45, núm. 19, 3 de diciembre de 1998 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Leave it to Chance”, *The New York Review of Books*, vol. 40, núm. 19, 18 de noviembre de 1993 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Art of Malice”, *The New York Review of Books*, vol. 48, núm. 18, 15 de noviembre del 2001 (disponible en www.nyrb.com).

G

- Gans, Eric, “History of Language Origin I: Hobbes and Rousseau”, *Chronicles of Love and Resentment No. 176*, julio 31, 1999, en www.humnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics/ (consulta: 2002).
- Gélis, Jacques, “La individualización del niño”, en Ph. Ariés y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. III (Del Renacimiento a la Ilustración), trad. Concepción Martín Montero, Madrid, Taurus, 1999, pp. 379-567 (1ª ed. en francés, 1988).
- Gifford, Edward S., *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision*, Nueva York, The Macmillan Company, 1958.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986 (1ª ed. en francés, 1982).
- _____, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1989 (1ª ed. en francés, 1972).
- _____, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1ª ed. en francés, 1961).
- _____, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1ª ed. en francés, 1990).
- _____, *El misterio de nuestro mundo*, trad. Alfonso Ortiz, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982 (1ª ed. en francés, 1978).
- _____, *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. Francisco Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 1989 (1ª ed. en francés, 1985).
- _____, *Literatura, mimesis y antropología*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1984 (1ª ed. en inglés, 1978).

- Goldstone, Jack A., *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Golsan, Richard, *René Girard and Myth. An Introduction*, Nueva York, Garland Publishing, 1993.
- Gómez Robledo, Antonio, *Fundamentos del derecho internacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- González, Carlos Ignacio (trad. y análisis), *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa, 1988.
- Gottfried, Robert S., *La Muerte Negra*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (1ª ed. en español, 1983).
- Gracián y Morales, Baltasar, *El arte de la prudencia. Oráculo manual*, ed. José Ignacio Díez Fernández, México, 1996.
- Granada, Fray Luis de, *Guía de pecadores*, ed. M. Martínez Burgos, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- Greenfeld, Liah, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.
- Grocio, Hugo, *Of the Law on War and Peace* (arreglado y traducido por Wei-Cheng Wilson Chen), en [www.geocities.com/Athens/Thebes/8098/ book1final.htm](http://www.geocities.com/Athens/Thebes/8098/book1final.htm) (consulta: 20/IX/1998) (original de 1628).

H

- Hagstrum, Jean H., *Esteem Enlivened by Desire. The Couple from Homer to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Halévy, Élie, *The Growth of Philosophical Radicalism*, trad. A. D. Lindsay, Londres, Faber & Faber, 1955 (1ª ed. en francés, 1901).
- Hanson, Victor Davis, *Why the West has Won?, Carnage and Culture from Salamis to Vietnam*, Nueva York, Doubleday, 2001.
- Heilbroner, Robert, *The Quest for Wealth. A Study of Acquisitive Man*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956.
- _____, *Vida y doctrina de los grandes economistas*, trad. Amando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1964 (1ª ed. en inglés, 1953).
- Heilbroner, Robert y William Milberg, *La evolución de la sociedad económica*, trad. Verania de Parrés Cárdenas, México, Prentice Hall, 1999.
- Henty, G. H., “The Lion of The North: A Tale of the Times of Gustavus Adolphus”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005.

- _____, “Won by the Sword”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005.
- Hill, Christopher, *Antichrist in Seventeenth Century England*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1971.
- Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Barcelona, Península, 1999 (1ª ed. en inglés, 1979).
- _____, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____, *Retóricas de la intransigencia*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (1ª ed. en inglés, 1991).
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1ª ed. en inglés, 1651).
- _____, *The Elements of Law Natural and Politic*, Nueva York, Oxford University Press, 1994 (1ª ed., 1650).
- Holland, Peter, “Culture Ho!”, *The New York Review of Books*, vol. 45, núm. 6, 9 de abril de 1998 (disponible en www.nyrb.com).
- Honigmann, E. A. J., “Playing the Unplayable”, *The New York Review of Books*, vol. 40, núm. 11, 3 de junio de 1993 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The New Shakespeare?”, *The New York Review of Books*, vol., 35 núm. 5, 31 de marzo de 1988 (disponible en www.nyrb.com).
- Huizinga, Johan, *The Waning of the Middle Ages*, Nueva York, Anchor Books, 1989 (1ª ed. en holandés, 1919).
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Vicente Viqueira, México, Porrúa, 1992 (1ª ed. de los tomos I y II, 1739; 1ª ed. del tomo III, 1740).
- _____, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Smith, Nueva York, Bobbs, 1947 (1ª ed., 1779) (disponible en www.gutenberg.net).
- _____, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1955 (1ª ed., 1751) (disponible en www.gutenberg.net).

I

- Ignatieff, Michael, *The Needs of Strangers*, Londres, Chatto & Windus, 1984.
- _____, *El honor del guerrero*, trad. Pepa Linares, Madrid, Taurus, 1999 (1ª ed. en inglés, 1998).

Illich, Iván, *El género vernáculo*, trad. L. Corral, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1990 (1ª ed. en inglés, 1982).

_____, *En el viñedo del texto*, trad. Marta I. González García, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1ª ed. en inglés, 1993).

_____, *Guardar la mirada en la época del show*, trad. Jorge Márquez Muñoz, inédito (conferencia dictada en Hamburgo, en 1993).

_____, *Némesis médica*, trad. Juan Tovar, México, Joaquín Mortiz, 1978 (1ª ed. en inglés, 1976).

_____, *Trabajo fantasma*, trad. Alfons Garrigós, copia del manuscrito original (1ª ed., 1981).

Illich, Iván y Barry Sanders, *ABC. The Alphabetization of Popular Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1989.

J

Jones, Terry, *Las Cruzadas* (documental producido por Alan Eriera y Davida Wallace, asesorados por Steve Runciman y Suheil Sakkar), BBC-A & E Network, 1995.

K

Kahler, Erich, *Historia universal del hombre*, trad. Javier Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1ª ed. en inglés, 1943).

Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. en inglés, 1957).

Kaye, F. B., “Introducción” y “Notas”, en Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, trad. José Ferrater Mora, México, FCE, 1982 (1ª ed. en inglés, 1729), pp. 288-291.

Keegan, John, *Historia de la guerra*, trad. Francisco Marún Arribas, Barcelona, Planeta, 1995 (1ª ed. en inglés, 1993).

Kenny, Anthony (ed.), *The Oxford History of Western Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Klinger, E., “Revenge and Retribution”, en M. Eliade (editor en jefe), *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 362-368.

Knights, L. C., “Taming the Albatross”, *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 9, 26 de mayo de 1966 (disponible en www.nyrb.com).

Koestler, Artuhr, *Ghost in the Machine*, Nueva York, Macmillan, 1968.

Koyrè, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Carlos Solís Santos, México, Siglo XXI Editores, 1982 (1ª ed. en inglés, 1957).

L

La Rochefoucauld, François “Reflections; or, Sentences and Moral Maxims”, trad. J. W. Willis Bund y H. Hain Friswell, en *Essays on CD. History, Fiction & Theory*, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en francés, 1678).

Le Goff, Jacques, *El hombre medieval*, trad. Julio Martínez Mesanza, Madrid Alianza, 1999 (1ª ed. en italiano, 1987).

_____, *La civilización del Occidente medieval*, trad. Godofredo González, México, Paidós, 1999 (1ª ed. en francés, 1982).

_____, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999 (1ª ed. en francés, 1957).

Leiss, William, *The Limits of Satisfaction. An Essay on the Problem of Needs and Commodities*, Toronto, University of Toronto Press, 1976.

_____, *The Domination of Nature*, Nueva York, George Braziller, 1972.

Le Littré. Le Dictionnaire de la Langue Française Classique, Francia, 1997.

Le Petit Robert. Dictionnaire de la Langue Française, Francia, VUEF, 2001.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou. Village Occitan de 1294 à 1324*, París, Gallimard, 1976.

Lope de Vega, *Fuenteovejuna*, en www.elaleph.com [(consulta: 1999)].

Lummis, Douglas, “Igualdad”, trad. Shirley Campos, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).

M

Maalouf, Amin, *Las Cruzadas vistas por los árabes*, trad. María Teresa Gallego y María Isabel Reverte, Madrid, Alianza, 1993 (1ª ed. en francés, 1983).

Macfarlane, Alan, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Boston, Cambridge University Press, 1979.

_____, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, Harper & Row, 1971.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Collier Books, 1966.

_____, *Tras la virtud*, trad. Amelia Varcárcel, Barcelona, Crítica, 1987 (1ª ed. en inglés, 1984).

MacPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella, Barcelona, Fontanela, 1979 (1ª ed. en inglés, 1962).

Mandeville, Bernard, *La fábula de las abejas*, trad. José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1ª ed. en inglés, 1729).

- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987.
- _____, *El Príncipe*, en www.elaleph.com (consulta: 2004) (1ª ed., 1631).
- _____, “History of Florence and the Affairs of Italy. From the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent”, ed. Hugo Albert Rennert, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en italiano, 1525).
- María Moliner, CD-ROM, 2001.
- Márquez Muñoz, Jorge (comp.), *El otro titán: Iván Illich*, México, Editorial Tomo, 2003.
- _____, “Moral e historia”, *Razón Cínica*, núm. 15, 17 de noviembre de 2004, en www.politicas.unam.mx/publi/publicp/razoncinica/autores/autores.htm (consulta: 2005).
- _____, “Imitadores y autistas”, *Razón Cínica*, núm. 17, 15 de marzo de 2005, en www.politicas.unam.mx/publi/publicp/razoncinica/autores/autores.htm (consulta: 2005).
- _____, “Ensayo sobre Karl Polnanyi”, *Razón Cínica*, núm. 6, 9 de marzo de 2003, en www.politicas.unam.mx/publi/publicp/razoncinica/autores/autores.htm (consulta: 2005).
- Mate Rupérez, Manuel-Reyes, “De la envidia al resentimiento”, en Carlos Castilla del Pino (coord.), *La envidia*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, pp. 65-84.
- Matt, Susan J., *Keeping up with the Joneses. Envy in American Consumer Society, 1890-1930*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary, CD-ROM, 1997.
- Meyvaret, P., “Gregory I”, en M. Eliade (editor en jefe), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 116-120.
- Milton, John, *Areopagítica*, en www.projectgutenberg.com 1996 (1ª ed., 1644).
- _____, *Paradise Lost*, en www.projectgutenberg.com (consulta: 1996) (1ª ed., 1667).
- Minois, Georges, *Historia de los infiernos*, trad. Godofredo González, México, Paidós, 1994 (1ª ed. en francés, 1991).
- Moeller, Charles, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, trad. María Dolores Raich Ullán, Barcelona, Editorial Juventud, 1963 (1ª ed. en francés, 1947).
- Moldoveanu, Mihena C. y Nithin Noria, *Master Passions. Emotion, Narrative and the Development of Culture*, Boston, MIT Press, 2003.
- Molina, Tirso de, *Don Gil de las Calzas Verdes*, www.descargadelibros.com/libro.php?ebook=1089651999 (consulta: 2004) (1ª ed., 1614).

- Monreal, Luis *et al.*, *Obras maestras de la pintura*, ts. 1-10, Barcelona, Planeta, 1983.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*, trad. Ma. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Barcelona, Altaya, 1995.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Vizcaya, Zero, 1971 (1ª ed., 1516).
- Morris, Colin, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1995 (1ª ed., 1972).
- Moscovici, Sergei, *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª ed. en francés, 1981).
- Mumford, Lewis, *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, Nueva York, Harvest/HBJ Book, 1961.
- N**
- Nicholson, Mervyn, *Male Envy. The Logic of Malice in Literature and Culture*, Nueva York, Lexington Books, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. A. Sánchez P., Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. en alemán, 1895).
- O**
- O'Brien, Geoffrey, "The Last Shakespearean?", *The New York Review of Books*, vol. 46, núm. 3, 18 de febrero de 1999 (disponible en www.nyrb.com).
- Oliphant, Mrs. Margaret, "Jean D'Arc. Her Life and Death", en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1880).
- Olmos, Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales. 1551-1552*, ed. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Orléan, André, "La théorie mimétique face aux phénomènes économiques", en *To Honor René Girard: Presented on the Occasion of his Sixtieth Birthday by Colleagues, Students, and Friends*, ed. A. Juilland, Saratoga, Anma Libri, 1986, pp. 121-133 (Stanford French and Italian Studies 34).
- Oxford English Dictionary* en CD-ROM, 1999.
- Oyola, Eliécer, *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona, Puvill, 1979.

P

- Palaver, Wolfgang, "Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau and Kant", ponencia presentada en el Colloquium of Violence & Religion, Amberes, Bélgica, 31 de mayo del 2001.
- Panati, Charles, *Sacred Origins of Profound Things. The Stories Behind the Rites and Rituals of the World's Religions*, Nueva York, Penguin-Arkana, 1996.
- Panikkar, Raimón, *Cosmotheandric Experience*, Nueva York, Orbis, 1993.
- Panofsky, Erwin, *Vida y arte de Alberto Durer*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1995 (1ª ed. en inglés, 1948).
- Pascual López, Esther, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Sequitur, 2000.
- Pijoan, José (ed.), "El sistema constitucional en Inglaterra", en *Historia Universal*, t. 7, México, Salvat, 1980.
- Pipes, Richard, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, trad. Josefina de Diego, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1ª ed. en inglés, 1999).
- Plumb, J. H., "The Rise of Love", *The New York Review of Books*, vol. 24, núm. 19, 24 de noviembre de 1977 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, "The Wolf's Clothing", *The New York Review of Books*, 14 de diciembre de 1974 [vol. 19, núm. 10, versión electrónica disponible en www.nyrb.com].
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975.
- _____, *Virtue, Commerce, and History*, Boston, Cambridge University Press, 1986.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, trad. Anastasio Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1ª ed. en inglés, 1944).
- Porter, Roy, *The Creation of the Modern World, The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2000.
- Postel, Jacques y Claude Quérel (comp.), *Historia de la psiquiatría*, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (1ª ed. en francés, 1983).
- Prandy, K., P. Lambert y W. Bottero, *By Slow Degrees: Two Centuries of Social Reproduction and Mobility in Britain*, en www.soc.duke.edu/~rc28/ (consulta: 2003).
- Pulcini, Eloia, "La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo", en S. Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 155-202 (1ª ed. en italiano, 1995).

Q

Quevedo, Francisco de, *Historia de la vida del Buscón llamado don Pablos, ejemplo de vagamundos y espejo de tacaños*, s.l., 1631.

Quintanilla Obregón, Lourdes, *Benjamin Constant: la fragilidad de la política*, México, Sexto Piso, 2003.

_____, “La Galaxia Blumenberg”, *Razón Cínica*, núm. 14, 14 de septiembre de 2004, en www.politicas.unam.mx/publi/publicp/razoncinica/autores/autores.htm (consulta: 2005).

Quinton, Anthony, “Hobbes in One Piece”, *The New York Review of Books*, vol. 8, núm. 9, 18 de mayo de 1967 (disponible en www.nyrb.com).

R

Raban, Jonathan, “On the Waterfront”, *The New York Review of Books*, vol. 41, núm. 13, 14 de julio de 1994 (disponible en www.nyrb.com).

Reinhard, M., A. Amengaud y J. Nadal, *Historia de la población mundial*, trad. Francisco Sanuy, Barcelona, Ariel, 1966 (1ª ed. en francés, 1962).

Ricœur, Paul, “Sin and Guilt”, en M. Eliade (editor en jefe), *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 325-331.

Robert, Jean, “Producción”, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).

_____, *Los cronófagos* (traducción inédita de la edición publicada por Seuil en 1980).

Robert, Jean y Jean Pierre Dupuy, *La traición de la opulencia*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1979 (1ª ed. en francés, 1976).

Rothschild, Emma, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

Rougemont, Denis de, *Amor y Occidente*, trad. Ramón Xirau, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1993 (1ª ed. en francés, 1972).

Rousseau, Jean Jacques, “El contrato social”, en *Obras selectas*, trad. Enrique López Castellón, Madrid, Edimat, 2000 (1ª ed. en francés, 1762).

_____, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Obras selectas*, Madrid, Edimat, 2000 (1ª ed. en francés, 1755).

_____, “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en *Obras selectas*, Madrid, Edimat, 2000 (1ª ed. en francés, 1750).

_____, *Emilio o la educación*, trad. Ricardo Viñas, en www.elaleph.com (consulta: 2000) (1ª ed. en francés, 1762).

Ruiz, Juan, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, París, Sociedad de Ediciones Louis Michaud, s.a.

Runciman, Steve, *Los maniqueos de la Edad Media. Un estudio de los herejes dualistas cristianos*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (1ª ed. en inglés, 1947).

S

Sabatini, Raphael, “The Life of Cesare Borgia”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005.

Sachs, Wolfgang (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).

Saint-Simon, duque de, *The Memoirs of Louis XIV, His Court and The Regency*, trad. Bayle St. John, en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed., 1829).

Saitta, Armando, *Guía crítica de la historia medieval*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1ª ed. en italiano, 1981).

_____, *Guía crítica de historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1ª ed. en italiano, 1981).

Sallman, Jean-Michel, “La bruja”, en *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1993 (1ª ed. en italiano, 1990).

Sbert, José María, “Progreso”, en Wolfgang Sachs (comp.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).

Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Fontana Press, 1987.

Scharwtz, Steven (comp.), *The Seven Deadly Sins*, Nueva York, Gamercy Books, 1997.

Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, ed. José María Vegas, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1993 (1ª ed. en alemán, 1912, y 1ª ed. en español, 1927).

Schiller, Friedrich, “The History of the Thirty Years’ War”, trad. A. J. W. Morrison, M.A., en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005.

_____, “The Camp of Wallenstein”, trad. James Churchill, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en alemán, 1800).

_____, “The Death of Wallenstein”, trad. James Churchill, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed. en alemán, 1801).

- Schoeck, Helmut, *Envy. A Theory of Social Behavior*, trad. Martin Secker, Indianapolis, Liberty Fund, 1992 (1ª ed., 1966). [Versión recortada en castellano: *La envidia y la sociedad*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1999].
- _____, *Historia de la sociología*, trad. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1977 (1ª ed. en alemán, 1974).
- Shakespeare, William, *Hamlet*, trad. Inarco Celenio, Madrid, Aguilar, 1788 (1ª ed. en inglés, 1604).
- _____, *Otelo*, Madrid, Aguilar, 1788 (1ª ed. en inglés, 1601).
- _____, *El mercader de Venecia*, trad. José Méndez Herrera, Madrid, Aguilar, 1976 (1ª ed. en inglés, 1596).
- _____, “Henry VI”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., 1623).
- Shiva, Vandana, “Recursos”, trad. Shirley Campos, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992).
- Skidelsky, Robert, “The Mystery of Growth”, *The New York Review of Books*, vol. 50, núm. 4, 13 de marzo de 2003 (disponible en www.nyrb.com).
- Skinner, Quentin, “Bringing Back a New Hobbes”, *The New York Review of Books*, vol. 43, núm. 6, 4 de abril de 1996 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Advancement of Francis Bacon”, *The New York Review of Books*, vol. 46, núm. 17, 4 de noviembre de 1999 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Ms. Machiavelli”, *The New York Review of Books*, vol. 32, núm. 4, 14 de marzo de 1985 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Lesson of Thomas More”, *The New York Review of Books*, vol. 25, núm. 15, 12 de octubre de 1978 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Taking Off”, *The New York Review of Books*, vol. 26, núm. 4, 22 de marzo de 1979 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Milton, Satan and Subversion”, *The New York Review of Books*, vol. 25, núm. 4, 23 de marzo de 1978 (disponible en www.nyrb.com).
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2002 (1ª ed. en alemán, 2000).
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Routledge, Londres, 1995 (1ª ed., 1776).
- Sombart, Werner, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza, 1977 (1ª ed. en alemán, 1913).

- _____, *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (1ª ed. en alemán, 1912).
- Spinoza, Baruch, *The Ethics. (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, trad. R. H. M. Elwes, Oxford, Mass., en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed. en latín, 1677).
- _____, *Tratado teológico-político*, trad. Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Barcelona, Folio, 1999 (1ª ed., 1670).
- _____, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Charles Appuhn, en www.elaleph.com/libros.cfm?item=440534&style=biblioteca (consulta: 2005) (1ª ed., 1677).
- Spisak, Jeffrey, “Fear, Pity, and the Master: Rousseau and the Status of Mimetic Structures”, *Anthropoetics* VI, núm. 1, Primavera/Verano 2000, en www.anthropoetics.ucla.edu/ (consulta: 2002).
- Stalker, James, *The Seven Deadly Sins and the Seven Cardinal Virtues*, Nueva York, NavPress, 1998.
- Stone, Lawrence, “Pieter Geyl”, *The New York Review of Books*, vol. 4, núm. 5, 8 de abril de 1965 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Goodbye to Nearly All That”, *The New York Review of Books*, vol. 26, núm. 6, 19 de abril de 1979 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “How Nasty was Thomas Cromwell?”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 4, 22 de marzo de 1973 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “England’s Financial Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 37, núm. 4, 15 de marzo de 1990 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “Revolution Then”, *The New York Review of Books*, vol. 14, núm. 8, 23 de abril de 1970 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Revolution over the Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 39, núm. 11, 11 de junio de 1992 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Century of Revolution”, *The New York Review of Books*, vol. 34, núm. 3, 26 de febrero de 1987 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Century of Crisis”, *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 3, 3 de marzo de 1966 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “The Disenchantment of the World”, *The New York Review of Books*, vol. 17, núm. 9, 2 de diciembre de 1971 (disponible en www.nyrb.com).
- _____, “History a la Mode”, *The New York Review of Books*, vol. 3, núm. 2, 10 de septiembre de 1964 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Original Sins”, *The New York Review of Books*, vol. 28, núm. 1, 5 de febrero de 1981 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Pieter Geyl”, *The New York Review of Books*, vol. 4, núm. 5, 8 de abril de 1965 (disponible en www.nyrb.com).

Swift, Jonathan, *Los viajes de Gulliver*, s.p.i. (1ª ed. en inglés, 1726).

T

Thébert, Yvon, “Alta Edad Media Occidental”, en Ph. Ariés y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. I (Del Imperio Romano al Año Mil), trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 2001, pp. 409-540 (1ª ed. en francés, 1985).

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Scribner, 1971.

_____, “How Britain Made It”, *The New York Review of Books*, vol. 39, núm. 19, 19 de noviembre de 1992 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Divorce à la Mode”, *The New York Review of Books*, vol. 38, núm. 5, 7 de marzo de 1991 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Politics as Language”, *The New York Review of Books*, vol. 33, núm. 3, 27 de febrero de 1986 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “The Long March”, *The New York Review of Books*, vol. 31, núm. 18, 22 de noviembre de 1984 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Conspicuous Grandeur”, *The New York Review of Books*, vol. 24, núm. 21, 22 de enero de 1978 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Historian Everything”, *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 20, 13 de diciembre de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Just Say Yes”, *The New York Review of Books*, vol. 35, núm. 18, 24 de noviembre de 1988 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “The View from Keyhole”, *The New York Review of Books*, vol. 40, núm. 18, 4 de noviembre de 1993 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Wrapping It Up”, *The New York Review of Books*, vol. 47, núm. 20, 21 de diciembre del 2000 (disponible en www.nyrb.com).

_____, “Politics Recaptured”, *The New York Review of Books*, vol. 26, núm. 8, 17 de mayo de 1979 (disponible en www.nyrb.com).

Thompson, E. P., *La formación histórica de la clase obrera*, trad. Angel Abad, Barcelona, Editorial Laia, 1977 (1ª ed. en inglés, 1963).

Tilly, Charles, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, trad. Eva Rodríguez Halfter, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1ª ed. en inglés, 1990).

Tocqueville, Alexis de, *El antiguo régimen y la revolución*, trad. Dolores Sánchez Aleu, Madrid, Alianza, 1998 (1ª ed. en francés, 1856).

_____, *La democracia en América*, trad. Marcelo Arroita-Jauregui, Barcelona, Folio, 2000 (1ª ed. en francés, 1835).

Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, México, REI, 1994 (1ª ed. en francés, 1990).

Trattner, W., *From Poor Law to Welfare State*, Nueva York, The Free Press, 1994 (1ª ed., 1974).

Trevor-Roper, Hugh, *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, Harper & Row, 1971.

_____, “The Good & Great Works of Richard Hooker”, *The New York Review of Books*, vol. 24, núm. 19, 24 de noviembre de 1977 (disponible en www.nyrb.com).

Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, México, CA-Mondadori, 1988.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000.

Turner, Victor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, trad. Beatriz García Ríos, Madrid, Taurus, 1988 (1ª ed. en inglés, 1969).

Twain, Mark, “Personal Recollections of Joan of Arc. Vol. I & II”, en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., 1895).

U

Ulanov, Ann Belford, *Cinderella and her Sisters: The Envied and the Envyng*, Filadelfia, Westminister Press, 1983.

Ulmer, Gregory L., *The Legend of Herostratus: Existential Envy in Rousseau and Unamuno*, Gainesville, University Presses of Florida, 1977.

Underdown, David, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England 1603-1660*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

V

Varios, *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid, Rialp, 1963.

_____, *The Puritans*, en www.footballnetwork.org/dev/historyoffootball/history8_18_2.asp (consulta: 2004).

_____, *El nuevo ecologismo. Manifiesto de ámbitos de comunidad*, trad. Gustavo Esteva, México, Posada, 1995.

Vasari, Giorgio, *La vida de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos, escritas por Giorgio Vasari, pintor aretino* (versión de Guillermo Fernández), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Vega, Lope de, *El castigo sin venganza*, s.p.i.

Vegetti Finzi, Silvia (comp.), *Historia de las pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998 (1ª ed. en italiano, 1995).

Vicent-Cassy, Mireille, “L’envie au Moyen Age”, *Annales*, núm. 2, marzo-abril de 1980, pp. 253-271.

_____, “Quelques réflexions sur l’envie et la jalousie en France au XIVe siècle”, en Michel Mollat (ed.), *Etudes sur l’histoire de la pauvreté, Moyen Age XVIIe siècle*, París, Publications de la Sorbonne, 1974.

Villamarzo, Pedro F., “Estudio histórico-crítico de ‘envidia y gratitud’ de M. Klein”, en Nicolás Caparrós, *Más allá de la envidia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 27-60.

Voltaire, *Cándido o el optimismo*, trad. Tom Richards y otros, en www.gutenberg.net (consulta: 2003) (1ª ed. en francés, 1759).

_____, “Envy”, en *Philosophical Dictionary*, en www.texts/voltaire/volindex.htm (consulta: 2003) (1ª ed. en francés, 1764).

_____, *Letters on England*, trad. David Price, Nueva York, Cassell & Company, en www.gutenberg.net (consulta: 2000) (1ª ed. en inglés, 1894).

_____, “Cómo anda el mundo. Visión de Babuco escrita por él mismo”, en *Novelas de Voltaire*, t. I (versión preparada por Juliet Sutherland, Melville L. King), en www.gutenberg.net (consulta: 2003).

W

Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

Ward, Bruce K., “Transforming Passion into Compassion: Rousseau and the Problem of Envy in Modern Democracy”, ponencia presentada en el Colloquium of Violence & Religion, Innsbruck, 20 de junio del 2003 (disponible en theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_BruceWard_Paper.doc).

Wayne Olsen, Gerald (ed.), *Religion and Revolution in Early-Industrial England. The Halévy Thesis and its Critics*, Nueva York, Lanham, 1990.

Webb, Eugene, *The Self Between. From Freud to the New Social Psychology*, Seattle, University of Washington Press, 1993.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, introd. y ed. Francisco Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (1ª ed. en alemán, 1904).

_____, *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Prella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1969 (1ª ed. en alemán, 1922; 1ª ed. en español, 1949).

Weckmann, Luis, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª ed., 1990).

_____, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1ª ed., 1949).

White, Matthew, *Selected Death Tolls for Wars, Massacres and Atrocities before the 20th Century*, en users.erols.com/mwhite28/ (consulta: 2003).

_____, *Statistics of Wars, Oppressions and Atrocities of the Nineteenth Century*, en users.erols.com/mwhite28/ (consulta: 2003).

_____, *Source List and Detailed Death Tolls for the Twentieth Century Hemoclysm*, en users.erols.com/mwhite28/ (consulta: 2003).

Wilson, Charles, "Dutch Treat", *The New York Review of Books*, vol. 6, núm. 5, 31 de marzo de 1966 (disponible en www.nyrb.com).

Wood, William, *Elizabethan Sea Dogs*, New Haven, Yale University Press, 1918.

Worden, Blair, "Revising the Revolution", *The New York Review of Books*, vol. 38, núm. 1, 17 de enero de 1991 (disponible en www.nyrb.com).

_____, "Rugged Outcast", *The New York Review of Books*, vol. 20, núm. 18, 15 de noviembre de 1973 (disponible en www.nyrb.com).

Y

Yonge, Charlotte, "The Lances of Lynwood", en Richard Seltzer (comp.), *War Books on CD. History, Fiction & Theory*, West Roxbury, Mass., B & R Samizdat Express, 2005 (1ª ed., aprox., 1870).

Z

Zagorin, Perez, *The Court and the Country. The Beginning of the English Revolution*, Nueva York, Atheneum, 1970.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª ed., 1955).