LA TRANSFORMACIÓN DE LA ENVIDIA DURANTE LA MODERNIDAD

Jorge Márquez Muñoz

Resumen

Considerando las enseñanzas de Lacan y Girard, sabemos que la mayor parte de las acciones que llevamos a cabo se originan por un mimetismo, es decir, por imitación a lo que otro u otros sujetos realizan. Sin embargo, que el deseo sea primordialmente mimético, no implica que los hombres somos envidiosos por naturaleza. Pues aunque muchas veces se identifica deseo mimético con envidia, dichas nociones implican cosas diferentes. Por ejemplo, el deseo mimético puede ser justo aquel que evita la envidia. Confundir ambos términos no es un error inocente, sino es una coartada ideológica de un sistema que necesita hombres que compitan trabajando y consumiendo. Dicha confusión está estrechamente vinculada con el estatus que la modernidad le ha dado a la envidia: no sólo la ha tolerado —como ningún pueblo en el pasado lo hizo— sino que además la considera un bien para el progreso de la humanidad.

Abstract

Considering the teachings of Lacan and Girard, we know that most of the actions that, us human beings, take through, are originated by a mimetism, that is, by imitation of what another or others subjects do. Although, that desire is basically mimetic, it does not imply that us, mankind, are envious by nature. Many times a mimetic wish is identified with envy, both notions imply very different thing. For example, the mimetic wish can be just the one that avoids envy. The confusion between both terms is not an innocent mistake, but is the ideological alibi of a system that needs men that compete working and consuming. Such confusion is narrowly linked with the status that modernity has given to envy: it not only has tolerated it as no people has done in the past- but has besides considered it an asset for the "progress of mankind".

Introducción

Este texto es el esbozo de un capítulo de un trabajo que pretendo llevar a cabo en los próximos años. Se trata de un tratado sobre la *otredad* y la *yoidad*. He estado rastreando el origen de algunas de las formas con las que me relaciono con los otros y conmigo mismo. ¿Cómo me percibo a mí mismo? ¿A partir de qué metáforas intento dar una definición de lo que soy? ¿Cuáles son las ideas con que me concibo? Y ¿qué es el otro? ¿Qué representa para mí? ¿Qué importancia tiene? ¿Por qué es el otro un problema?¹

Aquí sólo aparece una parte de esa futura investigación: la parte del yo como sujeto envidioso. Es la génesis de ese sujeto y algunas de sus implicaciones antropológicas lo que se propone desarrollar este trabajo.

Este texto no hubiera llegado a ser lo que aquí presento sin la valiosa colaboración de Iván Illich y José María Sbert, quienes me han brindado su amistad y apoyo incondicional no sólo para llevar a cabo este ensayo, sino para avanzar en el proyecto completo acerca del texto sobre *otredad* y *mismidad* que arriba mencioné.

Deseo mimético y envidia

En 1961 fue publicado el texto *Mensonge Romantique et Verité Romanesque* de René Girard.² Este es un estudio clave para la comprensión de lo que MacPherson, Dumont, Illich y algunos otros teóricos llaman el *sujeto posesivo* o el *individuo envidioso*, que es el modelo del hombre moderno.

¹ No olvidemos que incluso existe un tratado de Pedro Laín Entralgo sobre la problemática que representa el *otro*.

² Bernard Grasset, Paris, 1961.

La modernidad³ ha tenido la pretensión de reversibilizar la envidia: de vicio a virtud; y en buena medida eso es lo que nos muestra *Mensonge Romantique*... Esta es la misma idea del texto de Louis Dumont dedicado a Mandeville.⁴ La obra de Girard no sólo toca la idea de la envidia en la modernidad, sino que habla de la importancia general del deseo mimético. “El deseo es el deseo del otro” es la frase por antonomasia tanto de Girard como de Lacan. Frase que no forzosamente lleva implícita la envidia. Lain Entralgo, en *Teoría y realidad del otro*,⁵ afirmaba que el hombre al nacer era prácticamente *tabula rasa* y que casi la totalidad de sus acciones las aprendía de copiar patrones de conducta. Esta era la misma creencia de Durkheim y de los otros sociólogos que apoyaban la idea de que el hombre no hace más que imitar las acciones que a lo largo de un proceso denominado socialización, interioriza —idea que no sólo llegó a Girard sino que atravesó incluso la obra de M. Foucault.

Que el deseo mimético no implique siempre envidia es tan obvio como el hecho de que acciones como la admiración y los mecanismos que prevén la envidia, son también aprendidos.

Al sentir la perenne amenaza de la envidia ante sí y su sociedad, el hombre teme: teme las consecuencias de su propia envidia, y las consecuencias de la envidia de los demás. Como resultado, en toda sociedad la gente usa formas culturales simbólicas y no simbólicas cuya función es neutralizar o reducir o de alguna manera controlar los peligros que ve venir de la envidia, especialmente su temor de la envidia.⁶

Y esas formas culturales son siempre aprendidas, son producto del de-

³ Por modernidad entiendo aquí lo que Iván Illich denomina modo industrial de vida u occidentalización; o lo que Karl Polanyi denominó capitalismo o sistema de mercado.

⁴ Me refiero por supuesto al famoso ensayo “La ‘Fable des abeilles’ de Mandeville: l’économique et la moralité” en *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

⁵ Madrid, Alianza, 1983.

⁶ G. Foster, “The anatomy of envy: a study in symbolic behavior”, en *Current Anthropology* 13, núm. 2, abril de 1972. Citado por I. Illich en *Gender*.

seo mimético.⁷

Cuando Girard y Lacan afirman: “el deseo siempre es el deseo del otro”, continuamente ha sido interpretado como: “el hombre de todos los tiempos es un envidioso”; en realidad, que el deseo sea el deseo del otro, como vimos arriba, no implica el sentimiento de envidia. Que la interpretación con más adeptos sea la primera —la que confunde deseo mimético y envidia— no es más que una extrapolación de nuestra forma de ver las cosas a todos los tiempos y lugares. Pues si en la actualidad vivimos bajo el cánón que Girard describe —la envidia como virtud, o bien, como describe Dumont, la envidia como normalidad moral—, eso no quiere decir que en todos los tiempos esto haya sido así.⁸

Incluso Girard luego incurrirá en el mismo error: él también considerará, a partir de *La Violencia y lo Sagrado*,⁹ que la envidia como normalidad psíquica es condición de cualquier sociedad. Cuando en realidad la envidia es sólo clara con la magnitud que Girard la describe durante la modernidad. La exageración girardiana de la envidia a su vez deriva de esa gran teoría que en Estados Unidos tanto éxito ha alcanzado: la del *chivo expiatorio*. La obra de Girard

puede ser leída como un deslumbrante comentario de Caifás: (...) *Esta es la*

⁷ Aristóteles dividió a la envidia en benigna y maligna. Lo que Aristóteles denominó como envidia benigna es aquella que no debe ocultarse, que es socialmente considerada como buena para el desenvolvimiento de las relaciones interpersonales. Una de las formas más comunes de la envidia benigna es la admiración. (Remito a A. Bedeian, “Workplace envy”, *Organizational Dynamics*, vol. 23, USA, 4 de enero de 1995, el apartado “Malicious and non-malicious envy”. Lo que Aristóteles conoció como envidia es lo que aquí hemos denominado deseo mimético. Y lo que Aristóteles llamó envidia maligna corresponde, en nuestras categorías, a la envidia. Nosotros, en esta ocasión, más cristianos que griegos, más lacanianos y girardianos que aristotélicos, usamos la noción deseo mimético para denominar tanto a una instancia imitativa benigna (admiración), como a una maligna (envidia).

⁸ El a veces cándido F. Alberoni, sin duda, se suscribe a la tendencia de la extrapolación de la envidia a todos lados: “el deseo y la envidia nacen de manera simultánea”, afirmaba el sociólogo italiano en *La amistad* (Gedisa, España, 1993, p. 126). El éxito de Alberoni en los círculos de sociólogos e intelectuales en Italia, puede ser un indicador importante de lo común que es la creencia que identifica la envidia con todo deseo: que confunde por completo deseo mimético y envidia y por tanto, que hipostasia la envidia como axioma antropológico.

⁹ Barcelona, Anagrama, 1983.

*paradoja terrible de los deseos en los hombres. Jamás se ponen de acuerdo en su objeto; pero siempre consiguen ponerse de acuerdo respecto a su destrucción; no se ponen de acuerdo si no es a expensas de una víctima. Para Girard, este mecanismo es el mecanismo del sacrificio; pero, extrañamente, nunca aparece tan claramente como en la sociedad moderna, que se ha alejado orgullosamente del sacrificio.*¹⁰

El objeto ante el deseo mimético y la envidia

Mensonge Romantique... de René Girard es un texto que ha sido continuamente mal interpretado. Sin duda, se trata del mejor libro del francés, pues en él es en donde menos abusa de sus conocimientos: pone un límite a la envidia hipostasiada y al hombre como sujeto esencialmente envidioso. La modernidad es tal límite.

Una de las lecturas e interpretaciones más comunes de *Mensonge...* es la que ofrece Alberoni en *La amistad*:

Opina Girard que la envidia mimética es la base de casi todas las relaciones humanas, entre ellas el enamoramiento (...) Esta generalización es insostenible. También hay deseos que existen por sí, con independencia del hecho de que algún otro desee lo mismo. La madre ama y desea a sus hijos sin que exista otra mujer a quien envidiar.¹¹

Es evidente que la cita confunde deseo mimético con envidia. Error del que ya hablé unas líneas arriba. Sin embargo, aquí hay un nuevo descuido en la lectura de *Mensonge...* Cuando Girard afirma que el deseo es mimético no afirma que éste se centre exclusivamente en los entes deseados. Para Alberoni es obvio que el deseo no siempre es mimético porque la madre desea a sus hijos sin que nadie más los desee. No obstante, se ol-

¹⁰ R. Calasso, *La ruina de Kasch*, España, Anagrama, 1992, p. 160.

¹¹ España, Gedisa, 1993, p. 127.

vida de que el deseo mimético puede ser el deseo de imitar un *patrón*. No se trata forzosamente de querer el objeto que el otro quiere sino de seguir los modelos que el otro impuso o sigue —inclúyase el modelo de la originalidad, tanpreciado hoy.

Richard Golsan haciendo un estudio introductorio a la obra de René Girard¹² se percata de que en lo referente al deseo mimético, el mediador —es decir, ese otro a quien copiamos al desear— puede ser *interno* o *externo*. El *interno* es aquel que se enfrenta a nosotros, que pelea por tal o cual objeto en contra nuestra: comparte nuestro espacio y tiempo, el enfrentamiento con él es físico. Y el *externo*, que Girard ejemplifica con *El Quijote* imitando a *Amadis*, es aquel en el que el sujeto no se enfrenta físicamente con el mediador; el mediador hace más el papel de un patrón o ideal que el de un competidor. Es este tipo de deseo el que una madre siente por su hijo: las madres no desean a sus hijos porque otras madres los deseen, pero sí porque siguen el patrón de *ser madres*. Las madres, desde el momento en que asumen su papel —desde que se denominan a sí mismas como madres— ya imitan una pauta de conducta.

De igual manera, la envidia no siempre es una envidia que nos lleva a enfrentarnos al *otro*. La envidia también puede manifestarse en tiempos astrales. Cioran sentía envidia por Nietzsche por la forma en que éste había muerto. Aquí una vez más se trata de una envidia que tiene más el móvil de un patrón que el de una entidad, es decir, de una envidia con mediador externo.

La envidia: una forma institucional en la modernidad

*El pecado más seguro: la envidia, que fácilmente puede disfrazarse de entusiasmo por la igualdad.*¹³

¹² René Girard. *An Introduction*, New York, Garland Publishing, 1993.

¹³ T. Szasz, *Herejías*, México, Premia, 1987, p. 31.

“Un examen detenido de la sociedad moderna (...) y una historia rigurosa de las teorías de la vida social y política que en ella han aparecido —Hobbes, Rousseau, Hegel, Comte, Spencer— demostrarán con evidencia que la visión del otro como obstáculo es parte principal de su esencia”.¹⁴

Una de las formas en que el otro estorba al individuo de la modernidad es cuando aquél posee lo que éste desea; es decir, cuando sentimos envidia por lo que otro tiene. Ya Descartes indicó respecto a la envidia que: “el fundamento de este vicio está en la perversidad de la naturaleza que nos hace entristecer por el bien del prójimo”. Ver que el otro posee algo que nosotros deseamos, que el otro es exitoso o bien que ha conseguido algo preciado, son algunos de los ejemplos más claros de envidia.

Santo Tomás dice que

en la envidia hay como un principio, un medio y un final (...); el envidioso, en cuanto entristecido por el bien del prójimo, lo considera causa de su propio mal e intenta por todos los medios disminuir aquel bien a los ojos de los demás; se alegra del propio éxito y se amarga con el contrario; en las adversidades del prójimo se alegra y se aflige con sus adelantos; llega así al odio, tristeza habitual por el bien ajeno.

Quizás sea cierto que la envidia ha existido desde que el hombre mismo existe,¹⁵ pero de la forma en que la modernidad la presenta es algo totalmente novedoso. Las siguientes líneas tienen mucho que decirnos sobre la naturaleza de la envidia en la modernidad, su génesis y su objeto.

La moda nace con el Renacimiento, con la desestructuración del orden feudal por el orden burgués y el surgimiento de una competencia a nivel de los signos distintivos. “No hay moda en una sociedad de castas o de rangos, puesto que la asignación es total y la movilidad de clases nula”.¹⁶

¹⁴ P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, España, Alianza, 1983, p. 555.

¹⁵ O quizás antes, como afirma René Girard, para quien la envidia y el deseo mimético son instancias más antiguas que el hombre mismo. A esto se refiere cuando atribuye envidia y deseo mimético a los animales. Véase R. Girard, *Things hidden...*

¹⁶ J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Venezuela, Monte Ávila, 1992, pp. 59 y 60. Para esta cita también utilizo fragmentos de la versión en inglés ofrecida en *Baudrillard. Selected writings* (editado por M. Poster).

Los signos en tales sociedades no circulan, así como no circulan tampoco los objetos como lo hacen las mercancías. Pues, al ir de un lugar a otro, las cosas se convierten en cosas diferentes a lo que eran. “Las medidas y los pesos eran diferentes de un lugar a otro. Cuando un bien pasaba de un lugar a otro cambiaba en su naturaleza”.¹⁷

Claude Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco*,¹⁸ mostró que en todas las sociedades tradicionales los signos¹⁹ son en número limitado; para ellas cada signo es una obligación recíproca de castas, clanes o personas.

Pero el Renacimiento marcó una situación completamente diferente. Con él se comienza a hablar del fin de la restricción de los signos.²⁰ Los signos del bien, el mal, el prestigio, la deshonra, etcétera se vuelven secundarios, se empiezan a subordinar a los valores/signo. Los valores/signo a diferencia de los signos tradicionales ya no se encontrarán limitados. Por el contrario, los signos se volverán abundantes —aunque su abundancia no represente una abundancia para todos por igual. La clase privilegiada dejará de estar protegida por las antiguas restricciones —restricciones que pertenecían al orden de lo sagrado— de signos y tendrá que competir o compartir el poder de sus signos privilegiados. Estoy hablando, claro está, del momento en que esa nueva aristocracia, que algunos han llamado burguesía, comienza a ganar terreno frente al poderío de las aristocracias feudales.

Lo que algunos han llamado modernidad aquí lo vemos como el orden social en que los signos de prestigio se pueden mover de una clase social a otra. Aunque el movimiento es menor de lo que la propia modernidad alardea. Mientras ésta proclama una movilización casi total, en realidad

¹⁷ D. Cayley, *Illich in conversation*, Canada, Anansi, 1992, p. 193.

¹⁸ Véanse los apartados XXVIII y XXIX.

¹⁹ Ya se porten en objetos, en el cuerpo —a través del maquillaje, cicatrices...—, o en relaciones sociales como las de parentesco, la hospitalidad...

²⁰ Restringidos por tabués, panés, la interiorización de ciertas culpas, etcétera.

se trata de una movilización entre burgueses y nobles, y nada más, el resto es simple coartada democrática o metarrelática.

La modernidad es el inicio del simulacro igualitarista —no por casualidad Dumont denominó al hombre moderno *homo aequalis*. Pero ¿qué implicaciones tiene esto? El igualitarismo nos lleva a no tener límites en desear lo que el otro desea y además en desearlo de manera vehemente pues nos sentimos con *derecho* a poseerlo. La jerarquización nos parece un obstáculo a la emancipación del hombre, un insulto reaccionario... Dentro de la ideología igualitarista creemos a cada momento que es una injusticia que haya quien tenga más que nosotros. La primera implicación de la modernidad igualitarista opera en nuestras mentes cuando tenemos la idea de que deberíamos tener lo mismo que el otro, que deberíamos ser tan ricos como el que lo es más, que deberíamos abolir toda jerarquización política. Y todo esto quizás no tendría nada de malo si no fuera porque las cosas de hecho no son así: promesas de igualitarismo en tierra de desiguales; igualitarismo incumplido que frustra a las mayorías desposeídas; frustración de millones de envidiosos; la sociedad de los *derechos del hombre* antes que nada dio el derecho a la envidia; aunque nunca lo apuntó en sus leyes, o si lo hizo fue de manera indirecta.

* * *

*Los tugurios en que viven los pobres pueden ser muy bien los viveros del crimen pero los tugurios de la clase media son las incubadoras de la apatía y el delirio. Ninguna ciudad debería ser tan grande que no se pudiera salir de ella a pie en una mañana.*²¹

Las sociedades del signo *obligado* corresponden al reino de las cualidades que Calasso contraponía al reino de las *cantidades*; a lo que Illich denomina *sociedad moral* y que es la antípoda de la *sociedad económi-*

²¹ C. Connolly, *La tumba sin sosiego*, México, UNAM, 1994, p. 55.

ca.²² Es el mundo en que la gente *huele* en el sentido de *tener un aura*.²³ El reino de las cantidades aparece cuando los hombres se mueven bajo el axioma de la escasez,²⁴ bajo la égida del mercado y la *igualdad* (aunque esta palabra debería ser cambiada por *neutralidad*).

La cualidad implica el reconocimiento de un otro o de un Otro en tanto alteridad irreductible. Diferenciación en los olores, en los sabores, en las jerarquías, en los hombres, en las mujeres... Justo este tipo de organizaciones sociales son lo que algunos sociólogos llamarán *comunidades* —en oposición a *sociedades*— y otros *sociedades de estatus* —en contraposición a *sociedades de contratos*.

Comencemos con el descubrimiento que nos reveló Sir Henry Summer Maine en *Ancient Law* (1861) referente a que muchas instituciones de la sociedad moderna están construidas sobre contratos, mientras que la sociedad antigua descansaba sobre la noción del estatus. Estatus que está dado desde el nacimiento —por la posición de y en la familia— y que determina los derechos y las obligaciones de la persona, las cuales se derivan del parentesco (o adopción), del tótem, y otras fuentes. El sistema del estatus prevaleció durante el feudalismo y, de alguna manera, sobre los ciudadanos ya igualados según se estableció en el siglo XIX. Pero, el estatus fue gradualmente reemplazado por el contrato, i.e., por derechos y obligaciones fijados a través de transacciones consensadas, o contratos.²⁵

La influencia de Maine llegó a Alemania encarnada por Toennies, quien

²² I. Illich & M. Rieger, *The wisdom of Leopold Kohr*, Conferencia en Bremen, febrero 10 de 1996. “En algún momento de la historia de occidente el bien desapareció y el valor tomó su lugar. Debe ser que la recepción generalizada que tuvo *La fábula de las abejas* (1724) de Mandeville es la primera indicación clara de tal cambio. Quince años antes de que *La riqueza de las naciones* apareciera Mandeville condenó el vicio y ridiculizó a la indiscreción con su estilo satírico, mostrando con claridad el carácter de una sociedad económica. (...) Mandeville decía que el sentido del bien se había desvanecido y había sido reemplazado por el del valor en tal sociedad” (L. Hoinacki, *Modern demons*, Bremen, copia del manuscrito original, 1995).

²³ Véase Iván Illich, *El H₂O y las aguas del olvido*, México, Joaquín Mortiz, 1993.

²⁴ K. Polanyi, *The livelihood man*, USA, 1977, p. xxx.

²⁵ *Ibid.*, p. 48.

diferenciaba *sociedad* de *comunidad*. La sociedad se basa en la noción del contrato y la comunidad en la del estatus. Estas mismas nociones continuarán operando a través de Max Weber y sus seguidores por un lado, mientras que por otro, Polanyi, Dumont e Illich en cierta forma también darán continuidad a la distinción entre las sociedades de los contratos y las de los estatus.

Una de las condiciones, quizás la más importante, para pasar de la sociedad del estatus a la del contrato, es la neutralización (con su coartada igualitarista) de hombres y mujeres: neutralización en tanto se convierten en *fuerza de trabajo* o *fuerza de energía*. Pues justo la sociedad del estatus es aquella en que las diferencias, las jerarquías, están claramente establecidas; se trata, para decirlo con Dumont, de las sociedades del *homo hierarchichus*. Aquí no hay necesidad de un contrato, pues los hombres saben de antemano sus *obligaciones*.

Hacia la primera mitad del siglo XIX el mismo mito científico encontró tres imágenes: el vientre se convirtió en la fuente de vida, el universo en la fuente de energía y la población en fuente de fuerza de trabajo. El término *energía* se imputó a la actividad humana en cuanto a su productividad en la economía y a la naturaleza en tanto produce trabajo. A través de la imputación de energía la naturaleza fue remodelada a la nueva imagen del hombre como *trabajador*.²⁶

En 1827, Joule buscaba una palabra para designar a *la unidad de trabajo que realiza una unidad de combustible*. Eligió la palabra *duty* (trabajo, deber), como medida de la eficiencia de una máquina. La reducción de este *trabajo* al rendimiento de trabajo productivo para los hombres y a la reproducción para las mujeres tan característica de la primera mitad del siglo XIX, también incluyó a la máquina. A fines del corto lapso, *el conjunto de la llamada historia del mundo no es más que la producción del hombre a través del trabajo humano*, por citar a Karl Marx.²⁷

²⁶ Esta transformación la describe magistralmente K. Polanyi, *La gran transformación*, México, FCE, 1992. Sobre todo el apartado "El hombre y el mercado", pp. 168-181.

²⁷ I. Illich, *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988, pp. 99-100.

A esta neutralización de los hombres y de las mujeres se le llama, ya sea por eufemismo o por ignorancia ilustrada, *igualitarismo*. El igualitarismo está basado en el mito moderno de que cualquier hombre es igual al resto —a esto ni siquiera escapan las mujeres: también ellas son iguales. Para los modernos igualitaristas las jerarquías y el destino de los hombres —que les impone cierto estatus— está de más, estorba, es un resabio que debe ser superado.

Una vez que las cualidades se han ido nos hemos quedado en un mundo inodoro y sin dioses; ¿nos hemos emancipado de lo divino? Y si lo hemos hecho ¿es esto conveniente?

Terrible ironía que la emancipación del individuo (no depender más de los dioses) sea, en realidad, la dependencia a un vacío todavía más despiadado que el divino, ya que no hay posibilidad de culpar a nadie.

Este vacío se llama dinero. Es el doble que por fin se convirtió en cosa, en la única cosa que *es* todas las cosas. Aspira las cualidades y las desvanece en el puro proceso de intercambiar. Ahora todo es divisible, convencionalmente intercambiable. El dinero representa el sueño de todos los sistemas absolutos: un objeto que equivale al todo, que vale lo mismo que el todo o, más aún, donde el todo, sin el poder de este signo, no sería nada. Y lo mejor es que tiene una característica nunca antes imaginable, que sólo la equivalencia ofrece: la totalidad ahora se puede llevar en el bolsillo.²⁸

Pero ¿a partir de cuándo podemos hablar de este vacío de lo divino como una práctica generalizada? Sin duda, a partir del siglo XVIII, con la estandarización de las medidas. Antes, la mayoría de las fanegas, barriles, cuñetes y toneles y las cuerdas de leña eran diferentes en este y aquel lado, dependiendo de los vínculos regionales, tanto como lo eran los productos medidos —ya fueran granos, vino o tablas. Todo estaba enraizado en un *ethos* local. El temple de estas magnitudes requería la unificación de medidas creando bienes modernos. Este cambio presupuso el creci-

²⁸ L. Ayala, "El fin de las cualidades", en *Poder, sacrificio, simulacro: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*. Tesis de Maestría en Ciencia Política, México, FCPyS, UNAM, México, 1995.

miento de la convertibilidad de los circulantes; y de éstos el dinero pronto se convirtió en el más importante de todos ellos.

El dinero se puso al servicio de la sociedad económica; de la sociedad pobre en cualidades y rica en cantidades. Karl Polanyi²⁹ ya profundizó sobre los diversos usos que el dinero ha tenido en el correr de su historia. Ya nos mostró qué tan novedoso es el hecho de que el dinero sea esencialmente un elemento para intercambiar, un *circulante* que sirve como la equivalencia por antonomasia.

El dinero es el *signo del representar*, el signo del predominio alcanzado por el sistema del representar —o sea: de la convención, de la sustitución, del estar en lugar de, de lo intercambiable— sobre el sistema del corresponder —o sea: de la analogía del símbolo (en el sentido místico), de la no discursividad, de la asociación, de la unicidad. El descubrimiento de Marx se refiere a esto, al paso de valor de cambio de potencia periférica y marginal a potencia primaria y central en el mundo moderno, su paso a potencia *capital*. Todas las formas de la vida reciben ahora la huella del cumplimiento de este proceso, todas subsisten *en el signo* de valor de cambio. Cualquier reflexión sobre estructura y superestructura es puro *blablabla* (palabra inventada por Céline), apunto para la Enciclopedia Soviética, una vez que se haya adquirido este paso en sus implicaciones: no hay ninguna necesidad de una sobreestructura que corresponda a una estructura condicionante. Basta decir que se vive *en el signo* del valor de cambio, y que el valor de cambio es el nombre económico de una fuerza que, en caso contrario, se manifiesta en la sustitución, en la convención, en el representar en general, bajo todas sus formas.³⁰

En tanto hay un otro, o un Otro, en el mundo, ante nosotros —o detrás de nosotros— que no es aprehensible en nuestras categorías, que no se relaciona con nosotros en intercambios regulados, contractuales, existe cier-

²⁹ Véase K. Polanyi, "Money objects and money uses", en *The livelihood of man*, USA. Academic Press, 1977.

³⁰ Calasso, *La ruina...*, p. 244.

to riesgo: el riesgo de que hay algo más allá de la mismidad, más allá de nuestro entendimiento.

La cualidad significa riesgo, peligro, desafío, lucha... y el mundo de la digitalidad no puede convivir con ello porque el sistema se vendría abajo. ¿Cómo justificar la intercambiabilidad *per se*, si existe algo que se le opone? Es decir, el dinero absorbe todo, es plural... bueno, no exactamente, podríamos decir que es una pluralidad de equivalencias, de pequeñas partículas neutras que remiten a un mismo vacío: el fin de las cualidades. Y sin éstas da igual representar la pluralidad o no, porque es una pluralidad de lo mismo, no el índice diferencial que establece la relación del mundo con lo otro y consigo mismo (ya que él también es diferencia).³¹

Ese mundo sin un otro, de mismidades cuantificables, es el padre de los *homos oeconomicus*; el panal apto para las abejas de Mandeville.

El *homo oeconomicus* puede a su vez ser subdividido en dos. Primero está el *cínico*: el que es envidioso abiertamente, el que acepta el poderío del dinero sin miramientos; se trata del sujeto que encarna el individualismo envidioso descrito por C. B. Macpherson.³² De Max Stirner a Alphonse Capone y de los Rotschild a los Ford son ejemplos muy claros de esta lógica. Y el segundo es el *beato* o creyente en los *valores* modernos.

¿Qué hay más beato, en efecto, que un laico sano, tan arrogante y crédulo respecto a sus principios? (...) ¿Y los iluministas? Si realmente existieran tendría que evitar en primer lugar la creencia en las luces. Ahí esta la nueva gente piadosa, ni siquiera protegida en su beatería por las mediaciones ceremoniales, por el arcano pragmatismo de una iglesia. En lugar de por un sacramento se dejan poseer por algunas mayúsculas. La Sociedad, la Humanidad, el Hombre, la Especie (eran las que el siglo prefería y siguen floreciendo actualmente, aunque se les hayan añadido muchas más). No saben sobre qué presupuestos actúan y no les gusta que se los pregunte algún

³¹ L. Ayala...

³² En *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, London, Oxford, 1962.

irreverente sofista. Si se ven obligados a descubrirlos, ofrecen una visión muy mezquina. Fragmentos de banalidades, arabescos de Tópicos revisten los zócalos de sus principios y valores. Mejor que los cubran con sus prácticas supersticiosas. No siempre son asesinas, a veces poseen cierta estúpida banalidad.³³

El beato moderno envidia bajo el estandarte de sus chantajes igualitaristas mientras que el cínico simplemente admite con descaro su envidia. Ambos viven en un mundo de valores —y no de bienes en el sentido moral del término; en un mundo sin *Otro* en el sentido de alteridad radical; en un medio en donde todo vale de acuerdo a su cantidad.

* * *

En la modernidad la envidia tiene un rostro muy peculiar que está compuesto, a mi parecer, por tres elementos: la envidia es un bien, dados los principios liberales de la competencia (o en todo caso, un mal necesario para el progreso); la envidia es principalmente envidia por las mercancías del otro —idea que se manifiesta claramente en la idea de la moda, en donde los sujetos compiten por obtener las más novedosas mercancías; la envidia tiene la justificación del mito igualitarista —primero entre burgueses y aristócratas y luego entre las masas y el *upper class*.

* * *

Plutarco, en su discusión sobre el Mal de Ojo, menciona al hacer un recorrido por los pintores que pintaron el rostro de *Phthonos*³⁴ (...) *Una famosa pintura en la cual la figura phthonos es de hecho muy conocida*³⁵: *la Calumnia de Apells como es descrita por Luciano: Diabole es guiado por un pálido e*

³³ R. Calasso, *La ruina...*, p. 265.

³⁴ Que entre los griegos y romanos antiguos quería decir *celos* y *envidia*.

³⁵ En realidad, más que referirse a una pintura bien conocida, Plutarco parece hacer referencia a un tipo de imágenes muy familiar a la gente de su época. Remito a K. Dunbabin & M. Dickie, "Invidia rupantur pectora: the iconography of phthonos/invidia in graeco-roman art", en *Jahrbuch für antke und christentum*, 26, 1983, p. 8.

*infeliz hombre, con una mirada agudamente dolida, y que se veía como aquellos que han sido destruidos por un mal; debió ser tomado por Phthonos.*³⁶

Asimismo, “pseudo-Demóstenes introdujo a *phthonos* en una pintura del infierno, entre las figuras que rodeaban a la impiedad.”³⁷

Lo fundamental de todas estas figuras es que *phthonos* es siempre un sentimiento que provoca amargura. Es un sentimiento que acaba con los hombres, que como en el caso de Juan Crisóstomo, quien consideraba que *phthoneros*, es decir, envidias, peleaban en su interior, “excitando pensamientos que son más penetrantes que cualquier espada y que se dirigen en contra de sí y de todo aquel que se le pare enfrente”.³⁸

La envidia nunca antes fue un bien; al contrario, siempre fue un vicio. Por ejemplo, en la tradición cristiana la envidia es un pecado capital. En la Atenas de Solón, en la de Clístenes y en la de Pericles, la envidia representa un malestar tan grave que aquel a quien se considera *envidiable* se le ve como a un provocador, un ser amenazador para la *polis* ateniense.³⁹ Asimismo, Girard descubrió que en el mundo primitivo una de las funciones de las prescripciones morales, de las prohibiciones y los tabúes, era evitar la propagación de la envidia.

En los pueblos no alcanzados por las ideas modernas, la envidia sigue siendo un vicio. E incluso en la modernidad, la envidia ha sido en ocasiones vista como un mal. Malestar que para metamorfosearse en bien ha tenido que recibir el apoyo de un aparato ideológico muy fuerte.

Pero si la envidia ha sido reconocida como gran motor de la modernidad, en realidad ésta sólo se presenta disfrazada. La envidia no suele aparecerse desnuda y esto debido a que “admitir que sentimos envidia es admitir que nos consideramos inferiores a aquel que envidiamos”;⁴⁰ cuestión prohibida en un mundo de *egos* enaltecidos.

³⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ Este es el motivo de que las constituciones de los tres legisladores atenienses abogaran por aplicar el ostracismo a aquellos que fueran demasiado envidiados.

⁴⁰ Arthur Bedeian, “Workplace envy”, *Organizational dynamics*, vol. 23, USA, 4 de enero, 1995.

Pese al estatus secreto de la envidia en nuestras sociedades —secreto no porque nadie lo conoce sino porque pertenece al reino de lo innumerable—, un pensador, un poco cínico, como era Francis Bacon, no vaciló en afirmar el lugar de la envidia en la vida de los modernos: “la envidia es comparable a una eyaculación”.⁴¹

Recientes estudios sobre textos de Proust y Prevtst, muestran que uno de los objetivos de estos autores era transmitir la envidia de sus personajes a los lectores.⁴² Deleuze decía: “la envidia es el delirio propio de los signos”. Phillipe Cardin afirmaba que sentir la envidia proustiana era una vía fantástica para el desenvolvimiento de la hermenéutica. Para Eric Gans el lenguaje mismo no es más que el aparato que permite disuadir del conflicto al que tiende el hombre dada su naturaleza envidiosa.⁴³ La Fayette creía que la envidia era un aspecto positivo de la vida del hombre. Freud pensaba que el origen mismo de las civilizaciones era el *instinto de vida* o *Eros* pero este instinto “actúa de manera ambigua, está fuertemente aliado a la envidia”; “el sentimiento gregario de los hombres está localizado en la envidia que el niño siente respecto a las atenciones que sus padres dan a sus hermanos y hermanas”.⁴⁴ En fin, pese al intento de la modernidad por esconder que la envidia es uno de sus motores, ésta emerge aquí y allá, en los actos y en las palabras; nunca faltan cínicos que la enuncien o la lleven a cabo de manera descarada. Estas ideas llevan a la envidia a terrenos que ésta nunca pensó pisar —la semiología, las narraciones de Proust y Prevtst, la lingüística, la psicología, la historia... De manera un poco secreta pero a la vez un poco obvia todos sentimos envidia, pero no nos atrevemos a enunciarla; la envidia está en todos lados: en nuestra forma de comprender el pasado, en la naturaleza, en los signos, en la virtud, es incluso un bien secreto... La frase de Mandeville

⁴¹ F. Bacon, *Essays or counsels - Civil and moral: essay, IX: of envy, great works of literature*, USA, 1 de enero, 1992.

⁴² Remito a J. Walsh, *Jealousy, envy and hermeneutics in Prevtst's. L'histoire d'une Grecque moderne and Proust's A la...., Romance Quarterly*, vol. 42, USA, 4 de enero, 1995.

⁴³ Remito a *Derrida and Negative Theology*, editado por T. Foshay y H. Coward..., pp. 14 y 15.

⁴⁴ A. Jakob, “Freud and Jung: the social implications of the psychological theory” en *Mankind Quarterly*, vol. 33, 6 de enero, 1993.

—“vicios privados virtudes públicas”— se adapta muy bien a ese estatus moderno de la envidia: ella es parte del egoísmo que, según el credo liberal, es un bien.

La psicofisiología es uno de esos aparatos de los que la envidia se ha valido para transformarse en virtud. Así pues, en la tesis de Arrighini, la envidia no es más que “una exageración del instinto de conservación”.

En la cita anterior, si bien podemos ver que la envidia no es transformada por los modernos en un bien, sí al menos vemos que la envidia es vista como *una función orgánica*. No olvidemos que ya desde el Renacimiento, algunos pensadores como Hobbes afirmaban la *necesaria* maldad del hombre, dada su *naturaleza*. Esta es la línea de todo el pensamiento reaccionario. El hombre es malo por naturaleza. Entonces ¿por qué no ha de ser envidioso? Si incluso las células son envidiosas —como sugería la teoría de Arrighini— ¿no será acaso la envidia la naturaleza de todas las cosas? ¿Por qué condenar como vicio a la envidia si es un orden que lo trasciende todo?

Justo lo contrario se pensaba antes del surgimiento del Estado-nación y el mercantilismo —que es el punto de partida del capitalismo y la modernización. La idea entonces era la siguiente: la envidia no sólo no es la condición natural de vida entre los hombres —ni siquiera es un mal necesario— sino por el contrario, la envidia es la principal destructora de la vida de los hombres. Entre los antiguos la opción solía ser clara: envidia o vida; los hombres no podían vivir envidiando, debían acabar con dicho sentimiento o éste los terminaría asfixiando hasta llevarlos a la muerte.

Los *phtoneros* terminaban con su propia vida estrangulándose a sí mismos (...) Livor se apretó el cuello con ambas manos (...) El phtonero (envidioso) está determinado para sufrir una angustia frustrante y que provoca inpotencia, desde el momento en que no puede admitir su pthonos (envidia) expresándola libremente. La sofocación entre griegos y latinos es una figura de la miseria impotente —en tanto no se puede manifestar— de pthonos.⁴⁵

⁴⁵ K. Dunbabin..., p. 12.

Quizás los argumentos de la psicofisiología y de los reaccionarios (Hobbes) ahora nos parezcan caricaturescos: ¡inventarle al hombre una *naturaleza* que lo trasciende todo! Esta misión parece imposible en la actualidad. Esta es la idea que Rosset y todos los anti-naturalistas seguidores de Nietzsche han desarrollado ampliamente: la naturaleza del hombre es que no tiene naturaleza. Y si esta afirmación puede ser considerada sólo parcialmente cierta, en lo que respecta a la envidia debe afirmarse por completo, pues queda demostrado que la envidia puede aparecer en una época como condición para sobrevivir y en otra como incompatible con la vida.

Pese a las muy acertadas críticas que Rousseau ha recibido en los últimos años, podemos destacar con Sloterdijk que “lo que ha permanecido intacto de la crítica de Rousseau es el imprescindible desenmascaramiento de la supuesta *naturaleza* malvada como ficción social”.⁴⁶ Con esto no estoy diciendo que debamos suscribirnos al punto de vista de Rousseau de *una buena naturaleza humana*, tan sólo afirmo que

la crítica tiene que llegar tan lejos que *por lo menos* se reconozca que aquello que la *naturaleza* nos ofrece es neutral y sin tendencia, de tal manera que toda valoración y toda tendencia se observe indudablemente como objeto de cultura. Y aunque la *buena naturaleza* de Rousseau ya haya pasado, Rousseau nos ha enseñado a no aceptar la *naturaleza mala* como excusa para las represiones sociales.⁴⁷

Pero ¿por qué la envidia es un bien para los modernos? El resorte de esta idea es el tipo de dominio que en la modernidad se ejerce sobre los súbditos —ahora denominados ciudadanos. El dominio burgués sobre las masas se basa en el modelo capitalista. Una de las grandes lecciones que Polanyi nos ha legado al respecto es que el modelo de la sociedad moderna (ya sea por efectos de su industrialización y progreso o por efectos de

⁴⁶ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*. Tomo I, Madrid, Taurus, 1989, p. 95.

⁴⁷ *Idem*.

su colonización) es la del mercado que domina las vidas de los súbditos,⁴⁸ el mercado que controla cosas tan importantes como la subsistencia de los hombres, el dominio sobre la tierra, el trabajo y la producción. El modelo capitalista controla a los hombres insertándolos en el mercado —ya sea mediante el despojo de sus tierras, mediante revueltas sangrientas, o bien vía promesas como el progreso y la emancipación de la humanidad. El mercado se torna una cuestión crucial para los hombres a partir del gran imperio inglés, desde la revolución industrial. Ahora, el dominio mediante el mercado (la inserción de casi todas las actividades humanas —incluso las de subsistencia— en el modelo del mercado), es el que ha transformado a la envidia en un bien —o en todo caso, en un mal necesario para la subsistencia. Los economistas modernos inventan su propia antropología, sus propios estándares de la condición humana y concluyen que el hombre es *envidioso por naturaleza*, dado que requiere *subsistir* y la subsistencia no es gratuita en un mundo en el que la naturaleza es *tacaña*. El hombre requiere antes que nada sobrevivir; es su primer móvil, afirman los economistas y para ello requiere de ciertos bienes materiales, pero éstos no se obtienen fácilmente pues tales objetos son *escasos*. De hecho, la justificación que Hobbes ofrece de la necesidad de la existencia del *Estado* es que los hombres, en *estado de naturaleza*, son como unos lobos *hambrientos*.

Suena paradójico pensar lo que sucedía en aquel entonces: ese Estado del que hablaba Hobbes, parece más bien el origen del *estado de naturaleza* hobbesiano que el Estado mismo debía —según el propio Hobbes— contrarrestar. De hecho, si se puede hablar de un estado de naturaleza hobbesiana, antes que hablar del momento en que los hombres se encuentran en estado pre-civilizado, se debe aludir al Estado que hace man-

⁴⁸ No importa si se trata de un mercado nacional o internacional, o de un mercado regulado a través de un aparato estatal o bien de un mercado que se deja a la autorregulación. Para efectos de dominación, es igual. Pues con el mercado autorregulador, pese a que en apariencia hay mayor libertad de los individuos, todo parece indicar que la libertad de la mayor parte de ellos, su única real libertad, es la de morirse de hambre. De aquí que el mismo Polanyi considerara que, pese a la apariencia de las economías no controladas por un Estado —llámese benefactor, protector o absolutista— de dar mayores libertades a los hombres, en verdad, el hambre aniquila dichas libertades; pues obliga a vender, las más de las veces, a precio de regalo la mano de obra —ya sea integrándose a la economía registrada o a la no registrada.

cuerna con el capitalismo. En realidad, el hombre en estado de naturaleza hobbesiano es tan salvaje como el *único* de Stirner o como el *verdugo* —Frank Nitti o Lucky Luciano— por mencionar algunos ejemplos no carentes de fama. Estos hombres encarnan lo que Paul Válerly decía respecto al hombre moderno:

El ser civilizado de las inmensas ciudades regresa al estado salvaje, o sea, al estado de aislamiento, porque el mecanismo social le permite olvidar la necesidad de la comunidad y perder los sentimientos de vinculación entre individuos, que tiempos atrás eran despertados incesantemente por la necesidad. Cualquier perfeccionamiento del mecanismo social hace inútiles determinados actos, determinadas maneras de sentir, actitudes a la vida común.

El modelo del hombre que las teorías modernas han hecho, claro está, con el fuerte respaldo del mercado como gran dominador social, ha llevado a millones de hombres a mirarse a sí mismos como *seres con necesidades* que requieren *sobrevivir* y que para ello deben vender *su fuerza de trabajo* en el *mercado laboral*, pues sólo así pueden obtener un salario que les permita *consumir* todo cuanto *necesitan*. Cada hombre se ve como un fin en sí mismo, como un centro de necesidades que requieren ser satisfechas —en cierta forma, como si fuera el *único*. Es de esta imagen moderna que millones de hombres han interiorizado, que se deriva el cambio en la actitud frente a la envidia, de vicio a virtud —aunque sea en cierta forma, una virtud secreta.

Esta transformación de la envidia sin duda ha provocado profundos cambios en la concepción que el hombre se hace de sí mismo.

El hombre se convierte en algo que no está muy lejos de aquel *envidioso* de Stirner que niega cualquier dependencia y “deambula por la ciudad como un perfecto extraño, a todo y a todos. Las palabras que invaden su mente, los deseos que le asaltan, todo es para él algo para usar o para arrojar, sólo es *suyo* el gesto de tomar o de alejar de sí. Es el hombre del subterráneo que saquea la metafísica”.⁴⁹

⁴⁹ R. Calasso, *La ruina...*, p. 264.

Podemos decir que Stirner era un exagerado —como después lo serán los gangsters— pero no debemos olvidar que él, en buena medida, no hace más que hablar de esa nueva figura ándrica que estaba surgiendo a su alrededor y que lo incluía a él mismo. Además, la idea del nuevo sujeto egoísta de Stirner no está aislada. Dostoievski continúa describiendo a ese monstruo antropológico que en el sujeto de la sociedad industrial estaba floreciendo.

El *único* estaba en la biblioteca de Dostoievski. Y el libro también circulaba entre los Petrashevski, aquel grupo perversamente cándido de subversivos que se disolvería ante los fusiles apuntados de los oficiales de Nicolás I, antes de dispersarse en *las casas de los muertos*. Pero en la relación Dostoievski-Stirner encontramos algo mucho más grave que una coordinación de ideas: el *monstrum* antropológico representado por Stirner seguirá viviendo en las novelas de Dostoievski.⁵⁰

El *monstrum* antropológico no es más que ese envidioso que describí unas líneas arriba, ese cínico que es producto de las sociedades económicas.

El hombre transformado en un ser con necesidades que requieren ser satisfechas en el mercado, puede ser rico, clase mediero o pobre. El pobre —es decir, la mayor parte de la población mundial— luchará por sobrevivir pese a las trabas que para ello le pone el sistema de dependencia respecto al mercado; el clasemediero en la medida de sus posibilidades, consumirá, ya no con el afán de subsistir sino como gran reproductor de la sociedad de consumo; es el hombre que no sabe ya qué consumir. Sin embargo, consume. Consume, y si es posible lo hace hasta el infinito. En su caso ya no se trata de colmar el hambre, sino de alcanzar en una vana carrera a los ricos y poderosos. Pues si la modernidad se inventa una antropología que condiciona al hombre a subsistir mediante el mercado, también se inventa un mito político que se denomina la *ascensión social*. Jean Baudrillard en *Crítica de la economía política del signo*, hace un exce-

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 270 y 271.

lente estudio del comportamiento alrededor del *consumo*, principalmente de las clases medias. Mostró que las clases medias consumen para conseguir cierto ascenso en su estatus social —pese a que dicha ascensión, las más de las veces es sólo una coartada del *upper class*; sin embargo, pese a que su consumo es para dicho ascenso, generalmente lo encubren con una serie de discursos, pues si la idea del clasemediero de ascender en la pirámide social vía el consumo se mostrara desnuda, provocaría un ridículo enorme. Todo el mundo disimula no querer llegar hasta arriba —pues pensar que se va a llegar hasta el pináculo siempre suena tonto—, y el discurso funcionalista sobre las mercancías sirve de pretexto para dicho disimulo.

La ideología moderna dice a los cuatro vientos: el consumo es el camino a tomar para la ascensión social, la movilidad social está permitida, ¡consume y listo! Esta ideología ha contribuido más que cualquier otra cosa a sociedades hiperconsumistas. Pero, la ascensión social, por alguna misteriosa razón no se muestra claramente. El consumo está velado por la ideología de la necesidades. No por el hecho de que las clases medias estén libradas del malestar del hambre abandonan el discurso de las necesidades. Incluso, los ricos no dejan de acudir a dicho discurso pues gracias a él, aún existe un referente *racional* por el cual consumir. Las necesidades aparecen así como la coartada universal del consumo.

Pero ¿qué pasa cuando personas con un gran poder adquisitivo se suscriben en el discurso de las necesidades que pueden ser satisfechas en el mercado? El consumo se vuelve un consumo al infinito. Sin duda “el dogma de la tradición liberal, es el postulado aporético de que las necesidades son infinitas, pero que sin embargo pueden ser satisfechas”.⁵¹

Así pues, aun el consumo de las más grandes novedades técnicas, las modas más extravagantes... entran, para varios millones de personas, en el discurso de las necesidades. De hecho, una de las creencias de los economistas más retrógrados es pensar “la tontería de que cada demanda satis-

⁵¹ R. Luijf y P. Tjimes, “El peligro Brundtland y la necesidad de una nueva resistencia”, en *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, México, viernes 10 de julio de 1992, pp. 20-21.

fecha está vinculada con el descubrimiento de una necesidad antes insatisfecha”.⁵²

El hombre moderno que se concibe a sí mismo como hombre con necesidades, no es sólo el pobre sino es también el clasemediero y el rico. Iván Illich no exagera en denominar al hombre actual, *homo miserabilis*. El hombre con necesidades, el hombre necesitado, ese es el hombre moderno que depende del mercado, que está atado a *necesidades*. Sin embargo, las necesidades son también un discurso moderno aun en el caso del pobre. En el pasado existían nociones como la *ración* que se le daba hasta al esclavo, o bien como la *limosna*; nociones que no permitían que ni los más pobres, en condiciones normales,⁵³ perecieran. El hombre nunca tuvo necesidades en el sentido moderno —necesidades que se satisfacen en el mercado—, aunque siempre contó con ciertos medios para su mantenimiento material. Este mantenimiento estaba, según Polanyi, determinado por dos mecanismos económico-sociales: la *reciprocidad* y la *redistribución*.

Bajo la égida de estos dos mecanismos encontramos el reino de las cualidades —la sociedad moral— aún predominante. Todavía se podía hablar en términos de *bienes* y no de *valores*; de obligaciones y estatus. Y junto con todo esto, de una *condición* humana determinada por el nacimiento, el destino y algunos otros factores.

Es a esta situación a la que Illich se refiere en las siguientes frases:

la condición humana describió alguna vez un modo de vida atado a urgencias básicas inmutables. Cada cultura cultivaba deseos o proyectos de naturaleza simbólica (...) En la etapa que acabo de describir, antes de la transportación y la refrigeración, o de linajes de semillas científicamente producidos, se cultivaba una gran cantidad de alimentos, como el maíz azul, se formalizaban dietas complejas y había rituales según las estaciones. El *bien* se defi-

⁵² Illich, “Rebirth of Epimethean Man”, en *Deschooling Society*, New York, Harper Colophon Books, 1983, p. 157.

⁵³ Es decir, siempre, menos en caso de una peste, una guerra, una sequía....

nía dentro de los *ámbitos de la comunidad* —definidos de por vida por límites aceptados.⁵⁴

El *progreso* y después el *desarrollo*, en cambio, es uno de esos términos modernos que expresa una rebelión contra la *necesidad* —entiéndase en el sentido de destino o carencia que se debe soportar en tanto hay una condición humana— que rigió en todas las sociedades hasta el siglo XVIII. La noción *desarrollo* promete escapar del campo de la necesidad al transformar los *ámbitos de comunidad* en *recursos* aprovechables para satisfacer *deseos ilimitados* del individuo envidioso, del *homo oeconomicus*.

Las necesidades, en el sentido moderno del término, son esas carencias que hombres y mujeres deben *satisfacer* en el mercado. Es decir,

son *deseos* que se han redefinido como demandas de mercancías o servicios proporcionados por profesionales ajenos a las habilidades vernáculas de la comunidad. La aparición *universal de necesidades* durante los últimos 30 años refleja entonces una redefinición de la condición humana y de lo que significa el *Bien*.⁵⁵

Si las denominadas *necesidades* son también imputables a ricos y a clasemedios es porque las necesidades se plantean como infinitas. Siendo así que las mercancías para satisfacer dichas necesidades también se deben volver infinitas, o bien causar enorme frustración a los consumidores. La frustración de millones de personas que no pueden adquirir mercancías infinitas para satisfacer sus infinitos deseos es el estado *normal* en que las cosas suceden en la modernidad. Hay frustración por no poder adquirir las mercancías infinitas para satisfacer los deseos infinitos de los hombres, pero también hay frustración por no alcanzar al rico en la com-

⁵⁴ Illich, "La sombra que tiende nuestro futuro", en *Opciones*, Suplemento de *El Nacional*, México, núm. 41, viernes 6 de agosto de 1993, p. 16.

⁵⁵ *Idem*.

petencia que promueve la ascensión social; asimismo, hay frustración por el despojo que sufren los pobres en la modernidad. Nuestra cultura que grita a los cuatro vientos el *igualitarismo*, y que en cambio no lleva más que a severas desigualdades, ha conllevado a millones de personas a envidiar a los ricos, e incluso a algunos clasemedios.

La envidia moderna es una institución tanto para los pobres —que envidian al acomodado— como para la clase media —que envidia al rico— y para los ricos —que envidian a los otros ricos. Los pobres tienen cierta razón en envidiar a los ricos: la pobreza moderna, pese a ser una pobreza cotidiana, desde el momento en que se convierte en un *mal de holgazanes* (como afirman las teorías liberales) y deja de ser una virtud (como siempre en el pasado lo fue y aún en algunas comunidades hoy, lo sigue siendo), es una pobreza insoportable. Insoportable en cuanto a la forma en que es percibida, e insoportable en la forma extrema en que se lleva a cabo. El hambre de las mayorías más que un defecto accidental del sistema moderno es uno de sus fundamentos básicos. En el siglo XIX, un teórico denominado Townsend escribió un texto titulado *Disertation*, en el cual daba sustento a la idea de que el hambre es un gran mecanismo para hacer que *esos hombres que casi son bestias*, que aquí he denominado pobres, obedezcan al Estado —aunque él se refiere a un *Estado Natural*. Claro está que las ideas de Townsend fueron un arma mortífera que los Estados modernos ya habían estado utilizando desde la Revolución Industrial. Townsend logró, con un burdo ejemplo y la creación de unos *principios naturales* un tanto descabellados —descabellados para ser naturales, por supuesto— mostrarnos cómo funcionaba y para qué servía en la sociedad moderna el hambre de los pobres.

En un mundo en donde hay millones de hambrientos, en donde la pobreza ha dejado de ser una virtud, en donde grandes masas de personas creen poder ascender hasta la punta de la pirámide social y en donde el hombre se considera a sí mismo un ser con necesidades infinitas que deben ser satisfechas, no queda otra opción que la envidia. Una serie de ideas, más una serie de realidades, que aquí he intentado explicar brevemente, son lo que hacen que en las sociedades modernas la envidia tome la forma de una institución.

Ideales igualitaristas (que no hacen más que transformar a cada hombre en algo así como el *único* de Stirner⁵⁶), de movilidad social, al lado de hambrientos y de hombres involuntariamente pobres, así como una realidad que cada vez hace al pobre más inconforme de su condición, a la vez que niega de hecho la igualdad y la movilidad social prometidas, son factores que hacen de la modernidad el escenario perfecto para los individuos envidiosos.

⁵⁶ Algunos aceptarán que son hijos del *único*, que en cierta forma pertenecen al reino egoísta de Stirner; otros, no lo harán, se escudarán en sus ideales modernos; admitirlo o no, ¡qué importa! los modernos hemos nacido bajo la égida del *único y su propiedad*.