

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2818>

Rawls and Machiavelli on the “Problem of Envy”

Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”

Hugo Tavera Villegas

Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey

México

Universidad La Salle, campus Saltillo

México

hugo.tavera@tec.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7104-5658>

Recibido: 04 - 05 - 2023.

Aceptado: 10 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Tavera Villegas, H. (2025). Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 147-178. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2818>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I present the interpretations offered by John Rawls and Machiavelli about what the former calls the “problem of envy” in *A Theory of Justice*. I argue that the differences between Rawls and Machiavelli on this matter express what I call here the liberal and plebeian versions of the problem of envy. Through this comparison, I argue that Rawls’s egalitarian project requires the kind of politicization of the many that constitutes the core of the republicanism defended by Machiavelli, particularly in the *Discourses*.

Keywords: Rawls; Machiavelli; envy; republic; plebeian institutions.

Resumen

En este artículo expongo los análisis que realizan John Rawls y Maquiavelo acerca de lo que el primero denomina en *Teoría de la justicia* el “problema de la envidia”. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a dicha cuestión expresan lo que aquí llamo las versiones liberal y plebeya del problema de la envidia. A partir de dicha comparación, argumento que el proyecto igualitario de Rawls requiere del tipo de politización de los muchos que constituye el núcleo central del republicanismo defendido por Maquiavelo, particularmente en los *Discursos*.

Palabras clave: Rawls; Maquiavelo; envidia; república; instituciones plebeyas.

Introducción

¿Es la envidia un problema político? ¿Debería ser la envidia un tópico de reflexión para los filósofos políticos? Más generalmente, ¿son las emociones, o sus efectos, algo que debiera ser tomado en cuenta dentro de un discurso filosófico sobre las cuestiones políticas? En *Teoría de la justicia* (2011; en adelante, *TJ*), John Rawls responde afirmativamente a estas interrogantes en una sección a la que de hecho titula “El problema de la envidia” (§ 80). Las desigualdades entre los diferentes grupos sociales, afirma Rawls ahí, incluso en una sociedad bien ordenada, pueden llegar a ser tales que terminen generando una envidia general hacia los más aventajados socialmente. Dados los sentimientos de hostilidad que caracterizan a la envidia, si esta se presenta de manera generalizada, puede llegar a desestabilizar los arreglos de cualquier sociedad. La envidia es entonces, para Rawls, un problema político porque pone en vilo la estabilidad de las instituciones y arreglos sociales básicos dentro de una sociedad.

En este trabajo contrasto las reflexiones de Rawls acerca del problema de la envidia con las de Nicolás Maquiavelo acerca de esta misma cuestión. Si bien Maquiavelo no ofrece en ningún lugar un tratamiento sistemático de la *invidia*, el florentino se refiere a esta emoción en pasajes clave tanto de *El príncipe* (2001) como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2012; en adelante, *Discursos*). De hecho, de manera similar a Rawls, varias de las referencias de Maquiavelo a la envidia ocurren en el contexto de reflexiones sobre el mantenimiento o estabilidad de un nuevo orden político. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a esta cuestión expresan lo que aquí llamo las versiones liberal y plebeya del “problema de la envidia”.

En este escrito argumento que mientras la respuesta liberal al problema de la envidia se concentra en la justicia de la pauta de distribución de bienes dentro de la sociedad, la perspectiva plebeya reivindica la creación de instituciones políticas populares como el mejor modo de combatir la envidia. El artículo se encuentra organizado de la siguiente manera. En la primera sección defino la envidia y defiendo la pertinencia de una lectura que contraste las reflexiones de Rawls con las de Maquiavelo acerca del “problema de la envidia”. Las siguientes dos secciones exponen la argumentación de Rawls acerca de este problema:

la primera en lo que hace al argumento sobre la posición original, la segunda en relación con la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Posteriormente, ofrezco una lectura de la postura de Maquiavelo sobre el problema de la envidia, en donde sugiero que, para este autor, la envidia surge no de la desigual distribución de bienes, sino de la oposición a nuevos órdenes políticos. En la quinta sección argumento que, para Maquiavelo, la envidia es un sentimiento aristocrático y que la mejor manera de enfrentarla es empoderando institucionalmente a los “muchos”. En la última sección confronto de manera directa las posiciones de ambos autores sobre el “problema de la envidia”. En las conclusiones ofrezco un recuento de los principales argumentos del ensayo.

Definiendo la envidia

La envidia es una emoción negativa que surge a propósito de las ventajas, posición social o bienes disfrutados por otros (D’Arms, 2017). Distinguiéndola de la indignación, el disgusto producido por los éxitos o la buena fortuna inmerecida, en *Retórica*, Aristóteles define la envidia como un “pesar turbador” (1387b) que surge a propósito de la buena fortuna de nuestros semejantes. Así, si bien ambas emociones son producidas por la buena fortuna de los otros, la indignación, al apelar al merecimiento, posee un componente moral del que la envidia carece. La envidia se origina únicamente de la comparación desfavorable que uno hace de su situación respecto de la de otro, más allá de si su mejor situación es conforme o no a la justicia o las diferencias de mérito. Típicamente, por lo tanto, la envidia involucra a un sujeto (el envidioso), un rival (aquel que es envidiado) y una posesión, característica o estatus social. Sentimos envidia de otros porque estos poseen algo que nosotros deseáramos tener. Los envidiosos “sienten dolor porque el rival tiene esas cosas buenas y ellos no” (Nussbaum, 2019, p. 164).

Otras definiciones de la envidia van más allá de esto e incluyen el deseo hostil de que el rival no tenga esas cosas buenas. Esta es precisamente la manera en la que Kant define la envidia en la *Metafísica de las costumbres* (2008). Tras caracterizarla como “la propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien”, Kant afirma que la envidia “se dirige, al menos como deseo, a destruir la felicidad ajena” (*MdS*, VI, 459). Rawls sigue a Kant cuando en *TJ* define la envidia como “la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que

nosotros no mengua nuestras ventajas” (2011, p. 480). Definida de este modo, la envidia no implica la aspiración por parte del envidioso de alcanzar estos bienes, sino el deseo hostil de que el rival no los tenga, incluso cuando esto último no mejora en nada la situación del primero. Esta diferencia corresponde a la que hay entre la emulación, que nos induce a tratar de conseguir lo que otros tienes, y la envidia. De manera un tanto equívoca, en *TJ*, Rawls se refiere a la primera como “envidia emuladora”, a la que distingue de la “verdadera envidia” (acerca de este punto, cfr. Protasi, 2022).

Dado que quien siente envidia desarrolla una mala voluntad hacia el envidiado, la envidia puede llegar a convertirse en una amenaza para la estabilidad del orden político y social si es que se presenta de manera generalizada. En la tercera parte de *TJ*, Rawls se pregunta si una sociedad regida por sus principios de justicia engendrará una envidia general hacia los más aventajados socialmente que sea potencialmente destructiva. Mientras que, al describir a las partes encargadas de elegir los principios de la justicia, Rawls coloca a la envidia —junto con otros tipos de lo que llama “psicologías especiales” (Rawls, 2011, pp. 479-480)— detrás del velo de la ignorancia, en un segundo momento de su argumento se cuestiona si la realización institucional de sus principios favorece o no la emergencia de una envidia general de los menos favorecidos hacia los mejor posicionados socialmente. Puesto que los sentimientos de animosidad y hostilidad que acompañan a la envidia pueden llegar a impedir que la sociedad alcance sus objetivos, los principios de la justicia deben ser capaces de superar lo que se puede denominar la prueba de la envidia.¹

Como mencioné líneas arriba, Maquiavelo, a diferencia de Rawls, no ofrece en ninguna parte de su obra una definición de la envidia. Sumado a esta dificultad, podría sostenerse que comparar las posiciones teóricas de Rawls y Maquiavelo acerca de la envidia, o de cualquier otro tópico, resulta poco iluminador, cuando no incluso problemático. Y es que los registros desde los cuales escriben ambos pensadores son harto distintos. Mientras que Rawls escribe en *TJ* desde una perspectiva ideal, Maquiavelo rechaza de manera explícita este tipo de aproximación a los fenómenos políticos. Podría incluso sostenerse que la crítica que

¹ Tomo el concepto “*test* de la envidia” no de Rawls, sino de Ronald Dworkin (1993), que lo utiliza como criterio para evaluar la igualdad de una determinada pauta de distribución de recursos.

Maquiavelo realiza en *El príncipe* a aquellos que se han dedicado a imaginar repúblicas “que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente” (Maquiavelo, 2001, p. 61) se puede extender a Rawls. Este, tal como Platón o Aristóteles mucho antes que él, escribe no acerca de cómo se vive, sino de cómo se debe vivir. Contra esta inclinación utópica, y queriendo escribir “algo útil para quien lo lea”, Maquiavelo considera “más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (2001, p. 61).²

Por lo anterior, no resulta extraño que Rawls no haga una sola referencia a Maquiavelo en todo *TJ*. En *La justicia como equidad* (2012), sin embargo, Rawls afirma que el republicanismo clásico, la doctrina según la cual el mantenimiento de las libertades democráticas requiere de la activa participación política de los ciudadanos, es consistente con su concepción política de la justicia.³ Puesto que Rawls considera a Maquiavelo una figura central dentro de esta tradición, no resulta descabellado proponer un intercambio productivo entre ambos autores.⁴ De hecho, algo como esto ha sido realizado por Philippe van Parijs (2011), quien llega incluso a proponer lo que él llama el “programa Rawls-Maquiavelo”, una aproximación instrumentalista al diseño de las instituciones políticas con el objetivo de que estas realicen una determinada concepción de la justicia social. Partiendo de una concepción realista acerca de lo que son o pueden llegar a ser los actores políticos, Van Parijs sostiene que las instituciones deben ser diseñadas de tal manera que “quienes actúen dentro de ellas terminen generando el resultado colectivo ‘correcto’, aunque puedan ser movidos por poco más que sus propias preocupaciones privadas” (2011, p. 37).

Van Parijs combina aspectos del pensamiento de Maquiavelo y de Rawls con el propósito no solo de hacer compatibles el realismo político del florentino con una concepción ideal de la justicia social, sino con el de hacer efectiva socialmente dicha concepción. En este texto propongo

² En el original: “mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa”.

³ A diferencia del humanismo cívico, que establece que el principal bien humano es la implicación en la vida política, el republicanismo clásico no entraña una doctrina comprensiva y es por lo tanto plenamente compatible con la justicia como equidad (cfr. Rawls, 2012, pp. 193-196).

⁴ Rawls refiere a los *Discursos* y cita también la reconstrucción que Skinner ofrece de Maquiavelo en Skinner (2008).

algo mucho más modesto que el “programa Rawls-Maquiavelo” defendido por Van Parijs. El objetivo es el de contrastar las perspectivas de ambos autores a propósito de un problema teórico particular, el “problema de la envidia”. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a dicha cuestión expresan dos versiones alternativas de dicho problema: la liberal y la plebeya. Considero que esta comparación es importante por dos motivos relacionados. Primero, porque echa luz sobre las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de las diferentes formas de concebir las divisiones sociales. En segundo lugar, porque dicha comparación nos muestra que los objetivos políticos del proyecto liberal rawlsiano, particularmente en lo que hace a la distribución equitativa del poder político, requieren del tipo de politización o empoderamiento de los muchos que constituye el núcleo del programa político plebeyo defendido por Maquiavelo, principalmente en los *Discursos*.⁵ En este sentido, este artículo pretende ofrecer una contribución al creciente debate entre republicanismo y liberalismo rawlsiano, de importancia decisiva dentro de la filosofía política actual.

La envidia en la posición original: la racionalidad de las partes

En *TJ*, Rawls ofrece un tratamiento de la envidia en dos momentos o etapas relacionadas.⁶ En la primera parte del libro, “La teoría”, Rawls aborda la cuestión de la envidia en el contexto de su argumento acerca de la elección de los principios de la justicia en la posición original. En esta parte del libro, Rawls argumenta que las partes deliberantes en la

⁵ Partiendo del reconocimiento fundamental de que las sociedades se encuentran divididas en dos grupos —los “pocos”, definidos por sus mayores recursos y su acceso al poder político, y los “muchos”, que carecerían de ambas cosas—, una perspectiva política plebeya apunta al empoderamiento de los “muchos” a través de la creación de instituciones políticas exclusivas que permitan imponer límites al poder de los “pocos”. Para un análisis reciente del republicanismo plebeyo de Maquiavelo, cfr. Green (2016, pp. 101-129; 2023), McCormick (2011 y 2018), Vergara (2020, pp. 125-143) y Winter (2018, pp. 167-191).

⁶ Me limito a *TJ* porque es ahí donde Rawls ofrece el tratamiento más extenso y sistemático del “problema de la envidia”. Las pocas referencias que hace a la envidia en obras posteriores, como *Liberalismo político* (1995) y *La justicia como equidad* (2012), no indican ninguna modificación al argumento planteado en *TJ*.

posición original no están motivadas por lo que él llama “psicologías especiales”, entre ellas la envidia. Más adelante, en la tercera parte de *TJ*, “Los fines”, Rawls se cuestiona si los principios elegidos en la posición original producirán en los peor situados socialmente una envidia general hacia los más aventajados que pueda llegar a socavar la estabilidad de las instituciones sociales, en cuyo caso habría que elegir principios alternativos de justicia. En esta sección me concentro en el primer momento de su argumentación.

La primera referencia de Rawls a la envidia en *TJ* ocurre inmediatamente después de que fueran especificadas por él las restricciones procedimentales a la deliberación acerca de la justicia encarnadas por la idea del velo de la ignorancia. Una vez expuestas estas restricciones y su justificación, Rawls pasa en la siguiente sección a describir la naturaleza de las partes en la posición original. “La racionalidad de las partes” es el título de esta sección (§ 25). Dado que Rawls pretende fundar las posibilidades de la justicia sobre la razón práctica, sostiene que su descripción de las partes incluye un supuesto especial, la ausencia de envidia: “la suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia” (Rawls, 2011, p. 141).

En *La justicia como equidad* (2012), refiriéndose a este mismo punto, escribe lo siguiente:

Hay —cáigase en cuenta— una importante modificación en esta idea de racionalidad con respecto a ciertas psicologías especiales, que incluyen la propensión a la envidia y el rencor [...]. Las partes (en contraste con las personas de la sociedad) no están motivadas por esos deseos e inclinaciones (Rawls, 2012, p. 127).

Puesto de otro modo, el individuo racional que Rawls concibe deliberando sobre la justicia en la posición original “no es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí, solo en el caso de que los demás la tengan también” (2011, p. 141). Cada individuo en la posición original está motivado para hacer lo mejor que pueda en términos absolutos para promover el logro de sus intereses, sin importarle cuánto o cuán poco puedan llegar a tener los demás. Las partes, sostiene Rawls, “tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispusiesen de menos medios para promover los suyos” (2011, p. 142).

A las partes no les resulta insoportable “el saber o darse cuenta de que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios” (Rawls, 2011, p. 141). Cada uno se limita a buscar garantizarse los bienes sociales primarios suficientes que les permitan perseguir su concepción del bien.

Poniéndolo en términos de un juego, podríamos decir que aspiran a una puntuación lo más elevada posible en términos absolutos. No desean para sus oponentes una puntuación ni elevada ni baja, ni tampoco aspiran a maximizar o a minimizar la diferencia entre sus éxitos y los de los demás (Rawls, 2011, p. 142).

Rawls justifica este supuesto especial, la ausencia de envidia, afirmando que es igualmente necesario que la ignorancia de las circunstancias sociales o de los talentos particulares de los contratantes para lograr el objetivo primordial de su concepción, que es el de evitar que hechos contingentes tengan influencia en la elección de los principios de justicia. A lo anterior Rawls añade una razón adicional para proceder de este modo. El presupuesto de la ausencia de envidia permite crear las condiciones deliberativas que hacen posible a las partes centrar su atención sobre sus intereses fundamentales, facilitando de este modo su razonamiento. En efecto, suponer que la envidia no tiene lugar en la posición original:

[...] simplifica enormemente el razonamiento de las partes a la hora de seleccionar los principios, como es evidente en el caso de las desigualdades sociales y económicas donde no puede ignorarse el papel de la envidia y el rencor. Al dejar a un lado las actitudes especiales, las partes pueden razonar centrándose en los intereses fundamentales de aquellos a quienes representan (Rawls, 2011, p. 241).

Así, si para establecer condiciones de igualdad entre las partes en la posición original se restringe el conocimiento de ciertos hechos particulares —su clase social, grupo étnico, género, etc.— para asegurar la indebida influencia de lo que Rawls denomina psicologías especiales, la situación inicial de elección es concebida como ocupada por individuos movidos exclusivamente por la razón, esto es, por sus intereses fundamentales expresados en su expectativa de bienes sociales

primarios. De esta manera, Rawls puede además responder a la crítica de que las teorías igualitaristas no serían sino expresiones de la envidia hacia los mejor situados (cfr. Hayek, 1960; Nozick, 2012).

Ya en la tercera parte de *TJ*, Rawls se ocupa especialmente de las especulaciones de Sigmund Freud, que, en *Psicología de las masas* (2018), sostiene que el sentido de la justicia tiene su origen en la envidia que el hijo mayor experimenta respecto de la intrusión de un nuevo hermano. Según Freud, debido a que no puede mantener esta actitud hostil sin provocarse daño a sí mismo, el hermano mayor se ve obligado a comprometerse con la exigencia de un trato igual para todos: “ya que uno mismo no puede ser el preferido, por lo menos, que nadie lo sea” (Freud, 2018, p. 67). De acuerdo con esto, el sentido de la justicia es una formación reactiva que transforma en un sentimiento de comunidad lo que originalmente es una emoción negativa (para un argumento similar, cfr. Nietzsche, 2009).

Rawls se defiende de estas acusaciones señalando que la igualdad sostenida por sus dos principios no surge de estos sentimientos.⁷ Por hipótesis, sus principios de justicia se eligen en unas circunstancias en las que nadie es impulsado por el rencor o la envidia. Por otro lado, Rawls argumenta que Freud se equivoca al describir la competencia de los niños por la atención y el cuidado de sus padres como motivada por el recelo y la envidia. Puesto que ambos tienen exactamente el mismo derecho a recibir afecto por parte de sus padres, su sentido de comunidad no tendría su origen en la envidia, sino en la sensación de que están siendo injustamente tratados (cfr. Copjec, 2006). Además de responder a esta crítica, en “Los fines”, Rawls discute la envidia en el contexto de su argumento sobre la estabilidad de una sociedad bien ordenada. El problema de la estabilidad hace referencia a la capacidad del sistema social para producir sus propios apoyos, lo que depende, según Rawls, de que los principios de la justicia sean acordes con las propensiones psicológicas y los sentimientos morales de los individuos. En otras

⁷ Rawls reconoce que hay concepciones sobre la igualdad que pueden ciertamente tener su origen en la envidia. “El igualitarismo estricto, la doctrina que insiste en una distribución igual de todos los bienes primarios, acaso se derive de esta propensión” (Rawls, 2011, p. 486). Los dos principios, sin embargo, serían inmunes a esta crítica, puesto que “cada una de las estipulaciones de la situación original tiene una justificación que no hace mención alguna a la envidia” (Rawls, 2011, p. 486).

palabras, aquello que es exigido por la justicia debe ser congruente con el bien de los individuos.

La cuestión de la estabilidad y el “problema de la envidia”

El foco no es aquí el origen de los principios — si estos están motivados o no por la envidia —, sino, podríamos decir, sus resultados sociales. El razonamiento es el siguiente. Una vez seleccionados los principios, estos darán pie a cierto tipo de arreglos institucionales. Para ser estables en el tiempo, dichos arreglos deben producir en los individuos, o al menos en la mayoría de ellos, el deseo de actuar en conformidad con lo que dictan tales principios. O a la inversa: “lo que un sistema social no debe hacer, evidentemente, es estimular propensiones y aspiraciones que luego tiene que reprimir y frustrar” (Rawls, 2011, p. 489). Dados los sentimientos de hostilidad que le son inherentes, la envidia es evidentemente una de aquellas propensiones que un sistema social debe evitar estimular. El “problema de la envidia” consiste por lo tanto en saber si una sociedad que satisface los principios de justicia rawlsianos de justicia puede llegar a fomentar la envidia hacia los mejor ubicados en un grado que sea potencialmente destructivo.

Lo anterior puede producirse si las desigualdades permitidas por el principio de diferencia son lo suficientemente grandes como para hacer surgir la envidia de una manera peligrosa entre los menos aventajados.⁸ Una desigualdad demasiado profunda puede causar que los menos favorecidos se sientan disminuidos, menos que iguales respecto de quienes se encuentran en mejor posición. Cuando este socavamiento del

⁸ El principio de diferencia conforma, junto con el principio de igualdad democrática de oportunidades, el segundo principio de la justicia. Mientras el primer principio establece la distribución equitativa de libertades básicas (derecho a votar y a ser elegido para ocupar puestos públicos, libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, etc.), el segundo principio aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, así como al acceso a posiciones que impliquen diferencias de autoridad y de estatus. En *TJ*, el principio de diferencia recibe varias formulaciones. La siguiente es, a mi consideración, la más precisa: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2011, p. 280). La literatura crítica sobre el principio de diferencia es inmensa. Cfr., entre otros, Freeman (2018) y Van Parijs (2003).

autorrespeto se combina con la falta de medios para mejorar su situación, la envidia, sostiene Rawls, no es algo irracional sino excusable.

Yo supongo que la principal raíz psicológica de la propensión a envidiar es una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con una sensación de impotencia. Nuestro modo de vida carece de vigor, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer (Rawls, 2011, p. 483).

A esto Rawls añade que cuando los mejor posicionados tienen conocimiento de la envidia de los menos aventajados socialmente, los primeros “pueden volverse celosos de su mejor situación y ansiosos de tomar precauciones contra los actos hostiles” (2011, p. 481) de los envidiosos. Así comprendida, la envidia es algo colectivamente perjudicial. Ahora, una sociedad de tipo rawlsiana, en la que las principales instituciones realizan sus principios de la justicia, ¿producirá en los menos aventajados una propensión general a una envidia de este tipo? Son tres las condiciones que, de acuerdo con el propio Rawls, estimulan los accesos hostiles de la envidia. La primera es la condición psicológica recién mencionada, esto es, la pérdida de confianza en nuestro propio valor. La segunda, relacionada con el ordenamiento espacial de la sociedad, consiste en el grado de visibilidad de las diferencias sociales. Si la diferencia entre uno mismo y los demás es no solo muy profunda sino además muy visible, “a los menos afortunados se les obliga a recordar a menudo su situación, a veces conduciéndoles a una estimación más baja de sí mismos y de su modo de vida” (Rawls, 2011, p. 484). La tercera condición es la inexistencia de una alternativa constructiva que oponer a las circunstancias más favorables de los más aventajados.

Si las dos primeras condiciones explican el origen de los sentimientos de carencia de valía propia y humillación que definen al envidioso, la tercera explica la hostilidad sentida hacia los mejor situados. Si seguimos este razonamiento, el deseo de “despojarlos de sus mayores beneficios, aunque también nosotros tengamos que perder algo” (Rawls, 2011, p. 481), se produce por la falta de opciones socialmente disponibles para

conseguir cosas similares.⁹ O, como sostiene similarmente Nussbaum, en estas condiciones “el único alivio que pueden imaginar es infligir dolor a otros” (2019, p. 168).

Según Rawls, muchos de los aspectos de una sociedad bien ordenada favorecen la mitigación de estas tres condiciones, lo que significa que su concepción de la justicia pasa el “*test* de la envidia” y sería en definitiva estable. En primer lugar, señala, su concepción de la justicia “sostiene la autoestimación de los ciudadanos, por lo general, de modo más firme que otros principios políticos” (Rawls, 2011, p. 484). Aquí cabe el contraste con una concepción utilitarista de la justicia, que, al no oponerse a la compensación de las pérdidas de algunos con las mayores ganancias de otros, e incluso al no descartar la posibilidad de la violación de la libertad de algunos si es que esto maximiza el bien compartido por muchos, no garantiza a todos los ciudadanos las condiciones sociales del autorrespeto.¹⁰ Este es, de hecho, el sentido de la célebre crítica de Rawls del utilitarismo como concepción acerca de lo justo: “el utilitarismo no considera seriamente la distinción entre las personas” (Rawls, 2011, p. 38).

En una sociedad ordenada en conformidad con los dos principios de la justicia, en cambio, cada persona es tratada con el respeto debido en la arena pública y cada uno posee, además, todos los derechos básicos que aceptarían reconocerse mutuamente en la posición original —una situación de elección que expresa en su diseño mismo la igualdad moral de las partes—. A esto hay que añadir que las mayores ganancias de algunos benefician a los menos favorecidos y que la virtud y la

⁹ Nótese que esta es una definición mucho más estricta que la que originalmente propone de la envidia, que no exigía que los actos a los que nos empuja esta “psicología especial” impliquen “un cierto perjuicio para nosotros mismos”. Rawls, recuérdese, proponía la siguiente definición de la envidia: “la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que nosotros no mengua nuestras ventajas” (Rawls, 2011, p. 480). No persigo aquí, en todo caso, las probables raíces de esta inconsistencia.

¹⁰ El contraste con el utilitarismo es pertinente además por el hecho de que el propio Rawls propone su concepción de la justicia como una alternativa al utilitarismo, “la teoría sistemática predominante en la filosofía moderna” (2011, p. 9). La principal pretensión filosófica de Rawls es la de ofrecer una “explicación sistemática de la justicia” superior “al utilitarismo dominante tradicional” (2011, p. 10).

perfección, criterios que pudieran lesionar la estima de los menos afortunados, son rechazados como principios de justa distribución. Por todas estas razones, argumenta Rawls, los peor ubicados socialmente no tienen motivos para considerarse inferiores a los más afortunados. Las desigualdades que efectivamente lleguen a producirse serán para los menos aventajados más fáciles de aceptar que en sociedades organizadas conforme a principios alternativos.

Por otro lado, Rawls considera que el principio de diferencia no dará lugar en la práctica a desigualdades excesivas.¹¹ Además, las desigualdades permitidas en una sociedad bien ordenada serían mitigadas por la existencia de una pluralidad de asociaciones que tenderá a “reducir la visibilidad, o al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en las perspectivas de los hombres” (Rawls, 2011, p. 485). Rawls parece estar sugiriendo aquí que aun cuando el principio de diferencia llegase a permitir desigualdades profundas entre los grupos sociales, como tendemos a comparar nuestra situación con la de quienes se encuentran ubicados en grupos similares al nuestro, esa desigualdad no será experimentada como algo doloroso. Al respecto, llega incluso a sostener que el hecho de que una sociedad esté dividida en una serie de grupos “no comparables” contribuiría a que las disparidades en riquezas y recursos “no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados” (Rawls, 2011, p. 485).¹²

Finalmente, Rawls señala que una sociedad regida por sus principios de justicia ofrece “alternativas constructivas frente a las hostiles irrupciones de la envidia” (2011, p. 485). En una sociedad bien ordenada, arguye Rawls, los menos aventajados dispondrán de vías

¹¹ “Aunque en teoría el principio de diferencia permite desigualdades indefinidamente grandes a cambio de pequeñas ganancias para los menos favorecidos, la extensión de los ingresos y la riqueza no será excesiva en la práctica, dadas las instituciones de trasfondo requeridas” (Rawls, 2011, pp. 484-485). Para una crítica de este punto, cfr. Cohen (2008).

¹² Comentando este punto, Cohen (2008, p. 384, n. 20) sostiene burlonamente que es “un argumento para, *inter alia*, avenidas exclusivas para limusinas liberales”. Si Cohen tiene razón en su crítica, una sociedad bien ordenada, sorprendentemente, se asemejaría más de lo esperado a las injustas sociedades actuales, ampliamente segmentadas por niveles de ingreso y en las que los grupos más favorecidos socialmente utilizan escuelas, hospitales y hasta vías de comunicación particulares. Para una interpretación más caritativa de este pasaje, cfr. Frye (2016).

socialmente beneficiosas para esforzarse por conseguir lo que otros tienen (cfr. Protasi, 2022). Una sociedad regulada por la justicia como equidad estaría, de este modo, en posesión de todos los antídotos en contra de la irrupción de la envidia. Los principios de la justicia no despertarán, por lo menos hasta un nivel que amenace seriamente los arreglos sociales, una envidia de tipo general hacia los más aventajados. Resumiendo, Rawls sostiene haber demostrado que los principios de la justicia son inocentes de la acusación de proporcionar satisfacción a demandas surgidas de la envidia, así como que en una sociedad bien ordenada resulta improbable que la envidia hacia los mejor situados suponga una amenaza para la estabilidad de sus arreglos.

Maquiavelo y el “problema de la envidia”

Así como para Rawls, para Maquiavelo, la envidia también constituye un importante problema político. De hecho, Maquiavelo comparte con Rawls la tesis general de que, para que los órdenes políticos duren en el tiempo, resulta necesario combatir la envidia. Interesantemente, los *Discursos* comienzan con una referencia a la naturaleza envidiosa de los seres humanos: “Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres” (Maquiavelo, 2012, p. 27) son las primeras palabras de todo el libro. Más todavía, cada uno de los tres libros que componen los *Discursos* incluyen una referencia a la envidia en sus primeras páginas. A diferencia de Rawls, sin embargo, Maquiavelo no ofrece en ningún lugar un tratamiento sistemático de la envidia. Sus observaciones acerca del problema de la envidia se encuentran más bien dispersas en pasajes tanto de los *Discursos* como de *El príncipe*. Maquiavelo tampoco se ocupa, además, en identificar las condiciones que propiciarían la emergencia de la envidia.

Ahora, lo que sí es posible señalar es que la aparición de la *invidia* suele estar asociada en sus escritos con la oposición a la instauración de nuevos órdenes. Así, mientras que para Rawls el problema de la envidia está conectado con el problema de la desigualdad entre grupos sociales y la inestabilidad de los arreglos sociales que dicha desigualdad puede producir, Maquiavelo asocia la envidia de modo general con la resistencia a la introducción de *ordini nuovi*, de un nuevo régimen político. Lo anterior resulta particularmente claro en *El príncipe*, donde la envidia es mencionada siempre en el contexto de las dificultades asociadas con la instauración de nuevas instituciones por un príncipe nuevo. En el capítulo seis, esta conexión de la envidia con los peligros a los que

se deben enfrentar los fundadores políticos resulta particularmente evidente. Después de afirmar que “no hay cosa más difícil de tratar, ni en la que el éxito sea más dudoso, ni más peligrosa de manejar, que convertirse en responsable de la introducción de un nuevo orden”, Maquiavelo asocia estos peligros con la *invidia* cuando escribe que “habiendo destruido a todos cuantos podían envidiar sus cualidades”, los introductores de nuevos órdenes “se mantienen potentes, seguros, honrados, felices” (2001, p. 25).

Más adelante, en la “Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros”, el florentino se refiere a la necesidad urgente de que en Italia un príncipe instituya nuevos modos de organización militar que permitan liberar a la península de los “bárbaros”. Sugerentemente, el llamado dirigido a un príncipe virtuoso que pueda darle una nueva forma militar a la “virtud itálica” cierra con una nueva referencia a la envidia. “No debemos, pues, dejar pasar esta ocasión para que Italia, después de tanto tiempo, encuentre un redentor. [...] ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblos le negarían obediencia? ¿Qué envidia se le opondría?” (Maquiavelo, 2001, pp. 110-111). Podría sugerirse que el que Maquiavelo no asocie la envidia con las desigualdades materiales deriva de una falta de atención a estos problemas por su parte. Su inatención a los fenómenos ligados a la distribución económica explicaría que su discusión sobre el “problema de la envidia” gire en torno a otro tipo de cuestiones.

Lo anterior, sin embargo, no es correcto. Ciertamente, Maquiavelo no ofrece en ninguna parte de su obra una teoría sobre la justicia en la distribución de los bienes. No obstante, sí dedica un importante espacio, sobre todo en los *Discursos*, al tema de las desigualdades económicas. Que Maquiavelo era consciente de que una distribución muy desigual de las riquezas producía efectos sobre la distribución del poder político resulta claro cuando afirma, en el capítulo 55 del primer libro de los *Discursos*, que no es posible establecer una república en un contexto de desigualdades económicas demasiado extendidas (cfr. Lamadrid, 2020; Silva, 2020). Una ciudad o provincia donde la brecha entre ciudadanos ricos y ciudadanos ordinarios sea muy grande es más apta para ordenarse políticamente en la forma de reino o principado, argumenta Maquiavelo. En cambio, donde exista una “gran igualdad” resulta muy difícil establecer esta forma de gobierno: “conviene, pues, fundar una república donde existe o se ha instituido una gran igualdad, y en cambio, establecer un principado donde la desigualdad sea grande,

pues de otro modo se hará algo desproporcionado y poco duradero” (Maquiavelo, 2012, p. 172).

En este mismo sentido, Maquiavelo sostiene también que una república bien ordenada debe “mantener el erario público rico y a los ciudadanos pobres” (2012, p. 127; sobre esta afirmación cfr. Rose, 2016 y Castillo, 2013).¹³ Si bien el significado de la primera parte de esta máxima es relativamente claro, el sentido de la segunda no lo es tanto. En efecto, ¿qué significa exactamente mantener a los ciudadanos pobres? Para responder a esta interrogante, es necesario referirse al contexto discursivo en el que Maquiavelo ubica esta afirmación. El capítulo de los *Discursos* (I, 37) en donde es expresada por vez primera la necesidad de mantener a los ciudadanos pobres está dedicado a la discusión de las consecuencias políticas producidas por la introducción de las leyes agrarias en Roma. Siguiendo la exposición que hace de esta ley el propio Maquiavelo, con ella se buscaba imponer límites a la propiedad sobre la tierra y distribuir entre el pueblo romano los territorios obtenidos durante las guerras con otros estados:

Suponía, pues, dos ofensas para los nobles, porque los que poseían más bienes de los que permitía la ley (de hecho, la mayor parte de los nobles) se verían despojados de ellos y, además, al repartirse entre la plebe los bienes de los enemigos, se les cerraban a ellos los caminos para incrementar riquezas (Maquiavelo, 2012, p. 128).

Dentro de la literatura humanista clásica, esta ley, promovida por los hermanos Graco, fue usualmente considerada como la principal causa de los disturbios que condujeron al colapso de la república, disturbios cuyo origen habría sido, según esta tradición, la envidia sentida por los muchos hacia las mayores posesiones de la nobleza. Maquiavelo, si se juzga por el título del capítulo, parecería a primera vista compartir este juicio: “Qué escándalos causó en Roma la ley agraria, y cómo hacer una ley que tenga efecto retroactivo y vaya contra una antigua costumbre,

¹³ Afirmaciones similares se encuentran en *Discursos*, II, 19 (“[una república debe] mantener el erario rico y a los particulares pobres”); III, 16 (“y pensando qué remedio puede tener esto, sólo se me ocurren dos: uno, mantener a los ciudadanos en pobreza [...]”), y en III, 25 (“la disposición más útil que puede tomarse en un estado libre es mantener pobres a los ciudadanos”).

originará desórdenes” (Maquiavelo, 2012, p. 126). En este capítulo, además, Maquiavelo también señala que esta ley “rápidamente arruinó del todo la libertad romana”; fue tal “el odio que provocó entre la plebe y el senado, que se llegó a las armas y a la sangre, fuera de todo orden civil” (2012, p. 129). Maquiavelo parecería estar confirmando el relato tradicional, elitista, sobre las leyes agrarias y sus consecuencias.

De inmediato, sin embargo, añade a lo dicho anteriormente que “es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina” (2012, p. 130). Luego, en este mismo capítulo, afirma que la “ley agraria tardó trescientos años en hacer sierva a Roma, y sin duda ésta hubiera caído antes en la servidumbre si la plebe, *con esta ley y con otras demandas, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles*” (Maquiavelo, 2012, p. 130; mi énfasis). La importancia de este par de pasajes no puede ser exagerada. Y es que estas citas convierten la historia sobre la ley agraria en una advertencia no acerca de los peligros asociados a la irracional *envidia de los muchos*, como lo era para Cicerón y otros autores humanistas de su tiempo, sino en una acerca de la rapacidad y la ilimitada ambición de los grandes.¹⁴

Cuando el consejo de “mantener a los ciudadanos pobres” es ubicado dentro de este contexto, bien podría ser traducido como sigue: “hay que mantener a los *nobles* pobres” (para una lectura como la mía, cfr. Del Lucchese, 2009). En otras palabras, para impedir que la acumulación de riquezas por los nobles, y la resultante desigualdad en poder político, posibilite la dominación de los pocos sobre los muchos, una república bien ordenada debe imponer límites a dicha acumulación. De este modo, en el capítulo de los *Discursos* en donde son más extensamente discutidos los efectos disruptivos de la desigualdad económica, la envidia no es mencionada por Maquiavelo. Lo que encontramos es más bien una condena de la ambición de los pocos, que, de no ser contenida a través de “leyes y otras demandas” (Maquiavelo, 2012, p. 130), conduce inevitablemente a una república hacia su ruina. Debemos, por lo tanto, buscar en contextos distintos al de la desigualdad socioeconómica la emergencia de la envidia como un problema político para Maquiavelo.

¹⁴ Eric Nelson (2004) argumenta de forma convincente que una de las probables fuentes de esta interpretación es Plutarco, que es el autor de una biografía sobre los hermanos Graco, incluida en *Las vidas paralelas*.

Lo que encontramos en su tratamiento sobre las desigualdades es más bien lo que podemos denominar el “problema de la ambición”.

Discursos, III, 30 y la envidia (de los grandi)

En el capítulo treinta del libro tercero de los *Discursos*, la *invidia* recibe el mayor número de menciones.¹⁵ El título de este capítulo, de hecho, la menciona: “Un ciudadano que quiera emplear su autoridad para hacer alguna buena obra en su república deberá ante todo vencer la envidia; y cómo se debe organizar la defensa de una ciudad cuando viene el enemigo”. En este capítulo, Maquiavelo escribe que “quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios *movidos sólo por la envidia*” (2012, p. 402; mi énfasis).

El episodio bíblico al que Maquiavelo se refiere se encuentra en Éxodo 32 y es conocido como el “becerro de oro”.¹⁶ Para Maurizio Viroli (2010), la interpretación que ofrece Maquiavelo de este evento describe la conversión violenta de una multitud desobediente en un pueblo sometido a la ley. Para este autor, que Moisés se haya visto obligado a matar a “infinitos hombres” era algo “necesario para lograr imponer en el pueblo de Israel la obediencia a las leyes que Dios le había revelado” (Viroli, 2010, p. 63). Hacia algo similar apunta Abraham Melamed (2003, p. 158) cuando enfatiza el hecho de que “el asesinato de los ídólatras haya sido el primer acto realizado por Moisés una vez le fueran entregadas las leyes por Dios”. La mención que hace Maquiavelo de la envidia, sin embargo, permite una lectura alternativa. Y es que la *invidia* se encuentra

¹⁵ Solo en este capítulo, la envidia es mencionada en diez ocasiones. En ningún otro lugar de su obra la envidia recibe tal nivel de atención por parte de Maquiavelo.

¹⁶ El pasaje específico al que Maquiavelo está haciendo referencia es Éxodo 32: 26-28, donde se lee: “se puso Moisés a la puerta del campamento, y dijo: ¿Quién está por Jehová? Júntese conmigo. Y se juntaron con él todos los hijos de Leví. Y él les dijo: Así ha dicho Jehová, el Dios de Israel: Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente. Y los hijos de Leví lo hicieron conforme al dicho de Moisés; y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres”.

por completo ausente del relato bíblico, el cual es una historia sobre el pecado de la idolatría, no de la envidia.¹⁷

Más todavía, ninguna de las interpretaciones más autorizadas acerca de este pasaje, que incluye las lecturas de nombres como san Agustín, Tomás de Aquino y Juan Calvino, hacen referencia a la envidia para explicarlo (Walzer, 1968). No hay nada, entonces, ni en Éxodo 32 ni en las interpretaciones más influyentes de este episodio, que conecte los eventos en torno al becerro de oro con la envidia. Cabe preguntarse, por lo tanto, ¿cuál es la razón de que Maquiavelo haga referencia a la *invidia* en su interpretación de este importante pasaje bíblico? En un interesante ensayo, John Geerken (1999, p. 519) argumenta que, al referirse a la envidia en su interpretación de Éxodo 32, Maquiavelo habría tenido en mente otra rebelión contra la autoridad de Moisés también narrada en la Biblia, en el libro de los Salmos. De manera llamativa, este otro levantamiento contra Moisés, que sí es explicado apelando de manera explícita a la envidia, es entremezclado en la narración con la historia del becerro de oro:

Tuvieron envidia de Moisés en el campamento [...]. Entonces se abrió la tierra y tragó a Datán[.] Y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego en su junta; la llama quemó a los impíos. Hicieron becerro en Horeb[.] Se postraron ante una imagen de fundición. Así cambiaron su gloria. Por la imagen de un buey que come hierba (Salmos 106: 16-20).

Esta rebelión contra Moisés es descrita más extensamente en Números 16, donde se lee:

Coré hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo de Leví, y Datán y Abiram hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, de los hijos de Rubén, tomaron gente, y se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre (Números 16: 1-2).¹⁸

¹⁷ En Tavera (2020 y 2023) ofrezco una lectura de la interpretación de Maquiavelo de Éxodo 32, que es alternativa a la de Viroli y Melamed.

¹⁸ Entre 1481 y 1482, el pintor renacentista italiano Sandro Botticelli realizó un fresco sobre este evento bíblico para uno de los muros de la Capilla Sixtina,

Estos doscientos cincuenta príncipes se habrían rebelado porque consideraban que Moisés ejercía una autoridad tiránica al interior de la congregación: “¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?” (Números 16: 3). Si esta interpretación es correcta y Maquiavelo efectivamente estaba leyendo el episodio sobre el becerro de oro a la luz de este levantamiento de “varones de renombre”, entonces lo que originalmente es una rebelión atribuida a todo el pueblo de Israel es convertida por el florentino en una rebelión de los pocos, que se oponían a las instituciones mosaicas “movidos sólo por la envidia”. En esto sigo a Miguel Granada (2017, p. 150), quien sostiene que la referencia a la envidia dada por el salmista “permitió a Maquiavelo conectar la rebelión contra Moisés con su propia concepción de uno de los peligros más dramáticos a que se ve enfrentado el príncipe nuevo en su acción renovadora: la oposición de los ‘pocos’”.

Una lectura “sensata” de la Biblia convierte entonces un acto colectivo de desobediencia religiosa en una narrativa completamente política acerca de la consolidación de la autoridad de Moisés a través de la eliminación de sus rivales (envidiosos) nobles. De modo bastante sugerente, el modo en que el pueblo debe ser organizado como ejército es el otro tópico discutido en *Discursos*, III, 30. Si bien el nombre de Moisés es omitido de esta discusión, centrada al parecer únicamente en “la serie de disposiciones que tomó Camilo, dentro y fuera, para la salvación de Roma”, la referencia a “cualquiera que sea tan prudente como él” (Maquiavelo, 2012, p. 404) debe leerse, sostengo, como una apelación indirecta al profeta judío (cfr. Lynch, 2006). Al igual que el cónsul romano, Moisés también hubo de “escoger y adiestrar a aquellos a quienes quería llamar a las armas, disponer a quién debían obedecer, dónde se habrían de reunir, y a dónde se dirigirían” (Maquiavelo, 2012, p. 405).

Que Maquiavelo discuta acerca de cómo debe armarse a la multitud justo después de haber reflexionado acerca de la eliminación de la envidia significa que, para él, el modo más efectivo de combatir la envidia de los pocos es organizando militar y políticamente al pueblo. Ello es consistente con las reflexiones que ofrece en el primer libro de los *Discursos* acerca de la relación entre la organización de la plebe como ejército y su capacidad para contrarrestar la ambición de los nobles. El

titulado “Castigo de los Rebeldes” (“Punizione dei ribelli”).

origen de los tribunos de la plebe es comentado en estos términos por Maquiavelo: el hecho de haber estado armada para las guerras exteriores “proporcionó a la plebe fuerza y aumento” (Maquiavelo, 2012, p. 49), escribe en el capítulo seis del primer libro.

Si bien esto trajo consigo tumultos y alteraciones dentro de la ciudad, el poder ejercido por la plebe armada produjo buenos efectos: “si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunos merecen suma alabanza, pues además de dar su parte al pueblo en la administración, *se constituyeron en guardianes de la libertad romana*” (Maquiavelo, 2011, p. 43; mi énfasis). No tengo espacio aquí para elaborar este punto, pero puede afirmarse que, en la reconstrucción de Maquiavelo de la historia constitucional romana, la institución tribunicia ocupa el lugar que en recuentos más tradicionales tuviera el Senado (Barthas, 2017; Pedullà, 2018; McCormick, 2011). La perfección de la constitución mixta romana, de hecho, solo se alcanza, según Maquiavelo, con la creación de los tribunos, después de lo cual “fue mucho más estable aquel estado, participando de las tres formas de gobierno” (2012, p. 39).

La afirmación de Maquiavelo de que, tras la incorporación del pueblo a las instituciones políticas de la república, esta habría finalmente alcanzado su perfección, es una clara indicación del reconocimiento por parte del florentino de la necesidad de institucionalizar el poder de los ciudadanos ordinarios. Es justamente a través de dicha institucionalización que la plebe romana fue capaz de contener el deseo de dominación de los nobles.

Por eso, en cuanto faltaron los Tarquinos, que ponían freno a la nobleza con el temor, fue preciso buscar un nuevo orden que hiciese el mismo efecto que los Tarquinos cuando vivían. Y así, tras mucha confusión, alborotos y peligros que surgieron entre la plebe y la nobleza, se llegó a la creación de los tribunos, para salvaguardia de la plebe, y fueron instituidos con tanta preminencia y reputación que pudieran actuar de intermediarios entre la plebe y el senado y frenar la insolencia de los nobles (Maquiavelo, 2011, p. 41).

Una república bien ordenada, por lo tanto, no es para Maquiavelo aquella que limita los niveles de desigualdad entre los distintos grupos sociales adjudicando los recursos por medio de criterios específicos de distribución. Para Maquiavelo, resulta más importante

el establecimiento de instituciones políticas que, institucionalizando el poder de los muchos, puedan poner límites a la envidia de los *grandi*. Estas instituciones plebeyas, se puede incluso argumentar, son justamente una instancia de las distintas vías y métodos a través de los cuales se mantiene pobres a los nobles, asegurando así la estabilidad de una república bien ordenada.

Rawls y Maquiavelo sobre el problema de la envidia

He sostenido que, tanto para Rawls como para Maquiavelo, la estabilidad de los arreglos políticos depende de que la envidia sea vencida, o cuando menos contenida en sus efectos. Ambos pensadores, sin embargo, describen el problema de la envidia de manera diferente y, por lo tanto, ofrecen soluciones también dispares. Rawls confía en que la justicia de los arreglos de una sociedad bien ordenada proteja al orden social de la emergencia de la envidia. Según lo que llamo aquí la versión liberal del problema de la envidia, representada por Rawls, una sociedad regida por sus dos principios de justicia asegura a todos sus miembros las bases sociales del autorrespeto. Además, las desigualdades permitidas en una sociedad justa, propone Rawls, no serán lo suficientemente profundas como para generar una envidia generalizada hacia los mejor ubicados.

Para Maquiavelo, en cambio, el problema de la envidia no se resuelve a través de un determinado esquema de distribución. Puesto que Maquiavelo vincula la envidia con el grupo social que dispone de mayores recursos, la solución al problema de la envidia pasa, para él, por el empoderamiento de los muchos a través de la creación de instituciones políticas populares, como los tribunos en Roma. Si bien Maquiavelo es consciente de los efectos disruptivos de la desigualdad, al punto que señala que una república no se puede sostener en un contexto de desigualdades muy profundas, su diagnóstico difiere del de Rawls en este importante sentido. Para Maquiavelo, quienes representan una amenaza para la estabilidad de los arreglos políticos no son los peor situados, sino aquellos “varones de renombre” cuya envidia los incita a levantarse contra los nuevos órdenes, que buscan asegurar a los muchos contra la ambición de los poderosos.¹⁹ Así, mientras para Maquiavelo,

¹⁹ El “problema de la envidia”, visto desde una perspectiva maquiaveliana o plebeya, sería entonces similar a lo que, desde una lectura de Aristóteles, Arlen (2019) denomina el “daño oligárquico”.

cuyo nombre asocio aquí con lo que llamo la versión plebeya del problema de la envidia, el combate de esta exige la creación de un contrapoder institucional de los ciudadanos ordinarios, la discusión de Rawls sobre la envidia termina produciendo, por el contrario, la despolitización de los muchos.

Y es que en una sociedad justa donde las desigualdades están ordenadas de manera que benefician a los menos aventajados, la envidia es convertida en un fenómeno, digamos, extrasistémico. En efecto, si la envidia es excusable —es decir, no irracional— solo cuando es el producto de desigualdades fruto de la injusticia, en una sociedad justa, las condiciones para su emergencia han sido eliminadas, o por lo menos fuertemente mitigadas. Pero ello significa que las diferencias entre los peor y los mejor ubicados socialmente no pueden ser una fuente de politización. Recuérdese que es el propio Rawls el que sostiene que, al considerar el autorrespeto como un bien primario, así como al limitar el rango de desigualdades sociales permisibles y ofrecer alternativas constructivas a los peor situados, una sociedad justa se inmuniza contra la aparición de la envidia. La expectativa teórica de su concepción parecer ser la de que los arreglos sociales de una sociedad bien ordenada deberán producir “sujetos bien ordenados” (Honig, 2012, p. 147), esto es, individuos reconciliados con su posición dentro del esquema social.

En este sentido, no resulta sorprendente que Rawls sostenga en *La justicia como equidad* (2012) que una de las funciones centrales de la filosofía política es la de la reconciliación. La filosofía política, escribe, “puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales” (Rawls, 2012, p. 25). Lo que significa, sostiene el propio Rawls, “que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él” (2012, p. 25). La otra cara de la reconciliación y de la afirmación del mundo social y sus arreglos, no obstante, es el desempoderamiento de los ciudadanos frente al esquema social del que son parte. Al justificar las desigualdades a través del principio de diferencia y reconciliar a los individuos con su posición dentro de la sociedad, una sociedad bien ordenada termina socavando el potencial de politización que la ciudadanía democrática presupone (Honig, 2012, p. 151).

La solución rawlsiana, liberal, del problema de la envidia implica entonces eliminar las posibilidades de politización de la brecha que

separa a los peor situados de los miembros más aventajados socialmente. Ahora, no es que Rawls rechace los efectos de una política de la envidia, esto es, de una política fundada sobre “la idea de que ‘queremos lo que ellos [...] tienen’” (Nussbaum, 2019, p. 171). Lo que ocurre es más bien que, en una sociedad bien ordenada, el espacio político se encuentra clausurado para cualquier tipo de politización de la brecha entre los mejor y peor ubicados socialmente. Simplemente, no puede surgir reclamo alguno porque la distribución de bienes primarios ocurre dentro de un marco social ordenado de manera racional, fruto de un acuerdo original entre partes racionales y similarmente situadas.

Además, insisto, puesto que las desigualdades sociales son justamente compensadas por las reglas de distribución en operación, los menos afortunados no tienen motivos para sentir envidia de una forma excusable. De hecho, como en una sociedad bien ordenada todos saben, o deberían saber, que las desigualdades benefician a los menos aventajados socialmente, “envidiar a los mejor situados es no afirmar el principio de diferencia” (Tomlin, 2008, p. 110; cfr. González, 1997). Todo este esquema, como vimos, es contrario a la propuesta de Maquiavelo, que defiende de manera enérgica la institucionalización del conflicto entre los muchos (pueblo) y los pocos (*grandi*) mediante la creación de instituciones políticas exclusivas para los ciudadanos sin poder. Instituciones como la de los tribunos de la plebe, que empoderan a los muchos, son para Maquiavelo el principal mecanismo por medio del cual una república bien ordenada se protege de la dominación política por parte de los envidiosos.²⁰

En *The Shadow of Unfairness* (2016), Jeffrey Green argumenta que los objetivos del igualitarismo liberal requieren, contrariamente a lo que Rawls argumenta, hacer lugar a la envidia. La envidia razonable, sostiene Green, debiera de hecho ocupar un lugar central dentro de lo que este autor llama “liberalismo plebeyo”. En un mundo no ideal, caracterizado por una sombra permanente de injusticia, en el que las desigualdades injustas no siguen sino reproduciéndose socialmente incluso en los países más avanzados, la envidia razonable debe ser parte de una *principled vulgarity* fundada sobre el “deseo de imponer cargas

²⁰ Últimamente se ha venido produciendo un renovado interés por la institución tribunicia y por la posibilidad de incorporar dicha institución a los sistemas representativos contemporáneos. Cfr. especialmente McCormick (2011), Jörke (2016) y, muy recientemente, Prinz y Westphal (2023).

especiales a los más poderosos” (Green, 2016, p. 122). Green argumenta en este libro que existe un desequilibrio en la teoría política liberal contemporánea con respecto al tratamiento que reciben las distintas clases sociales.

Mientras que es ampliamente aceptado que la clase más desaventajada debe recibir una atención regulatoria especial, “la clase más favorecida permanece sin identificar y fuera del alcance de cualquier tipo de regulación” (Green, 2016, pp. 70-71). Dentro de la teoría de Rawls, este desbalance tiene su más clara expresión en el principio de diferencia, que invoca explícitamente a la clase menos aventajada pero no hace ninguna referencia al grupo de los más favorecidos. Para Green, este desbalance es problemático y afirma que los mismos motivos por los que Rawls justifica la necesidad de poner una atención especial en los miembros menos aventajados de la sociedad proporcionan también razones para expandir la atención regulatoria hacia las expectativas de los miembros más favorecidos, incluso cuando esto no implique ningún beneficio material para el resto de la sociedad.²¹

Un lector atento habrá notado que esto es similar al consejo de Maquiavelo de mantener a los nobles pobres. Interesantemente, Green (2010) considera este liberalismo plebeyo como conectado con lo que en otro lugar llama un “maquiavelismo popular”, con lo que se refiere a una extensión de la ética hacia los muchos y el comportamiento político del príncipe. Este maquiavelismo popular se basaría en el reconocimiento de la desigualdad de recursos y poder político entre los muchos y los pocos, a la que busca corregir a través de la imposición de cargas y regulaciones especiales sobre los segundos, de las que los muchos estarían exentos.

En *The Eyes of the People* (Green, 2010), estas cargas recaen sobre los gobernantes en la forma de una visibilidad de consecuencias disciplinadoras. Apelando a la idea foucaultiana de la capacidad de la mirada para regular el comportamiento de los sujetos (Foucault, 2009), Green propone formas de empoderamiento de la mirada del público

²¹ Para un argumento similar, cfr. Pereira (2001 y 2021). Este autor denomina “limitacionismo” a la posición normativa que propone el establecimiento de un límite máximo a la posesión, uso o goce de los recursos valiosos o escasos que una persona puede controlar. Pereira asocia esta posición con la envidia, a la que de hecho propone como criterio para evaluar la justicia de las distribuciones de bienes.

sobre los gobernantes que puedan generar efectos sobre sus formas de actuar y aparecer.²² Puesto de otro modo, mientras que en Foucault la mirada era un dispositivo de control de la conducta de los muchos, un mecanismo cuyo objetivo era la producción de individuos dóciles y productivos, en la propuesta de Green la mirada disciplinaria tiene como objeto a los dirigentes políticos. Incluso si el pueblo no gobierna efectivamente, sí puede disciplinar a los pocos con poder de decisión a través de la mirada.

En *The Shadow of Unfairness* (2016), Green redirige su atención hacia las elites económicas, a las que distingue de las élites políticas. Sostiene, en este sentido, que instituciones antiguas como las “liturgias” y las “antidosis” proveen modelos políticos valiosos acerca de cómo habría que reconfigurar las instituciones básicas de las democracias liberales contemporáneas. Respecto del igualitarismo de Rawls, afirma que este debe ser corregido de su ceguera respecto a la clase más aventajada a través de un maquiavelismo particularmente atento a las asimetrías de poder y recursos entre los muchos y los pocos. Del contraste entre Rawls y Maquiavelo acerca del problema de la envidia surge una propuesta alternativa a la de plebeyizar o, mejor dicho, “maquiavelizar” a Rawls defendida por Green. En lugar de la imposición de cargas especiales sobre los pocos, de lo dicho previamente surge más bien la necesidad de diseñar instituciones que, como los tribunos de la plebe en Roma, tengan la capacidad de crear un contrapoder colectivo opuesto al poder que ejercen los ciudadanos más ricos sobre los arreglos representativos tradicionales.

No considero, en todo caso, estas propuestas como excluyentes. El “limitacionismo” de Green fundado sobre la envidia resulta bastante compatible con la creación de instituciones políticas populares que contengan la ambición de los poderosos. Lo que he querido mostrar en

²² En *Vigilar y castigar*, Michel Foucault observó que el ejercicio del poder disciplinario suponía lo que él llamaba “un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada” (2009, p. 200). Como se sabe, para Foucault, el paradigma del poder disciplinario moderno era el *panóptico* diseñado por Bentham, el cual estaba organizado a partir del principio de que los prisioneros debían saberse vigilados todo el tiempo —sin que ellos mismos pudieran ver al que los vigilaba—. La arquitectura de la prisión debía “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2009, p. 233).

este escrito es que, en ausencia de estas instituciones políticas populares, los mayores recursos poseídos por los pocos les permiten ejercer una influencia indebida sobre las decisiones políticas. Solo entregando poder político a los muchos a través de instituciones políticas que excluyan a los ciudadanos con mayor poder de ellas puede evitarse que las desigualdades socioeconómicas se traduzcan en un desigual poder para intervenir en el proceso político.

Reflexiones finales

En la tercera parte de *TJ*, Rawls defiende su concepción de la justicia de la acusación de que sus exigencias derivarían en parte de la envidia. En particular, Rawls argumenta que la preocupación por la desigualdad reflejada por el principio de diferencia no surge de esta emoción negativa. Además, Rawls sostiene que justamente porque la aplicación de dicho principio impediría las desigualdades injustas, es decir, aquellas que no benefician a los menos aventajados socialmente, una sociedad bien ordenada quedaría inmunizada respecto de la aparición de la envidia. La justicia de los arreglos de una sociedad la protegería de las irrupciones hostiles de la envidia. Tomados en conjunto, dichos arreglos, sostiene Rawls, “disminuyen el número de ocasiones en que los menos favorecidos están expuestos a experimentar su situación como empobrecida y humillante. Aunque ellos tengan una cierta predisposición a la envidia, ésta no podrá hacerse muy vehemente” (2011, p. 485).

Este abordaje, sin embargo, tiene como efecto la clausura de cualquier tipo politización de la brecha entre los grupos sociales. Los objetivos reconciliatorios de la filosofía política de Rawls exigen sujetos “bien ordenados”, individuos reconciliados con su posición dentro del esquema social y, puede agregarse, con la buena fortuna de los mejor posicionados. A esta perspectiva teórica se le enfrenta la de Maquiavelo acerca del mismo problema. A través de una lectura de *Discursos*, III, 30, el capítulo en donde la *invidia* recibe mayor atención teórica por parte del florentino, se demuestran dos cosas: que la envidia es un sentimiento asociado al deseo de dominación de los pocos y que la necesidad de proteger al orden político de la amenaza de la envidia demanda que los muchos sean organizados en la forma de un contrapoder colectivo capaz de contener las ambiciones de los *grandi*. Una república bien ordenada requiere, por lo tanto, no la reconciliación entre los grupos sociales, sino la creación de instituciones que distribuyan el poder político de manera

directa a los ciudadanos ordinarios para que, de esta manera, equilibren el poder que deriva de las mayores posesiones de los ciudadanos más ricos.

Entre los debates recientes sobre la obra de Rawls, sin duda uno de los más interesantes se relaciona con el modelo económico que Rawls habría favorecido. En este sentido, en *La justicia como equidad*, Rawls (2012, pp. 188-191) rechaza abiertamente que sus principios sean realizables por los Estados capitalistas de bienestar. Rawls defiende más bien una democracia de propietarios, esquema que, a diferencia de los Estados de bienestar, impediría la concentración de la propiedad en pocas manos (cfr. O’Neill y Williamson, 2012). Independientemente de los escasos comentarios de Rawls acerca de este tópico, la democracia de propietarios, con su insistencia en que la propiedad se ponga en manos de los ciudadanos en general, es una desviación radical respecto de los esquemas económicos actuales, incluso de aquellos que producen resultados menos desiguales.

Propongo aquí una desviación similar, pero no respecto de las reglas de propiedad y su distribución, sino de los mecanismos de distribución y ejercicio del poder político con el propósito de imponer límites a la influencia política de los pocos. Las instituciones políticas representativas, incapaces por sí mismas de conseguir este objetivo, debiesen ser complementadas con instituciones políticas plebeyas, diseñadas particularmente para contener la excesiva influencia de los ciudadanos más ricos sobre las decisiones políticas. Como señala sugerentemente Jacques Bidet (1995) en su crítica a Rawls, la justicia exige que se empodere a los dominados: “tal es la lección que ofrece Maquiavelo, no es posible escapar de las relaciones de poder; por lo tanto, contra las fuerzas de opresión, la libertad debe estar armada” (Bidet, 1995, p. 81).

Referencias

- Aristóteles (1999). *Retórica*. Q. Racionero (trad.). Gredos.
- Arlen, G. (2019). Aristotle and the Problem of Oligarchic Harm: Insights for Democracy. *European Journal of Political Theory*, 18(3), 393-414.
- Barthas, J. (2017). Interpreting Machiavelli’s Tribunes of the Plebs. *The Good Society*, 26(1), 55-70.
- Biblia Reina-Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas. URL: <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/>.

- Bidet, J. (1995). A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian Theory: From Rawls to Machiavelli. *Ratio Juris*, 8(1), 68-84.
- Castillo, J. (2013). Ciudad rica y ciudadanos pobres: la consideración de la riqueza en el republicanismo florentino. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 7, 71-91.
- Cohen, G. (2008). *Rescuing Equality and Justice*. Harvard University Press.
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe: ética y sublimación*. T. Arijón (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- D'arms, J. (2017). Envy. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>.
- Del Lucchese, F. (2009). Crisis And Power: Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought. *History of Political Thought*, 30(1), 75-96.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. A. Domenech (trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. A. Garzón (trad.). Siglo XXI.
- Freeman, S. (2018). Rawls on Distributive Justice and the Difference Principle. En S. Olsaretti (ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice*. (pp. 13-40). Oxford University Press.
- Freud, S. (2018). *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. L. López-Ballesteros (trad.). Alianza Editorial.
- Frye, H. (2016). The Relation of Envy to Distributive Justice. *Social Theory and Practice*, 42(3), 501-524.
- Geerken, J. (1999). Machiavelli's Moses and Renaissance Politics. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 579-595.
- González, Ó. (1997). Diferencias sociales, justicia y envidia. *Isegoría*, 16, 229-240.
- Green, J. (2010). *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford University Press.
- Green, J. (2016). *The Shadow of Unfairness: A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Oxford University Press.
- Green, J. (2023). Ten Theses on Machiavelli. *Theoria*, 70(174), 8-32.
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.

- Jörke, D. (2016). Political Participation, Social Inequalities, and Special Veto Powers. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19(3), 320-338.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trads.). Tecnos.
- Lamadrid, A. (2020). Maquiavelo y la ‘admirable igualdad’. El ideal social de la república. *Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 10(18), 139-172.
- Lynch, C. (2006). Machiavelli on reading the Bible judiciously. *Hebraic Political Studies*, 1(2), 168-173.
- Maquiavelo, N. (2001). *El príncipe*. H. Puigdomenech (trad.). Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. A. Martínez (trad.). Alianza Editorial.
- McCormick, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, J. (2018). *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics*. Princeton University Press.
- Melamed, A. (2003). *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*. State University of New York.
- Nelson, E. (2004). *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial.
- Nozick, R. (2012). *Anarquía, estado y utopía*. R. Tamayo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*. A. Santos (trad.). Paidós.
- O’Neill, M. y Williamson, T. (2012). *Property-owning Democracy: Rawls and Beyond*. Blackwell Publishing.
- Pedullà, G. (2018). *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Cambridge University Press.
- Pereira, G. (2001). La envidia como criterio de justicia distributiva. *Areté: Revista de Filosofía*, 13(1), 103-120.
- Pereira, G. (2021). El limitacionismo rawlsiano. *Ética y Política*, 23(3), 187-203.
- Prinz, J. y Westphal, M. (2023). The Tribunate as a Realist Democratic Innovation. *Political Theory*, 52(1), 60-89. DOI: <https://doi.org/10.1177/00905917231191089>.

- Protasi, S. (2022). Envy as a Civic Emotion. En T. Brooks (ed.), *Political Emotions: Towards a Decent Public Sphere*. (pp. 41-57). Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. S. Madero (trad.). UNAM/ Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2011). *Teoría de la justicia*. M. González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2012). *La justicia como equidad: una reformulación*. A. de Francisco (trad.). Paidós.
- Rose, J. (2016) 'Keep the Citizens Poor': Machiavelli's Prescription for Republican Poverty. *Political Studies*, 64(3), 734-747.
- Silva, R. (2020). Desigualdade e corrupção no republicanismo de Maquiavel. *Dados*, 63(3), 1-37.
- Skinner, Q. (2008). *Maquiavelo*. M. Benavides (trad.). Alianza Editorial.
- Tavera, H. (2020). Los nuevos órdenes de Moisés y los Grandes: Maquiavelo sobre el combate de la envidia. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 11-20.
- Tavera, H. (2023). Maquiavelo sobre Éxodo 32: Moisés y el combate de la envidia. *Ideas y Valores*, 72(181), 1-18.
- Tomlin, P. (2008). Envy, Facts and Justice: A Critique of the Treatment of Envy in Justice as Fairness. *Res Publica*, 14(2), 101-116.
- Van Parijs, P. (2003). Difference Principles. En S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*. (pp. 200-240). Cambridge University Press.
- Van Parijs, P. (2011). *Just Democracy: The Rawls-Machiavelli Programme*. ECPR Press.
- Vergara, C. (2020). *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-oligarchic Republic*. Princeton University Press.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Princeton University Press.
- Walzer, M. (1968). Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation. *Harvard Theological Review*, 61(1), 1-14.
- Winter, Y. (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.