

EL QUE LO DICE, LO ES. ENVIDIA, AMBIVALENCIA E IGUALDAD

IT TAKES ONE TO KNOW ONE. ENVY,
AMBIVALENCE AND EQUALITY

PABLO SOLARI

Doctor en Filosofía

Universidad de Chile

solarigoic@ug.uchile.cl

<https://orcid.org/0009-0001-2478-3498>

*Artículo recibido el 20 de abril de 2025;
aceptado el 27 de enero de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Solari, P. (2026). El que lo dice, lo es. Envidia, ambivalencia e igualdad.
Revista Palabra y Razón, 28, pp. 97-123. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.97>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Se propone un análisis crítico de lo que se denomina *objeción de la envidia* que se dirige contra las demandas políticas igualitarias, es decir, la descalificación de estas demandas como expresión disfrazada de emociones reprochables que pretenden socavar la situación de los más aventajados antes que mejorar la situación de los menos aventajados. Se examina una serie de respuestas y aproximaciones teóricas para avanzar hacia una interpretación afirmativa de la envidia. Primero, se revisan las dificultades en que se hunde la teoría de la justicia de Rawls al abordar el problema de la envidia y las salidas que algunos autores proponen para solucionarlas, mostrando el ajuste entre la ambivalencia de sentimientos negativos como la envidia y la ambivalencia de la estructura distributiva en la modernidad. Segundo, asumiendo una brecha entre estados emocionales y su manifestación discursiva es posible explicar la objeción como parte de una política cultural de los afectos, cuya impugnación requiere repensar afirmativamente la envidia y comprender sus mecanismos psíquicos subyacentes. Tercero, se propone tomar desarrollos de la *teoría mimética* que permite situar a la envidia en el núcleo de la constitución del deseo y como un afecto que se generaliza dadas las formas institucionales fundamentales de la modernidad.

Palabras claves: Envidia – Igualitarismo – Violencia – Rawls – Ngai – Girard

ABSTRACT

A critical analysis of what is called the *objection of envy* is proposed, which is directed against egalitarian political demands, that is, the disqualification of these demands as a disguised expression of reprehensible emotions that seek to undermine the situation of the better-off rather than improve the situation of the worse-off. A series of answers and theoretical approaches are examined to move towards an affirmative interpretation of envy. First, a review the difficulties in which Rawls' theory of justice sinks when addressing the problem of envy and the solutions that some authors propose to solve them, showing the adjustment between the ambivalence of negative feelings such as envy and the ambivalence of the distributive structure in modernity. Second, assuming a gap between emotional states and their discursive manifestation, it is possible to explain the objection as part of a cultural politics of affects, whose contestation requires rethinking envy affirmatively and comprehending its psychic underlying mechanisms. Third, developments from the *mimetic theory* are taken that allows envy to be placed at the core of the constitution of desire and as an affect that is generalized given the fundamental institutional forms of modernity.

Keywords: Envy – Egalitarianism – Violence – Rawls – Ngai – Girard

1. Introducción

1.1. Sinopsis de la argumentación

Una objeción imputa al igualitarismo disfrazar, bajo pretensiones de justicia social, exigencias motivadas por la envidia, e. d. por una disposición de carácter perversa que lleva a reaccionar negativamente ante la percepción de desigualdad y que sería moralmente reproachable pues motiva una nivelación forzada sin considerar consecuencias o legitimidad. Llamaremos a este argumento *objeción de la envidia* —siguiendo el rótulo de *objeción de nivelar para abajo* popularizado por Derek Parfit (1997, p. 211). Para interrogar este argumento se propone un trayecto desde la filosofía a la pragmática y la teoría social, desde una respuesta político-normativa hacia una reflexión sobre sus condiciones de posibilidad histórico-sociales de enunciación.

Primero (sección 2), tras identificar insuficiencias e inconsistencias en el pensamiento de Rawls (2006) para abordar la envidia, proponiendo que estas dificultades se deben a cierta gramática presente en liberalismo, se rescatan alternativas igualitarias que, moviéndose todavía en la órbita de la justicia como imparcialidad, apuntan a individuar un tipo de actitud negativa hacia las desigualdades sociales, semejante a la envidia, pero justificable (Norman, 2002; Green, 2013; Ormeño, 2018). Estos desarrollos, sin embargo, no interrogan las condiciones enunciativas de la objeción de la envidia y solicitan una aproximación pragmática y político-social (sección 3), pues no es un artificio teórico, sino que circula en foros públicos y en la vida cotidiana. Un análisis crítico muestra cómo explota una gramática social análoga a la que operaría en el liberalismo: una vez “que la envidia de una persona entra en el dominio público de la significación, siempre parecerá injustificada y críticamente desgastada, independientemente de si la relación de desigualdad a la que apunta (por ejemplo, la propiedad desigual de un medio de producción) tiene una existencia real y objetiva” (Ngai, 2005, p. 21). Si la objeción resignifica el afecto en un defecto subjetivo, no sólo presupone una brecha entre sujeto de experiencia afectiva y sujeto de habla (Sabini y Silver, 2005), sino una apertura de encuadres y de autoridad enunciativa (Stiles, 1992) que permite resolver enunciativamente la ambivalencia afectiva ante las desigualdades, avergonzar al igualitario e inhibir sus reclamos.

¿Cómo es posible esta singular anticipación de la palabra del otro sobre sí mismo? La *teoría mimética* originada en el pensamiento de René Girard, aporta claves para abordar esta pregunta (sección 4). Primero, la envidia debe analizarse como momento en una relación *mimética* o *imitativa* del deseo que puede originar una rivalidad cuya intensificación tiende a desencadenar violencia. Segundo, la modernidad supone una *institución*

social de la escasez (Dumouchel, 2014) que tiende a sustituir el control de la violencia mediante sacrificios. Tercero, dado el régimen de la *escasez*, la envidia se generaliza originando rivalidades miméticas que deben interiorizarse pues carecerían de medios de simbolización o expresión pública, volviéndose modo dominante de subjetivación en la modernidad (Dupuy, 1998). A pesar de fundamentar sus tesis primordialmente en la interpretación de obras literarias, Girard (2006) no concede un rol decisivo al lenguaje en la rivalidad mimética (p. 206) y lo concibe como sistema de diferencias (p. 204). Sin embargo, la objeción de la envidia permite pensar relaciones miméticas decisivas tomando una interacción lingüística tipo para reconstruir una escena y pensar con mayor objetividad los potenciales de derogación de la violencia que ella contiene.

1.2. La objeción de la envidia

Por *igualitarismo* se entenderá una familia de doctrinas que, tomando como premisa el reconocimiento del igual valor moral de las vidas individuales que legitima las instituciones básicas de la democracia liberal, derivan la obligación moral y política de permitir, al máximo posible de personas, el acceso independiente a bienes y condiciones necesarios para el ejercicio de la libertad en la creación y consecución de proyectos de vida (Rawls 2006; Dworkin 1981; Nagel 1996; Anderson 1999; Lippert-Rasmussen, 2018). La obligación igualitaria exige modificar relaciones de poder asimétricas o patrones desiguales de distribución. Puede implicar una restricción de libertades que reproduzcan tales patrones y relaciones.

La objeción de la envidia tiende a desplegarse tras reclamar haber demostrado la irracionalidad del igualitarismo¹. De innumerables ejemplos, tómese el siguiente: “No tengo respeto alguno por la pasión por la igualdad, que para mí no es más que la idealización de la envidia [...] repudio la pasión por la igualdad porque no es filosófica y sólo constituye, para la mayoría de quienes la sustentan, un disfraz que oculta sentimientos menos nobles” Oliver W. Holmes (citado en Schoeck, 1958, p. 108). Este patrón argumentativo ha proliferado en la medida que la igualdad aparece como valor fundamental de proyectos políticos que relativizan el derecho a la propiedad privada o proponen suprimirla como condición de la emancipación².

¹ Un caso ejemplar se encuentra en la crítica del igualitarismo rawlsiano en *Anarquía, Estado y Utopía* (Nozick, 2013, p. 212 y ss.).

² Marx, en su un texto conocido como *Crítica al Programa de Gotha*, rechaza reconocer en la igualdad el sentido orientador de las luchas por emanciparse de relaciones capitalistas de producción (Marx, 1875, s/n).

Este tipo de argumentos participa de una tradición anti-igualitarista moderna en psicología (Freud, 1976; Ninivaggi, 2010) y filosofía moral (Nietzsche, 1997; Scheler, 1938; Raz 1986; Frankfurt, 2006; Parfit, 1997). Aunque la objeción tienda a operar como suplemento *ad hominem*, hay quienes, como el sociólogo austriaco Helmut Schoeck, han hecho del “hombre envidioso” una categoría axial: “El deseo utópico de una sociedad igualitaria no puede, sin embargo, haber surgido de ningún otro motivo que el de la incapacidad de aceptar la propia envidia y/o la supuesta envidia de sus semejantes menos favorecidos” (Schoeck, 1969, p. 127). A continuación seguimos los planteamientos de Schoeck, pese a sus insuficiencias (Domouchel 2014: 109).

La objeción de la envidia observa que la valoración intrínseca de la igualdad tendría como consecuencia posible la necesidad de “nivelar para abajo” o empeorar la situación de los “más aventajados” sin mejorar o, incluso, empeorando la situación del resto. Esto presupone que los juicios sobre el bien humano serían irreductiblemente comparativos o extrínsecos, lo que sería un contrasentido (Raz, 1986, p. 235; Frankfurt 2006, p. 225; Parfit, 1997, p. 217). Esta irracionalidad aparente se explicaría atribuyendo al igualitario una personalidad dominada por la envidia o sentimientos reactivos afines: “la doctrina moderna de la igualdad [...] es un evidente producto del resentimiento. [...] La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja” (Scheler, 1938, p. 182). Ya Aristóteles define al envidioso como quien “se aflige de la prosperidad de todos” (1993, p. 173) y Nietzsche estableció un nexo entre valoraciones extrínsecas y la reactividad de los “instintos populares del resentimiento” que triunfan con la revolución francesa y su “voluntad de nivelación” (1997, p. 69).

Podemos entonces reconstruir la objeción de la envidia en su núcleo de este modo. El “hombre envidioso” sería, típicamente, alguien que (1) por alguna razón vinculada a una constitución biológica defectiva o a un trauma infantil irresuelto vinculado a su relación con hermanos o pares —se ha hablado de “infantilismo” (Fernández de la Mora, 1987, p. 185)—, (2) siente una falta o carencia al percibir que otro posee cierto bien o atributo que considera positivo o valorable, afectando negativamente el núcleo de su autoestima o amor propio sin tener reclamo legítimo, es decir, se mortifica por una desigualdad percibida sin mediar, necesariamente, daño objetivo o relación de rivalidad reconocida (Schoeck, 1969, p. 19); (3) desarrolla odio o mala voluntad hacia quienes envidia que le llevar a alegrarse por su desgracia y a la pretensión de abolir la desigualdad destruyendo el atributo o dañando al envidiado, sin importar si obtiene ventaja o si se perjudica a sí mismo (Schoeck, 1969, 36); y (4) tiende a disimular o disfrazar (incluso ante sí mismo) su motivación, pues considera que la envidia es reprochable, con

actitudes o pretensiones de justicia que apuntan a conseguir los mismos fines (Schoeck, 1969, p. 310); y si (5) el igualitarismo, en nombre de la justicia social, propone imponer institucionalmente una igualación de propiedad o una restricción de libertades más allá de las exigidas por la igualdad jurídica, sin beneficiar a nadie o incluso perjudicando a los que están peor, *entonces cabe reducirlo a expresión política de la personalidad envidiosa*.

La objeción de la envidia tiene entonces una extensión política: Si bien la envidia y el miedo a la envidia son sentimientos prevalentes e inevitables en la especie humana (inhibiendo, pero también favoreciendo el progreso), pero cierto tipo particular de “envidia social” (p. 361) de los desfavorecidos hacia los favorecidos —no es necesario que las diferencias sean marcadas— es alentada y legitimada, mezclándola con legítima indignación ante situaciones de injusticia, por minorías hábiles en la manipulación —como “intelectuales” (von Mises 1972, p. 12)— para ganar poder —adhesión popular— como agentes promotores de un orden social que limite al máximo posible las desigualdades, inhibiendo el progreso. La manipulación política de la envidia sería en sí políticamente neutral y, aunque las políticas redistributivas la exploten con dudosos efectos positivos, lo que Schoeck considera alarmante es que “ningún movimiento, salvo el marxismo y algunas escuelas del socialismo, han intentado hasta ahora basar su nueva sociedad en la virtud de la envidia” (1969, p. 302). Paradójicamente, el sentido esencial del socialismo sería la promesa (utópica) de “una sociedad libre de envidia” (p. 305) sacrificando libertades civiles y económicas —aunque, en rigor, nada pueda aplacar el odio a la independencia ajena que define a la existencia del igualitario, más allá de cualquier distribución o relación social objetiva.

La envidia y el miedo a la envidia jugarían un rol la estabilidad social, pero los pueblos desarrollados han logrado una cultura en que los individuos deben contener privadamente su envidia, evitando proyectarla en exigencias ilegítimas e irracionales —en último término violentas— de igualdad y permitiendo, por tanto, relajar el miedo a las consecuencias de la envidia ajena, lo que incentiva la innovación. Por ello, el igualitarismo sería “deshonesto” pues, apuntando a la “re-activación de esas mismas concepciones de los pueblos primitivos que inhiben el desarrollo, es mucho menos capaz de aproximarse a una sociedad relativamente libre de envidia que las mismas sociedades cuya disolución es su objetivo declarado” (p. 241).

2. Igualitarismo y liberalismo: la envidia como clivaje.

Examinaremos algunas respuestas a la objeción de la envidia. Una posición igualitaria coherente tendría que justificar o legitimar el rol de los sentimientos negativos como criterio para corregir institucionalmente

patrones de desigualdad y asimetría. El rechazo a esta posibilidad por parte de teorías liberales genera paradójicamente consecuencias iliberales e implica una restricción de la democracia: veremos este problema en el caso de *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls y reforzaremos con una referencia a ideas de Robert Nozick. Propongo que el intento por suprimir la envidia no pertenece al componente igualitario del pensamiento de Rawls, sino a su componente liberal.

2.1. La aproximación de Rawls (y Nozick) a la objeción de la envidia

Rawls comparte esa meta ambiciosa del igualitarismo que preocupa a Schoeck: la *eliminación de la envidia*. Análogamente al “test de la envidia” de Ronald Dworkin (1981, p. 287), propone que, en una sociedad bien ordenada, no habría razón alguna para experimentar reacciones negativas ante desigualdades distributivas. Aunque excluya explícitamente la envidia como disposición subjetiva de las partes en la posición original pues las define como “mutuamente desinteresadas” (Rawls 2006, p. 26), la envidia entra en la argumentación sobre *estabilidad*. Si la solución al problema de la envidia es parte de las condiciones del “equilibrio reflexivo amplio”, la conclusión será que “el problema de la envidia general [...] no nos obliga a reconsiderar la elección de los principios de la justicia” (p. 485). Sin embargo, Rawls admite que “las desigualdades autorizadas por el principio de la diferencia puedan ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa” (p. 480). Distingue entre envidia *general* y *particular*. La tradición en filosofía moral iniciada con Aristóteles se enfocaría sobre la forma particular o interindividual. Aunque se puede expresar en tales términos, la envidia general tendría un sentido intergrupar: los peor situados “envidian a los más favorecidos por las clases de bienes y no por los objetos particulares que poseen. [...] quieren para sí mismos unas ventajas similares” (p. 480). Esta envidia general, principal afecto desestabilizador cuya proliferación o exacerbación debe evitarse en lo que Rawls llama una *sociedad bien ordenada*.

La premisa es que la disparidad distributiva no puede ser tan grande para socavar el más importante de ellos: el auto-respeto. El problema no es directamente la envidia general, sino el daño en la autoestima de los peor situados causada por sentimientos de envidia general en condiciones de brechas distributivas extremas: “podemos sentirnos ofendidos por hacernos envidiosos” (p. 482). Rawls sostiene que, en una sociedad bien ordenada, la envidia general no debería alcanzar niveles que llama *excusables*. Primero, porque la distribución desigual de bienes económicos y sociales dependería íntegramente de factores *moralmente irrelevantes o arbitrarios* y estaría constreñida a mejorar la posición de los peor situados. Segundo, si la envidia presupone una merma en el auto-respeto, un pacto social basado

en la imparcialidad supone una forma de reconocimiento mutuo igualitario que equivale a una suerte de piso básico de auto-respeto:

Los menos afortunados no tienen motivo para considerarse inferiores, y los principios públicos generalmente aceptados confirman su seguridad. Las disparidades entre ellos y los demás, tanto absolutas como relativas, serán para ellos más fáciles de aceptar que en otras formas de comunidad (p. 484).

La estrategia de Rawls inicial para neutralizar la envidia es destacar que el principio de diferencia suprime, en la justificación de las desigualdades en la posesión de bienes básicos, la referencia al *mérito* o a cualquier consideración de valor individual basada en la libertad. Jean-Pierre Dupuy ha observado con ironía que, según esta argumentación, el pobre “no tendría que sufrir ningún complejo de inferioridad porque sabría que si es pobre es porque es tarado” y no podría “echar la culpa a otros más que a ellos mismos por su inferioridad” (Dupuy, 1998, p. 206)³. Siguiendo a Dupuy, Žižek considera que lejos de volver tolerable la desigualdad, esta justificación genera las condiciones para “una exposición descontrolada de resentimiento”, pues impide a los individuos atribuir su fracaso a la injusticia del capitalismo (Žižek, 2009, pp. 109-110). En vena complementaria, Jean Copjec argumenta que el igualitarismo rawlsiano sigue capturado en la estrategia general de la envidia que identifica Freud y que consiste en “destruir la capacidad de sentir placer, de disfrutar, del otro [...] exigiendo igualdad —en cuyo caso nos someteríamos a la misma proscripción del goce a la que someteríamos al otro” (2002, p. 165).

Como si captara las limitaciones de su estrategia inicial para disolver el problema, Rawls apunta a las condiciones sociales, ya no meramente subjetivas, de la envidia; sugiere que sería deseable restringir las posibilidades empíricas para efectuar comparaciones interpersonales:

[L]a pluralidad de asociaciones en una sociedad bien ordenada, con su propia vida interna segura, tiende a reducir la visibilidad o, al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en las perspectivas de los hombres [...] Las diversas asociaciones de una sociedad tienden a dividirla en muchos grupos no comparables, de modo que las diferencias entre esas divisiones no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados (Rawls 2006, p. 485).

³ Este argumento puede encontrarse posteriormente en la irónica carta con la que, según Anderson, los igualitarios de la suerte deberían acompañar las compensaciones a los “menos favorecidos” (Anderson 1999, 305).

Esta segunda estrategia tiene dos problemas. Primero, reducir la sociabilidad a ambientes homogéneos va en dirección contraria a contener la envidia. Según Aristóteles, sentimos envidia, ante todo, de quienes están más próximo a nosotros, de quienes consideramos más iguales (Aristóteles, 2002, p. 94). Alexis de Tocqueville (2019, p. 700) observó la envidia generalizarse bajo la imperio de la igualdad en la sociedad norteamericana y la psicología contemporánea tiende a refrendar esta tesis (Ben'zev, 1992, p. 579). Luego, la apuesta por contener la envidia general a cambio de intensificar la particular, estaría perturbada por la insuficiente determinación del siguiente supuesto: “Envidiamos a las personas cuya situación es superior a la nuestra” (Rawls, 2006, p. 481).

El segundo problema es más grave, pues muestra que la concreción social del ideal político de Rawls apunta en una dirección iliberal que converge con la tendencia politológica de fines del siglo XX a defender modelos de democracia que tienen, entre otros rasgos antidemocráticos, un complemento social neo-corporativista. Arend Lijphardt acuña el concepto de *autonomía segmental* para referirse al encapsulamiento de “los segmentos o las subculturas representadas en el nivel político [...] para que arreglen sus propios asuntos internos” (Citado en Ruiz, 2002, p. 66). Si demasiado pluralismo dificulta la generalización de intereses y la autonomía relativa del Estado, cabe sustituirlo por una corporativización de la representación. Aunque estas teorías pretenden ampliar dicha representación, el poder tiende a concentrarse en élites de organizaciones monopólicas y centralizadas, sin ampliar la participación a las bases y transformando los procesos democráticos en un reflejo de la capacidad relativa de los grupos para organizarse (Ruiz, 2002, p. 71). Esta restricción a la participación democrática es coherente con la relativización rawlsiana del valor de las libertades políticas (Rawls, 2006, p. 220).

Quizás disconforme con esta segunda salida, Rawls deja una última consideración. Una de las condiciones sociales de la envidia es que la situación de los menos aventajados sea tal que no permita percibir “ninguna alternativa constructiva que oponer a las circunstancias favorables de los mejor situados”, de modo que “no tienen más elección que la de imponer una pérdida a los mejor situados, aunque ello implique un cierto perjuicio para sí mismos” (2006, p. 484). No obstante, se limita a añadir que “una sociedad bien ordenada ofrece, como cualquier otra, alternativas constructivas frente a las hostiles irrupciones de la envidia” (2006, p. 485). Lamentablemente, no profundiza en estas alternativas constructivas.

Como habíamos avisado, la solución de Robert Nozick al problema de la envidia es semejante a la de Rawls: esto sugiere una convergencia en el

tratamiento liberal de esta cuestión —más allá de la controversia sobre el igualitarismo—. Según Nozick, las personas adquieren autoestima creyendo poseer algún talento o atributo valorado por otros y percibiendo que obtienen “puntuación” relativamente alta en una o más dimensiones de desempeño que otros también consideran importante; bajo este supuesto, evitar amplias diferencias de autoestima no pasa por “derogar el mérito”, sino por “educar” en el valor de la mayor cantidad de actividades o atributos posible que pueden ser fuente autoestima, ofreciendo así “una variedad de diferentes listas de dimensiones y de pesos [...] para que cada uno encuentre dimensiones que otros también consideran importantes y en que actúa razonablemente bien” (Nozick, 2013, p. 240). Curiosamente esta solución comparte la reducción —supuestamente igualitaria— de la autoestima a juicios comparativos, pero tiene aire corporativista, pues tiende a circunscribir esferas sociales de comparación interpersonal crecientemente aisladas, como para crear un mundo libre de envidia: “una persona siempre tendrá un interés que se opone a que otros tomen las actividades de las que obtiene autoestima [...] tendrá interés en otras personas se desempeñen mal en estas actividades para que pueda preservar o mejorar la autoestima” (Mason, 1990, pp. 94-95).

2.2. Enmiendas igualitarias al enfoque de Rawls: el argumento de la justificación

Frente a estas dificultades, algunos filósofos igualitaristas, más o menos comprometidos con la teoría de la justicia como imparcialidad, han reflexionado sobre el problema de la *envidia general*. Una ambigüedad en nuestras actitudes negativas hacia desigualdades distributivas en las sociedades capitalistas, permite que esas actitudes sean reducidas estratégicamente a una descripción reprochable (envidia), lo que no implica que no sean *ajustadas* o *injustificadas*⁴.

Richard Norman sostiene que la actitud negativa hacia las desigualdades distributivas pertenece a un espectro de reacciones cuya justificación moral no tendríamos objeción en reconocer, como por ejemplo “el resentimiento por la ruptura de una promesa o un acuerdo, y por el resentimiento por ser víctima de la fuerza o el fraude” (Norman, 2002, p. 53). Estos casos pertenecen a una “familia reconocible de actitudes morales kantianas” cuyo sentido es la exigencia de trato como fin y no medio. Norman observa que, en las sociedades modernas, es pensable que “algunos participantes en un

4 En el horizonte de reflexión abierto por Rawls, este argumento puede encontrarse previamente, aunque al pasar, en la crítica igualitaria de Thomas Nagel a una política de mínimos sociales garantizados: “Los mejor situados [...] si se ponen de verdad en la situación auténtica de los perdedores deberán reconocer la legitimidad de su resentimiento a menos que exageren en la racionalización” (1996: 87).

esquema de cooperación pueden beneficiarse más que otros sin el uso de fraude o fuerza bruta” (p. 51). En este sentido, la “combinación mutuamente reforzada de desigualdades de poder y desigualdades de beneficio” es “uno de los tipos más importantes de desigualdad que puede ser debidamente resentido como injusto” (p. 52). Lo esencial es que, en modernidad, *sería posible resentir justificadamente ventajas obtenidas sin el uso de la fuerza o el engaño*.

Jeremy Green cuestiona un supuesto equivocado tras el foco unilateral en los menos aventajados en los razonamientos sobre los principios de justicia. Rawls asume que “la distinción básica es entre los muchos que están lo suficientemente bien y los pocos que están desfavorecidos”, pero “puede ser que el diagnóstico contrario es más apropiado: los muchos que son relativamente pobres o impotentes frente a una élite con gran poder político y riqueza” (Green, 2013, p. 124). Una argumentación apegada al texto de Rawls muestra que, en el contexto de la implementación legislativa de la justicia como imparcialidad, los mismos tipos de razones —heurísticas, protectoras y compensatorias— para enfocarse sobre las expectativas de los menos aventajados puede justificar introducir regulaciones que limiten expectativas de los más aventajados, *independientemente del efecto en el cálculo general de utilidad*.

Es legítimo reducir expectativas sobre beneficios para proteger libertades civiles y para compensar a los menos favorecidos por la necesaria imperfección del cumplimiento del principio de igualdad de oportunidades. Si “incluso una llamada sociedad bien ordenada [...] nunca estaría libre de una especie de injusticia residual [...] una *sombra de injusticia*”, sería “legítima una reclamación de reparación contra, al menos, [...] la clase que prospera más dentro de un sistema imperfectamente justo” (Green, 2013, p. 131). Esta injusticia residual origina una reacción negativa como efecto de la *institucionalización* de una distribución *justa pero desigual*, no sólo deficiente respecto de sus principios, como señala Green, sino, por definición, tendiente a perpetuar relaciones sociales previas.

Anticipando la objeción de la envidia, Green rescata de Rawls el concepto de una envidia no-irracional o excusable, vinculada a los tres tipos de tres razones para reducir las expectativas de los más aventajados: “cualquier envidia relacionada con las justificaciones protectoras, heurísticas o correctivas para imponer cargas reglamentarias a los más favorecidos” podría caer bajo alguna “de las tres categorías de envidia razonable que Rawls menciona: desigualdades excesivas, desigualdades no vinculadas por el principio de diferencia y las desigualdades fundadas en la injusticia” (Green, 2013, p. 136). En esta lectura, la envidia también tiene un rol positivo

en la implementación legislativa o jurídica de los principios de justicia: “la disposición de los ejecutores de la justicia a veces de imponer costos a los favorecidos sin compensación de beneficio económico para el resto de la sociedad” (p. 134).

Juan Ormeño afirma que, bajo el supuesto moderno de la igualdad natural, la autoestima queda expuesta a una “dependencia omnilateral” de comparaciones interpersonales y aborda dos soluciones para evitar que la lucha por el reconocimiento impida “reducir la incerteza acerca de nosotros mismos” (Ormeño, 2018, p. 214) o desemboque en hostilidad generalizada. La solución conservadora (asociada a Hobbes) delega “en la persona o asamblea soberana la estimación del valor de los súbditos, dependiendo de qué tan útiles sean sus servicios para la mantención de la paz y la seguridad” (Ormeño, 2018, p. 217). La solución democrática o igualitaria de Rousseau “permite conciliar esa dependencia con la libertad en la forma de la autodeterminación: todos somos iguales como ciudadanos” (Ormeño, 2018, p. 217), de modo que los más aventajados pueden merecer el acceso a ciertos bienes que efectivamente poseen y todavía sería moralmente legítima cierto tipo de reacción negativa ante la desigualdad en la distribución: “La violación (pretendida o real) de la igualdad en cuanto ciudadanos –que como vimos, no puede interpretarse como restringida únicamente a los derechos fundamentales– no puede sino generar resentimiento” (p. 217).

El punto central de Ormeño —siguiendo una lectura de Rousseau y de Rawls—, es que la distribución desigual de bienes materiales *es moralmente rechazable* porque menoscaba el reconocimiento recíproco igualitario de los ciudadanos en un régimen democrático, afectando negativamente el bien básico del auto-respeto (Ormeño, 2018, p. 213). De este argumento se sigue una conexión entre bienes públicos y pasión igualitaria: si rechazamos suponer un criterio absoluto y ahistórico para distinguir los bienes públicos, la expresión pública de hostilidad hacia desigualdades distributivas constituye un criterio de orientación en la igualdad democrática. Si esto puede parecer un vicio de circularidad, sugiere Ormeño que la distinción empírica entre bienes públicos y privados *no puede fijarse de forma completamente independiente* a las respuestas o actitudes posibles que pueda suscitar su distribución concreta.

En suma, lo que Green llama *envidia razonable* es conceptualmente equivalente al *resentimiento* que Ormeño considera pertinente en la igualdad democrática y al tipo de respuesta afectiva ante las desigualdades modernas que Norman inscribe en el espectro de actitudes kantianas, aunque no tengan por objeto una transgresión de normas morales. En estas reflexiones, el sentido de la respuesta igualitaria es especificar un tipo de actitud negativa

para la que no tenemos, en el léxico emotivo cotidiano, una etiqueta *directa* o *inmediatamente* aplicable, aunque guarda un parecido de familia con otras emociones, entre ellas la envidia, distinguiéndose como una respuesta apropiada a efectos estructurales o institucionales de desigualdad previos y condicionantes de la agencia individual en las sociedades capitalistas —similar a la “envidia pública” valorada por Francis Bacon (1961, p. 51). Incluso Schoeck admite que una “envidia democrática” puede “desempeñar un papel político constructivo, por ejemplo, la restricción del gasto público” (1969, p. 266).

Es habitual conceptualizar la envidia mediante el contraste con emociones similares. Una posibilidad es el deslinde con el *resentimiento* —que supone la percepción de una desventaja inmerecida que ha sido causa por la *transgresión* de una regla moral— y otra, que no excluye la anterior, con la *emulación* —que implica el deseo de igualar o superar al rival percibido como superior sin dañar su situación—. La estrategia *unitaria* que propone circunscribir la envidia a un afecto negativo se remota a Aristóteles y a ella se opone un enfoque *dual* —que se iniciaría con Hesíodo (1978, p. 122) y sus dos *Eris*— que distingue una envidia “benéfica” o “decente” y otra “indecente” o “maléfica” (D’Arms, 2017; Potasi, 2016), según se manifieste o no en acciones para perjudicar al rival en lugar de acciones emuladoras. Este debate se continúa hasta la psicología científica actual (Crusius et al., 2019).

La exigencia de delimitación conceptual como sesgo del enfoque unitario y la tendencia moralizante del enfoque dual, hacen difícil captar adecuadamente la ambivalencia de los afectos igualitarios. Investigadores empíricos actuales pueden admitir, incluso, que “las reacciones de autopromoción no son necesariamente socialmente deseadas o adaptativas, y las reacciones de degradación de los demás no son necesariamente maladaptativas” (Crusius et al. 2019, p. 14). Como destaca el enfoque dual, se trata de una actitud cuya completa determinación depende del contexto en que se inscriba, la objeción de la envidia *no necesariamente falsea* el rechazo afectivo hacia desigualdades estructurales: pero no porque tras la exigencia igualitaria haya una personalidad envidiosa. Corrientes en psicología empírica actual consideran que *resentimiento* y *envidia* remiten a una misma experiencia: “no difieren en la forma en que las sensaciones rojas y verdes [...], sino [...] en sus historias causales”, de modo que hay “indignación si creemos que fue causada por el reconocimiento de alguna transgresión importante por parte de otro; envidia fue causado por los logros del otro” (Sabini y Silver, 2005, p. 5).

Se desprende la condición de posibilidad de los análisis afirmativos revisados: que historias causales que generan indignación y envidia puedan

solaparse y que, dado el marco normativo del liberalismo clásico, los logros de unos pueden estar *sistemáticamente* conectados con transgresiones morales aunque no sean parte de sus intenciones ni puedan imputárseles razonablemente. Una *ambivalencia intrínseca* al modo de distribución de la propiedad exclusivamente basada en la libertad de los intercambios *justifica una respuesta afectiva ambivalente*. Luego, un modo para captar bien la ambivalencia de la pasión por la igualdad sería desplazar el eje normativo desde la igualdad a la libertad. La “historia causal” de la distribución es ambivalente porque *que implica y no implica acciones intencionadas, porque implica y no implica coacción*, haciendo *plausible* calificar la emoción negativa frente al esquema distributivo desigual, simultáneamente, como indignación *moral* e *inmoral* envidia. El reproche moralista contenido en la objeción de la envidia (D’Arms y Jacobson, 2000) falla en captar que la ambivalencia de la respuesta emocional se ajusta a o corresponde con la ambivalencia en la historia causal de la distribución desigual, legalmente sancionada, de la propiedad basada en la libertad formal.

Los libertarios (Nozick, 2013; Hayek, 1982) reconocen que la distribución desigual de la propiedad basada en el libre e igual trato jurídico restringe la —así llamada— libertad positiva (ser-libre-para) de una porción de los miembros de la sociedad que (para simplificar el argumento) carece de propiedad; pero no reconocen daño moral en ello pues distinguen tajantemente entre ser-forzado-a-X-por-Y y no-tener-otra-alternativa-que-Y, siendo que la desigualdad distributiva genera falta de libertad en este segundo sentido, bajo la forma que Ernst Tugendhat ha denominado “dependencia unilateral” (1998, p. 243) de la porción no-propietaria. La coerción legal que sanciona los efectos distributivos de la libertad formal es inseparable del daño moral originado en esta *dependencia unilateral forzada indirectamente por las sumatoria de las acciones libres ajenas*. No basta que esta limitación de la libertad sea efecto de *side-constraints* (Nozick) para eximirlos de un efecto lesivo que *debe* ser corregido si insistimos en defender el principio kantiano de la libertad como autonomía (Cohen 1995, p. 243).

3. Pragmática, historia causal y límites de la identificación

Con una historia causal es posible redondear un argumento en favor de la rehabilitación de la envidia, pero no se aborda la posibilidad de la objeción de la envidia, su prevalencia y su fuerza: ¿cómo es posible pretender neutralizar demandas de igualdad afirmando que se originan en la envidia? ¿Por qué la envidia no sólo es una objeción posible, sino un *tópico* en las controversias sobre justicia social? La resolución moralista de la ambivalencia afectiva ante las desigualdades que propone la objeción de la envidia solicita una reflexión pragmática que explicita su condición esencial o propósito perlocutivo focal (Van Eemeren y Grootendorst, 2013),

su dirección de ajuste (Searle 1975) así como sus condiciones preparatorias y actitudinales (Searle 1969).

Desde Wittgenstein que la filosofía contemporánea puede rechazar la exterioridad entre estados afectivos y sus expresiones lingüísticas, cuestionando que éstas tengan una fuerza ilocutiva asertórica que asegure autoridad epistémica para el hablante. Los actos de habla expresivos carecen, entonces, de “dirección de ajuste” entre lenguaje y mundo (Searle 1975) pues son *constitutivos* (como síntomas) de sus contenidos; su cumplimiento debe medirse con categorías como autenticidad a partir de la coherencia con el conjunto de la conducta y, aunque la primera persona es un requisito de corrección proposicional, lo que le pase a una persona puede ser *ignorado* por ella misma pero *conocido* por otras. El acto expresivo, en esencia, pretende acotar convencionalmente las actitudes y conductas del oyente respecto del hablante: si digo “me duele” pretendo que el oyente sea benevolente y que me ayude o acompañe —en otros casos, la conducta convencionalmente esperada puede ser sea más difusa—. La efectividad expresiva presupone, en todo caso, una relatividad o imbricación de afectos entre hablante y oyente.

La teoría psicológica ha observado que el uso de expresiones afectivas no responde sólo a diferencias cualitativas entre experiencias, sino que integra el contexto de interacción en que se identifican afectos: “[...] lo que distingue una emoción de otra podría no estar en *la experiencia que la persona tiene* del episodio emocional, sino más bien podría residir en *la experiencia que describe* o en la audiencia de la descripción” (Sabini y Silver, 2005, p. 3). El léxico de las emociones refleja la distinción entre tres posiciones constitutivas del habla: sujeto de la experiencia, sujeto que describe y receptores. De este modo la determinación del afecto admite la expresión de un hablante distinto del sujeto de experiencia. Una taxonomía especial de actos de habla para contextos psicoterapéuticos etiquetaría la objeción de la envidia como un “intento interpretativo” que explota estas brechas, pues “se refiere a la experiencia del otro y presupone su conocimiento, pero la sitúa en el marco de referencia del hablante”, incluyendo “interpretaciones psicológicas, así como juicios o evaluaciones del otro” (Stiles, 1992, p. 82). Los datos empíricos muestran que estos enunciados “presuntuosos” —presuponen conocer la experiencia del oyente— son ejecutados más frecuentemente por el participante con más estatus en una interacción⁵. Los

⁵ “Se ha encontrado que el miembro de mayor estatus de una díada interactuante es consistentemente más presuntuoso. [...]. Los médicos fueron más presuntuosos que los pacientes en los tres segmentos de sus entrevistas médicas [...]. Los psicoterapeutas fueron más presuntuosos que los clientes durante las sesiones de varios tipos de psicoterapia [...]. Los padres fueron más presuntuosos que sus hijos de diez a doce años en dos ejercicios de resolución de problemas de laboratorio [...]. Los abogados de la sala del tribunal fueron más presuntuosos que los testigos (víctimas de violación) durante el

intentos interpretativos presuponen una asimetría típica en actos directivos: no se trata sólo de una autoridad epistémica, sino de una autoridad en la determinación de las emociones en juego, una autoridad *afectiva*.

Con estos antecedentes es posible aproximar un análisis pragmático de la objeción de la envidia: El objetor le *roba la palabra* al igualitario sobre su emociones desde una posición de autoridad, dirigiéndose a éste como receptor de un enunciado sobre su propia experiencia, presuponiendo una historia causal patológica (infantilismo, biológico o psíquico) y un horizonte normativo fundado en el auto-interés, para inhibir su reclamo interpretando como envidia la ambivalencia afectiva subyacente. La objeción de la envidia parece un acto directivo pues se formula en una segunda persona y presupone asimetría, pero pretende, como expresivo, acotar las emociones del oyente. ¿Cómo son las relaciones en juego entre hablante y oyente que hace posible este acto?

Se ha dicho que no se ha logrado una respuesta satisfactoria al “problema de integración” entre la perspectiva impersonal (que funda la moralidad) y los motivos personales: “la combinación de valores públicos igualitaristas y objetivos personales no igualitarios [...] no alcanza el carácter de una mentalidad moderna integrada” (Nagel 1996, p. 122). Los libertarios, sugiere Nagel, comparan a los sujetos morales con jugadores “con reglas estrictas a un deporte ferozmente competitivo —en este caso el apoyo a las reglas está garantizado porque sin ellas no tiene sentido ser ganador” (p. 122). Si la objeción de la envidia pretende reducir el significado de la ética pública a reglas de libre competencia, entonces presupone condiciones preparatorias que la autorizan.

El análisis de Sianne Ngai en *Ugly Feelings* (2005) permite pensar estas condiciones preparatorias como condiciones socioculturales: “la actitud cultural dominante hacia este afecto convierte su orientación fundamentalmente hacia el otro [...] en un mero reflejo de una individualidad deficiente [...]. [...] se vuelve vergonzosa para el sujeto que la experimenta”, despojándola de su “potencial agencia crítica” (p. 217). La envidia, observa Ngai, es connotada por el pensamiento moderno como un afecto vinculado a lo femenino y a los pobres, grupos perjudicados por las desigualdades más básicas en la distribución del poder social. La ausencia de una unidad léxica para expresar el afecto de rechazo hacia la desigualdad en las sociedades modernas indica el predominio discursivo de cierto régimen

interrogatorio directo y el contrainterrogatorio [...]. Los profesores fueron más presuntuosos que los estudiantes tanto en las discusiones en el aula como en las conversaciones de laboratorio [...]. Y los representantes de la gerencia fueron más presuntuosos que los representantes laborales en una sesión de negociación” (Stiles, 1992, pp. 55-56).

de subjetivación. No es causal que Ngai deba desmarcarse de una teoría de la subjetivación como *identificación* —típica del psicoanálisis— para comprender la dinámica social de la objeción de la envidia ni que su análisis derive en el problema de la imitación o *mimesis*. “En lugar de ser un medio para alterarse a sí mismo en deferencia a otro, la emulación puede ser una forma de *autoafirmación* agresiva” en un contexto antagónico, “con el propósito de causar ansiedad o angustia al otro o [...] con la intención de ‘arruinarlo’ al hacer que su propia identidad sea inestable” (2005, pp. 142-143). La identificación entra en tensión con la imitación: “la imitación no requiere ni presupone la identificación; [...] puede esforzarse activamente por revertir y deshacer las identificaciones, asegurando su fracaso o incluso adelantándose a su formación (p. 161).

En su lectura de Freud, Ngai destaca que la envidia es *primaria*, mientras que la identificación es un mecanismo secundario y defensivo en la producción de sentimiento grupal. Su análisis de una posible *emulación agresiva* en la subjetivación femenina permite cuestionar modelos culturales y abrirlos a una negociación crítica inmanente y democrática:

La envidia permite una forma estratégica de no-identificación que [...] preserva una agencia crítica cuya pérdida se ve amenazada por la idealización ilimitada del atributo admirado. [...] precisamente para convertir su admiración en polemismo, *qua* fuerza crítica o agencia. [...] el potencial crítico de la envidia reside en su capacidad para resaltar un rechazo a idealizar la cualidad X, incluso una capacidad para atacar su potencial de idealización transformando X en algo no singular y replicable, al tiempo que permite el reconocimiento de su deseabilidad culturalmente impuesta (2005, pp. 161-162).

Las elaboraciones de Ngai (soportadas en una fina lectura del thriller *Mujer Soltera Busca*) ilustran la potencia positiva de la envidia para habilitar “una transición del deseo al antagonismo que podría permitirme articular lo que he sido entrenado para admirar como algo posiblemente amenazante o dañino para mí” (163). Pero esta potencialidad no es elaborada teóricamente más que para desmarcarse del psicoanálisis. Si Ngai apunta al cruce entre violencia y mimesis para pensar *afirmativamente* la envidia, el enfoque denominado *teoría mimética* desarrolla conceptualmente este cruce.

4. Objeción de la envidia y teoría mimética.

La teoría mimética pertenece a la familia de teorías que postulan al deseo como categoría central. Según René Girard, “el deseo elige sus objetos a través de la mediación de un modelo; es el deseo de *otro* y por *otro*, el cuál es, ello no obstante, idéntico a un furioso anhelo de hacer

que todas las cosas giren alrededor de uno” (2006, p. 54). El concepto de imitación es relocalizado desde la representación al deseo. Como forma del deseo, la mimesis juega un rol teórico análogo a la libido y a la voluntad de poder: “en el plano más esencial [...] el deseo es esencialmente mimético” (Girard, 2005, pp. 152-153). En el juego triangular entre modelo, imitador (o discípulo) y objeto, “la mimesis deseante precede a la aparición de su objeto y sobrevive [...] a la desaparición del objeto [...] la convergencia del deseo define el objeto” (2006, p. 102). La mimesis implica por sí misma reciprocidad y desdoblamiento, pero sólo puede tornarse *rivalidad* en condiciones de igualdad. Distingue Girard (1985) entre mediación “externa” e “interna” si “las esferas de posibilidades” (p. 15) en que se mueven imitador y modelo se compenetran lo suficiente para posibilitar contacto. En la *rivalidad mimética*, el modelo deviene obstáculo y competidor, de modo que los roles se invierten o transgreden y la rivalidad sostiene el deseo. Ese juego implica subjetivación pues “nadie puede recibir de otro un deseo acabado y no hay sujeto, por receptivo que sea, que no deba cooperar activamente con su mediador” (Girard 1990, p. 34). El deseo mimético “desemboca inmediatamente en conflicto” (Girard 2005, p. 153) pues un “malentendido” constitutivo del deseo exige proponerse a sí mismo y a los otros como *individuo*, pretendiendo ocultar su “falta de ser”, en una estructura de doble vínculo (*double bind*) o “red de imperativos contradictorios en que los hombres no cesan de encerrarse” (p. 154).

La envidia sería la posición de “inferioridad” en una rivalidad mimética pues, como el deseo, “subordina el *algo* deseado al *alguien* que mantiene con ese algo una relación privilegiada” porque “ansía esa *superioridad de ser* que ni el *alguien* ni el *algo* por sí solos [...] parecen poseer” de modo que, en esta profundidad ontológica, la envidia “expresa involuntariamente una *carencia de ser* que avergüenza” (Girard 1990) p. 10). Si el concepto de envidia apunta a una *vergüenza ontológica* y es relacional, las críticas a la “moral del resentimiento” de Nietzsche o Schoeck aparecen como “esencialistas” (Domouchel, 2014, p. 212), oponiendo unilateralmente envidioso y envidiado o aislando una voluntad de poder depurada de reactividad: “el *re de ressentiment* representa el resurgimiento del deseo que choca con el obstáculo del deseo modelo [...] el deseo discípulo se vuelve hacia su fuente para emponzoñarla” (Girard 2006, p. 102). En lo decisivo, para la teoría mimética, “la envidia no es más que un momento en un proceso de conflicto mimético [...] una posición cambiante que cualquiera puede ocupar en lugar de una esencia. [...] la distribución clara y definitiva de las responsabilidades morales es imposible” (Dumouchel 2014, p. 125).

En el conflicto mimético, “la reciprocidad es real pero es la suma de momentos no recíprocos. Los antagonistas nunca ocupan las mismas posiciones en el

mismo momento [...] pero ocupan esas mismas posiciones sucesivamente [...] es el juego de la diferencia oscilante” (Girard, 2005, p. 164). En este proceso que se “alimenta de sí mismo que constantemente se exaspera y simplifica” (pp. 154-155), los participantes no perciben esta reciprocidad y cada uno “revela cada vez mejor la verdad del otro que denuncia pero sin reconocer nunca en ella la suya propia. [...] ve en el otro al usurpador de una legitimidad que cree defender y que no cesa de debilitar”, de modo que “la reciprocidad se alimenta de los esfuerzos de cada cual por destruirla” (p. 80). Al intensificarse la rivalidad aparece la violencia, según el principio de “asimilación primitiva entre la desaparición de las diferencias y la violencia” (p. 65), pues “la diferencia que parece separar a los antagonistas oscila cada vez con mayor rapidez y con mayor fuerza” y pasado “cierto umbral, los momentos no recíprocos se sucederán a tal velocidad que dejarán de ser perceptibles” (p. 166)⁶. En sociedades tradicionales marcadas por obligaciones de solidaridad recíproca, el conflicto no se contiene a los límites de los rivales, sino que “se extiende como una mancha de aceite, *pasa de prójimo a prójimo*” (p. 65). El sistema de prohibiciones y obligaciones que dificultan la creación de rivalidades, son los que propagan la violencia en toda la comunidad en caso de transgresión.

En el extremo, se desencadena una crisis de violencia generalizada como respuesta a la “indiferenciación mimética” que amenaza a la sociedad como sistema normativo de diferencias, con una implosión (Girard 1990, p. 58). Al llegar al punto de “crisis sacrificial” (2005, p. 66) en que la violencia “no cesa de propagarse y de exasperarse” a través de los vínculos sociales y no se vislumbra cómo “la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad”, Girard afirma que “es preciso que intervenga un mecanismo autorregulador antes de que todo quede consumado” (p. 74). El mecanismo en sí mismo mimético que prima en las formas sociales míticas o tradicionales es el sacrificio —una violencia unánime— de una víctima vicaria que representada como responsable de la crisis: “sustituye la violencia recíproca esparcida por doquier con la transgresión formidable de un individuo único. [...] un auténtico chivo expiatorio humano” (p. 86). La solución sacrificial a esta rivalidad generalizada es la convergencia mimética de la violencia sobre un *chivo expiatorio*.

La propuesta de Girard se origina y basa extensivamente en una interpretación de textos literarios (especialmente, tragedias griegas y novelas

⁶ En rigor, aquí la teoría mimética tiene una brecha lógica: “La mimesis engendra violencia y la violencia acelera la mimesis. Hija de la mimesis, la violencia engendra una fascinación mimética sin igual. Toda violencia está modelada según una violencia anterior y a su vez sirve como modelo. Entre la violencia y la mimesis existen relaciones que todavía permanecen ocultas” (Girard 2006, p. 104).

modernas) así como mitos y documentos de “representación persecutoria” (1986, p. 132). Lo que estas narraciones exhiben “es el relato necesariamente deformado de una violencia colectiva espontánea re-aglutinadora de una comunidad a la que la rivalidad mimética ha hecho saltar en pedazos” (p. 12). La lucidez en la exposición de los mecanismos sacrificiales es contraria a la “cultura” como fuerza de ocultación de la violencia fundadora que sostiene a la sociedad como sistema de diferencias. No se trata de una hazaña individual sino que expresa una fuerza desmitificadora que Girard cifra en la Biblia: “único texto capaz de acabar con toda mitología” (1986, p. 136). Singularmente, la pasión de Cristo desplazaría la representación del drama que el mito narra desde la perspectiva de los perseguidores hacia la “perspectiva de una víctima firmemente decidida a rechazar las ilusiones persecutorias” (136). Este desplazamiento debilita la ilusión sacrificial: “una vez descubiertos, estos mecanismos dejan de intervenir; cada vez creemos menos en la culpabilidad de las víctimas [...] y, privadas del alimento que las sustenta, las instituciones derivadas de esos mecanismos se hunden una tras otra en torno a nosotros” (p. 137).

La intuición de Girard es que la desactivación cristiana de lo sagrado se corresponde con una disolución de la cultura como sistema normativo de diferencias:

“Un sistema que limita las prohibiciones al extremo, como hace el nuestro, suprime en la práctica cualquier prescripción positiva [...] Ya no existe un código para dictar a cada cual su propia conducta e informar a cada cual sobre la conducta de todos los demás. La previsión tiene, como máximo, un carácter estadístico” (2005, pp. 237-238).

Luego, la modernidad consiste en “un estado de indiferenciación relativa nunca conocido anteriormente [...] una extraña suerte de no-cultura o de anticultura” y que no es sino “la misma disgregación que en las crisis sacrificiales primitivas, pero que opera de manera gradual y mesurada, sin auténtico desencadenamiento, sin violencia manifiesta, sin aceleración catastrófica ni resolución de ningún tipo” (pp. 195-196).

La abolición de esa distancia entre esferas que hace posible una mediación externa y sin rivalidad es el avance de igualdad que intensifica “la envidia, los celos y los odios impotentes” convirtiéndolos en protagonistas de la experiencia afectiva moderna: “desmoronamiento de las instituciones tradicionales reduce a cero su aptitud para canalizar el deseo en direcciones no competitivas” (Girard 1990, p. 206). Leyendo a Tocqueville, Girard (1985) observa: “La creciente igualdad —la aproximación del mediador, diríamos

nosotros— no engendra la armonía sino una concurrencia cada vez más aguda” (p. 126). Esta formación social, advierte, pretende “escapar a la ley del retorno automático de la violencia” o, incluso, se imagina “que esta ley no existe y que nunca ha existido”, pero si esta ley es, obstante, “perfectamente real” lo que sucede en la modernidad, sugiere Girard, es que “su aplicación [...] ha sido prolongadamente *diferida*, por unas razones que se nos escapan” (pp. 270-271).

En el marco de estas intuiciones, Paul Dumouchel ha observado que mundo capitalista tiene la capacidad para absorber cantidades cada vez mayores de rivalidad mimética sin activar un mecanismo sacrificial y, si bien podemos sospechar que esta capacidad no es ilimitada, tampoco “hay ninguna razón para creer que las demandas de justicia social son lo que impulsará el sistema al borde del abismo” (Dumouchel, 2014, p. 124). La tesis es que *la modernidad sustituye el sacrificio por la escasez* como mecanismo de control de la violencia desencadenada por la violencia mimética que funda la envidia. La sociedad moderna *instituye la escasez* debilitando todas las obligaciones de solidaridad que motivan a los miembros de la comunidad a intervenir en conflictos ajenos. La escasez tiene una función equivalente al sacrificio para proteger violentamente a la sociedad de su propia violencia. La diferencia reside en la cualidad ‘indirecta’ de esa violencia que:

[...] tiende a ser impersonal. [...] las víctimas de la escasez no son en muchos casos víctimas de nadie en particular; a menudo nadie los ha amenazado o atacado. [...], pero nadie les ayudará; [...] son víctimas de la indiferencia de todos [...] Se les consideran personalmente responsables del mal que les sucede y, por lo tanto, no merecen la ayuda que, en cualquier caso, no les proporcionamos. [...] sirven a todos como víctimas sustitutas de nuestra propia violencia” (Dumouchel 2014, p. xii).

Resuena aquí el prejuicio liberal que señalaba Green —las víctimas de la escasez son una minoría—, pero lo esencial es que la violencia inmunitaria ejercida por la escasez es *exterior* o *irrepresentable*. Esta *mutua indiferencia* vuelve recíprocamente exteriores a los individuos en la medida que los libera para perseguir sus rivalidades: “La salida de la organización religiosa del mundo instaura una era de competencia potencialmente ilimitada entre los hombres” (Dupuy, 1998, p. 46). El debilitamiento de las obligaciones de (lo que Durkheim denominó) solidaridad mecánica restituye la condición mimética del deseo a su universalidad originaria: “El libre reinado de la mimesis marcan a las personas en rivalidades individuales y recíprocas” (p. 46).

La rivalidad mimética y, por tanto, la envidia como una de sus posiciones estructurales, se pueden intensificar sin control por la ausencia de un mecanismo sacrificial que pueda redirigirlas sobre una víctima, pero, al mismo tiempo, deben interiorizarse y disimularse, pues cualquier intento publicitar rivalidades exacerbadas condena al aislamiento pues serán “vistas como vergonzosos. [...] La necesaria internalización de las rivalidades define la relación interior/exterior como constitutiva de la [...] escasez. [...] El aspecto interno está hecho de la exacerbación y ocultación de las propias rivalidades miméticas” (p. 41). Mientras más intensa la rivalidad más inexpressable y la implicación de terceros requiere que ignoren su participación.

3. Conclusiones

No puede presuponerse una totalización de la escasez. Cabe reconocer con Girard que “hay algo de excepcional en la aptitud de la cultura moderna para contemplar el homicidio colectivo, en su verdad [...] para interpretar los ‘efectos chivo expiatorio’ como fenómenos sociopsicológicos en vez de como epifanías religiosas o estéticas” (Girard 1990, p. 342), pero “las fuerzas de rechazo se confunden con las fuerzas de revelación” (p. 343). En los personajes de *Hamlet*, por ejemplo, se observa bien “la tierra de nadie entre venganza y no venganza en que seguimos viviendo” (p. 346). La teoría mimética permite reconocer el dilema entre sacrificio y envidia que afecta a la teoría liberal: “no es seguro que sea posible mantener simultáneamente la negativa del sacrificio y el rechazo de la envidia. La salida del mundo sacrificial se acompaña del desencadenamiento de la competencia [...]. La tensión [...] provoca por consiguiente temibles deformaciones” (Dupuy 1998, pp. 54-55). El igualitarismo pretende recuperar *parcialmente* la racionalidad sacrificial para contener la violencia de la escasez y la indiferencia: *no envidia sino que teme y temer* es el reproche que dirige a liberales y conservadores. Por ello, la oposición entre igualitario y anti-igualitario no es simétrica.

Vimos con Ngai que la objeción de la envidia sigue la lógica “psicoanalítica” (o cartesiana) de la *identificación*, asumiendo *identificación total* con la pretensión de la autonomía y exigiendo, por tanto, de antemano defensa frente al residuo que toda identificación deja. La “fantasía” de la objeción pretende localizar la envidia y pretende *desconocer* la condición mimética del deseo y su universalización ilimitada (por eso requiere una respuesta “teórica”). Por ello, la objeción es *anterior* a la envidia que denuncia, *anterior* a la crítica de la violencia inscrita en la escasez. Acecha y solicita: es anticipadora, reactiva. De ahí su velocidad ganadora, su estar *en la punta de la lengua*.

La objeción no es mera descalificación moral del igualitario (función que podrían haber tenido en otras épocas o culturas), sino rechazo ante lo que se percibe como reactivación igualitaria del sacrificio con sus comparaciones interpersonales. El artificio liberal del *estado de naturaleza* permite pensar *en el campo social mismo* una lógica valorativa independiente de comparaciones interpersonales. La incommensurabilidad nos hace iguales y libres como *homo economicus* con preferencias o intereses incommensurables: “la utopía de una sociedad [...] donde la indiferencia mutua y el repliegue sobre sí mismos serían las mejores garantías del bien común” (Dupuy, 1998, p. 333) —aunque Tocqueville haya mostrado que el repliegue democrático hacia la privacidad individual es simultáneamente un “exceso de espíritu competitivo” (p. 37). La pretensión perlocutiva focal de la objeción de la envidia sería, políticamente, *totalizar la escasez*, cerrarla sobre sí, sobre lo *propio*, en la absoluta autonomía individual, *decidiendo* en favor de la envidia y contra el sacrificio. Si el conflicto entre liberalismo e igualitarismo es uno entre regímenes de violencia mimética, la objeción no pretende sólo inmunizarse contra el retorno del principio sacrificial, sino *contagiar* al igualitario con la fascinación generalizada que inaugura la institución de la escasez: contagiar *indiferencia* mimética.

Sin embargo, la lógica sacrificial reaparece. Puede reconocerse en la objeción de la envidia un llamado anti-mimético al señalar el exceso sacrificial del universalismo igualitario y al pretender indiferencia mimética, pero si el igualitarismo resiste a la totalización de la escasez y a la indiferencia mimética, la consumación de la concepción liberal de la modernidad como emancipación del sacrificio requiere *sacrificar al igualitario* purgando toda resistencia a la escasez. La objeción de la envidia exige abandonarse a la ilimitación anti-sacrificial del deseo mimético en su desconocimiento, pero, si no es posible rechazar la duplicidad sin devenir doble, el sujeto de la objeción se ve arrastrado a exponer ciegamente la condición mimética de su deseo, su duplicidad y, por tanto, la *envidia* que lo constituye —aunque la perciba como exterior—.

La objeción pretende —recordemos— reintegrar las dimensiones públicas y privadas del sujeto moral, excluyendo toda exigencia impersonal que no apunte a imponer reglas que garanticen la limpieza del triunfo y la derrota. Recuerda al igualitario que es otro más en competencia, que no puede desprenderse de su particularidad. Luego, aunque se excede y deviene sacrificial, apunta a la *vergüenza* como núcleo —indicado por Girard— de la envidia, pero no pensada —según creía— como privación o carencia ontológica:

Lo que aparece en la vergüenza es, por tanto, precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo. La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última (Lévinas, 1982, p. 101)

Al recordar la mismidad, con su insoportable magnitud sin exceso ni defecto, pone en juego una potencia ajena a la mimesis. Por ello, la objeción de la envidia es ambivalente. Incluso si enunciada desde el delirio de la voluntad de poder pura, ofrece una chance para desandar la rivalidad mimética y encontrarse en un *más acá del deseo* o, al menos, en el fracaso del movimiento mimético y su reciprocidad. Si la “simpatía” contamina las preferencias “individuales” y la “identificación con el otro es siempre un fracaso parcial” (Dupuy 1998, p. 97), la chance de una mimesis “apropiadora” y no antagónica (Assman 1991, p. 56) —que no deja ir el objeto en favor de la pura rivalidad, ni el uso en favor del cambio— residiría en abrazar ese fracaso sin reiniciar el circuito de la envidia. El resentimiento es, recordemos, el primer intento por sobreponerse al fracaso del deseo mimético, a la metamorfosis del modelo en obstáculo: ahí la objeción tiene su punto. No se sigue, ciertamente, una *respuesta* a la objeción sino, pues la violencia mimética vive de inmediatez, una torsión o pausa o, al menos, la urgencia por trastocar los tiempos de la rivalidad mimética, quizás representando poéticamente el fracaso del deseo mimético—.

4. Referencias

- Anderson, E. (1999) “What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109 (2), 287-337.
<https://doi.org/10.1086/233897>
- Assmann, H. (ed.) (1991). *Sobre Ídolos y Sacrificios*. DEI.
- Aristóteles (1993) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Aristóteles (2002). *Retórica*. UNAM.
- Bacon, F. (1961) *Ensayos*. Aguilar.
- Ben-Ze’ev, A. (1992). “Envy and Inequality”. *The Journal of Philosophy*, 89 (11), 551-581. <https://doi.org/10.2307/2941056>
- Cohen, G. A. (1995) *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge UP.
- Copjec, J. (2002). *Imagine there’s no Woman*. MIT Press.

- Crusius, J.; Gonzalez, M. F.; Lange, J. y Cohen-Charash, Y. (2019). "Envy: An Adversarial Review and Comparison of Two Competing Views". *Emotion Review*, 1–19. <https://doi.org/10.1177/1754073919873131>
- D'Arms, J. y Jacobson, D. (2000). "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions". *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 1, pp. 65-90. <https://doi.org/10.2307/2653403>
- D'Arms, Justin (2017). "Envy", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>
- De Tocqueville, A. (2019) *La Democracia en América*. FCE.
- Dumouchel, P. (2014). *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan State University Press.
- Dupuy, J.-P. (1998). *El sacrificio y la Envidia*. Gedisa.
- Dworkin, R. (1981). "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". *Philosophy & Public Affairs*, 10, 4, pp. 283-345. <http://doi.org/10.2307/2265047>
- Fernández de la Mora, G. (1987). *Egalitarian Envy: The Political Foundations of Social Justice*. Paragon
- Frankfurt, H. G. (2006). *La Importancia de lo que nos Preocupa*. Katz.
- Freud, S. (1976). *Obras Completas (18)*. Amorrortu.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El Chivo Expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (1990). *Shakespeare. Les Feux de l'Envie*. Grasset.
- Girard, R. (2005). *La Violencia y lo Sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Literatura, Mimesis y Antropología*. Gedisa.
- Green, J. (2013). "Rawls and the Forgotten Figure of the Most Advantaged: In Defense of Reasonable Envy toward the Superrich". *The American Political Science Review*, 107, 1, pp. 123-138.

Hayek, F. (1982). *Law, Legislation and Liberty* (v. 2). *The Mirage of Social Justice*. Routledge.

Hesíodo (1978). *Trabajos y Días*. Gredos

Horne, T. A. (1981). “Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on ‘Private Vices, Public Benefits’”. *Political Theory*, 9, 4, pp. 551-569.

Lévinas, E. (1982) *De la Evasión*. Arena.

Lippert-Rasmussen, K. (2018). *Relational Egalitarianism*. Cambridge University Press.

Marx, K. (1875). *Crítica al Programa de Gotha*. <https://webs.ucm.es/info/bases/marx-eng/oe3/mrxoe303.htm>

Mason, A. (1990). “Nozick on Self-esteem”. *Journal of Applied Philosophy*, 7, 1, pp. 91-98

Nietzsche, F. (1997). *La Genealogía de la Moral*. Alianza.

Ninivaggi, F. J. (2010). *Envy Theory*. Rowman & Littlefield.

Norman, R. (2002). “Equality, Envy, and the Sense of Injustice”. *Journal of Applied Philosophy*, 19, 1, pp. 43-54. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00203>

Nozick, R. (2013). *Anarchy, State and Utopia*. Basic Book.

Nagel, T. (1996). *Igualdad y Parcialidad*. Paidós.

Ormeño, J. (2018). “Envidia, resentimiento e igualdad”. *HYBRIS*, 9, pp. 201-219. [10.5281/zenodo.1320401](https://doi.org/10.5281/zenodo.1320401)

Parfit, D. (1997) “Equality and Priority”. *Ratio*, X, 3, pp. 202 – 221. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00041>

Potasi, S. (2022) *The Philosophy of Envy*. Cambridge UP

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. FCE.

Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom*. Oxford University Press.

Ruiz Schneider, C. (2002). “Democracia y Consenso”. Fernando Quesada (ed.) *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Trotta-CSIC.

- Sabini, J. y Silver, M. (2005). "Why Emotion Names and Experiences Don't Neatly Pair". *Psychological Inquiry*, 16, 1, pp. 1-10. <https://doi.org/10.59123/z2qwk38>
- Scheler, M. (1938). *El Resentimiento en la Moral*. Espasa-Calpe.
- Schoeck, H. (1958). "Individuality versus equality". F. Morley (ed.), *Essays on Individualism*. University of Pennsylvania Press.
- Schoeck, H. (1969) *Envy: A theory of Social Behavior*. Harcourt, Brace and World.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1975) "A Taxonomy of Illocutionary Acts", en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*. University of Minnesota Press, pp. 344-369.
- Stiles W. B. (1992) *Describing Talk: A Taxonomy of Verbal Response Modes*. Sage.
- Tugendhat, E. (1998) *Ser, Verdad y Acción*. Gedisa.
- Van Eemeren, F. H. y Grootendorst, R. (2013) *Los Actos de Habla en Discusiones Argumentativas*. UDP.
- Von Mises, L. (1972). *The Anticapitalistic Mentality*. Libertarian Press.
- Žižek, S. (2001). *El Espinoso Sujeto. El Centro Ausente de la Política*. Paidós.
- Žižek, S. (2003). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI.