EL VALOR CRISTIANO DEL SUFRIMIENTO HUMANO DESDE LA MIRADA DE MAX SCHELER: UNA REVISIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN DE *VOM SINN DES LAIDES* (1916)

MARISOL RAMÍREZ PATIÑO
Universidad Marítima y Portuaria de México

RESUMEN:

El fenómeno del sufrimiento, entendido aquí como la vivencia personal del dolor, tanto físico como moral, es un hecho ineludible de nuestra condición humana; su presencia pone de relieve la vulnerabilidad de la existencia, la experiencia del límite y la finitud. Sin embargo, el sufrimiento posee también un carácter misterioso que conmina a la persona a preguntarse, no cómo puede ser disminuido, sino qué sentido tiene aquella situación en la unidad de nuestra vida. Scheler no permaneció indiferente a este cuestionamiento y en 1916 escribe *El sentido del sufrimiento (Vom Sinn des Leidens)*. Allí, a través de un examen descriptivo-analítico, el filósofo descubre que, más allá de esa realidad fáctica ciega que supone la experiencia del sufrimiento en tanto que destino insoslayable, existe siempre una esfera de libertad y un sentido, al menos un sentido objetivo. En 1923 apareció una segunda edición del ensayo con un enfoque más metafísico, dirigido a investigar las razones de la existencia del sufrimiento y el mal en el mundo. Sin embargo, a lo largo de las siguientes líneas nos enfocaremos en examinar el primer manuscrito del filósofo münichés, cuyo eje rector consiste en responder a la pregunta “¿cuál es la actitud correcta ante el dolor?”. La aproximación al tema se realiza desde un punto de vista puramente fenomenológico, en el sentido práctico y a nivel ético. Scheler examina las principales doctrinas filosófico-religiosas al respecto, caracterizadas por su propia y peculiar forma de abordar el problema, destacando la cosmovisión (*weltanschauung*) cristiana, la cual es vista por Scheler como la posición más esclarecedora tanto para dar sentido a la presencia del mal en el mundo, como para proponer una actitud correcta hacia él.

PALABRAS CLAVE:

Sufrimiento, dolor, fenomenología, cristianismo, sacrificio.

THE CHRISTIAN VALUE OF HUMAN SUFFERING FROM
MAX SCHELER'S POINT: A REVIEW OF THE FIRST EDITION
OF *VOM SINN DES LAIDENS* (1916)

ABSTRACT:

The phenomenon of suffering, here understood as the personal experience of pain, both physical and moral, is an unavoidable fact of our human condition; Its presence highlights the vulnerability of existence, the experience of limit and finitude. However, suffering also has a mysterious character that compels the person to ask, not how it can be reduced, but what meaning that situation has in the unity of our life. Scheler did not remain indifferent to this question and in 1916 he wrote *The meaning of suffering (Vom Sinn des Leidens)*. There, through a descriptive-analytical examination, the philosopher discovers that, beyond that blind factual reality that the experience of suffering implies as an unavoidable destiny, there always exists a sphere of freedom and a meaning, at least an objective meaning. In 1923, a second edition of the essay appeared with a more metaphysical focus, aimed at investigating the reasons for the existence of suffering and evil in the world. However, throughout the following lines we will focus on examining the first manuscript of the Munich philosopher, whose guiding axis consists of answering the question “what is the correct attitude towards pain?”. The approach to the topic is carried out from a purely phenomenological point of view, in the practical sense and on an ethical level. Scheler examines the main philosophical-religious doctrines in this regard, characterized by their own peculiar way of approaching the problem, highlighting the Christian worldview (*weltanschauung*), which is seen by Scheler as the most clarifying position both to give meaning to the presence of the evil in the world, to propose a correct attitude towards it.

KEYWORDS:

Suffering, pain, phenomenology, Christianity, sacrifice.

Recibido: 23/07/2023

Aceptado: 30/08/2023

Es conocida la defensa vigorosa que Scheler expresó al estallar la Primera Guerra Mundial sobre la participación de Alemania en el conflicto, misma que quedó plasmada en “*El genio de la guerra y la guerra alemana*” (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*), polémico escrito con el

que el autor obtuvo un gran éxito y popularidad.¹ No obstante, a medida que el conflicto se prolongaba y mostraba su verdadero rostro de muerte y destrucción, el muniqués comenzó a enemistarse con la guerra y, luego, tras una estancia realizada en la abadía benedictina de Beuron, en 1916, decidió volver a la iglesia, de la que había estado alejado desde hacía tiempo, marcando así un nuevo giro en su pensamiento. Durante ese mismo año, Scheler se concentró en la redacción de una serie de ensayos cuya finalidad era evidenciar la profunda crisis intelectual y espiritual en la que se encontraba Europa desde tiempo atrás. Estos trabajos fueron publicados en las revistas *Summa* y *Hochland* (1916), esta última de orientación católica, así como en su obra “*Guerra y reconstrucción*” (*Krieg und Aufbau*, 1916). El propósito de esta colección de ensayos era mostrar que el auténtico significado que podía tener la también llamada Gran Guerra, era, como menciona Scheler: “Llamar a la humanidad a la conversión interior y al arrepentimiento”.² El trabajo específico que aborda el tema del sufrimiento humano, incluido en la referida obra se titula “*Sobre el sentido del sufrimiento*” (*Vom Sinn des Leidens*), y es el resultado de la reflexión repetida sobre el tema por el autor.

En esta primera edición, el eje rector del ensayo consiste en responder a la pregunta “¿cuál es la actitud correcta ante el dolor?”. La aproximación al tema se realiza desde un punto de vista puramente fenomenológico, en el sentido práctico y a nivel ético. Scheler examina las principales doctrinas filosófico-religiosas al respecto, caracterizadas por su propia y peculiar forma de abordar el problema.

En 1923 apareció una segunda edición del ensayo con un enfoque más metafísico, dirigido a investigar las razones de la existencia del sufrimiento y el mal en el mundo. En ambas publicaciones hay una referencia explícita a la cosmovisión (*weltanschauung*) cristiana, la cual es vista por Scheler como la posición más esclarecedora tanto para dar sentido a la presencia del mal en el mundo, como para proponer una actitud correcta hacia él.

Volviendo a la primera edición de “*Sobre el sentido del sufrimiento*”, Scheler emprende un examen a las diversas doctrinas religiosas y filosó-

1 Debido a este libro, Scheler fue designado por el Ministro Alemán de Asuntos Exteriores como “Embajador de la buena voluntad”, realizando misiones diplomáticas desde el verano de 1917 y hasta octubre de 1918, en Berna, Ginebra, Viena y La Haya.

2 Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*. München, Beck, 1998, p. 27.

ficas que han tratado de identificar la actitud correcta de tomar frente a la realidad del dolor y el sufrimiento en el mundo. Aborda el tema de la manera más concreta posible: la pregunta que Scheler quiere responder, como ya se mencionó, no concierne a las razones por las que surge o existe el dolor, sino a cuál es la actitud más correcta y auténtica ante ello. Cualquier reflexión al respecto no parte de un mundo de conceptos ideales, sino de la realidad concreta, de lo “cotidiano”. Scheler, entonces, analiza los intentos más significativos que han surgido en el transcurso de la historia humana, los cuales han marcado la mentalidad y alimentado las esperanzas de pueblos enteros.

Ante todo, indicaré algunos *tipos principales* de tales *doctrinas del sufrimiento*. Si miramos a nuestro alrededor en la historia, avistamos muchos modos de enfrentarse al sufrimiento: divisamos el modo de la objetivación del sufrimiento y la resignación [o el tolerar activo]; el modo de la huida hedonista del sufrimiento; el modo del embotamiento ante el sufrimiento hasta la apatía; el modo de la lucha heroica y superación del sufrimiento; el modo de la represión del sufrimiento y su negación ilusionista; el modo de la justificación concibiendo todo sufrimiento como sufrimiento de castigo; y finalmente, el más maravilloso y sinuoso de los modos; el de la doctrina cristiana del sufrimiento: el modo del sufrimiento bienaventurado y de la redención del sufrimiento, que se realiza en el sufrimiento mismo, mediante el amor misericordioso de Dios: la ‘vía majestuosa de la Cruz.’³

Este párrafo tiene, en términos generales, el contenido de esta primera edición de su opúsculo sobre el sufrimiento. El campo de investigación que escoge Scheler se mueve esencialmente a lo largo de tres grandes vertientes. La primera tiene sus raíces en la mentalidad oriental; el budismo, maestro de la negación del deseo y la resignación. La segunda se basa en la visión trágica de la vida, propia del pensamiento griego clásico, que considera la existencia como un conflicto constante, pero inútil, entre la libertad humana y la necesidad de la realización de los planes divinos. A partir de esta mentalidad, Scheler profundiza la propuesta hedonista y la de la escuela estoica. Finalmente, la tercera línea tiene sus raíces en el concepto de vida del Antiguo Testamento, profundamente marcado por el encuentro con Dios y la experiencia de la Alianza. El filósofo parte de esta última para proponer la visión cristiana que es, a su juicio, la perspec-

3 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento” en *Amor y conocimiento y otros escritos*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Madrid, Palabra, 2010, p. 83.

tiva más grande y extraordinaria capaz de responder de manera auténtica al misterio del dolor.

En estas doctrinas, cada “técnica” de superación del dolor tiene sus raíces en una ética y en una interpretación del dolor en clave metafísica y religiosa. Esto se debe a que, según Scheler, todo lo que tiene que ver con las dimensiones más profundas de la persona (la psíquica y la espiritual) implica, inevitablemente, una escala jerárquica de valores y una forma muy precisa de leer la vida y entender la trascendencia. Como ya se dijo al iniciar el capítulo, no hay ciencia que pueda dar un significado satisfactorio a estos fenómenos; a lo sumo, puede preocuparse por las consecuencias fisiológicas o psicológicas de estas actitudes, pero nada más, ya que no puede ir más allá. Sólo la metafísica y la religión tienen como objeto la dimensión existencial que diferencia al hombre de cualquier otro ser vivo y en la que descansan las raíces de la libertad de la persona y su deseo constante de trascendencia.

I. LA ACTITUD BUDISTA

La primera doctrina que propone Scheler se dio históricamente por primera vez en el budismo. Aunque, más precisamente, éste representa sólo el ejemplo más relevante de un cierto tipo ideal de comportamiento humano frente al sufrimiento, que luego regresa, aunque en diferentes contextos, en el curso de la historia. El impulso y la perspectiva budista surgen de una figura carismática, Siddhārtha Gautama o Buda (en sánscrito बुद्ध *buddha*, “despierto” o “iluminado”), quien vivió entre los siglos VI-V a.C. y cuya visión no asume una connotación meramente personal, sino que refleja una forma de ver y leer la realidad propia del mundo oriental. El fundamento de su doctrina es que la existencia es dolor. En efecto, todo lo que existe entraña miseria, dolor, imperfección, contingencia. Todo está destinado a decaer, a envejecer y nada puede evitarlo. Dijo Buda:

Hay cinco cosas que no puede hacer ningún monje, ni ningún Dios, ni tampoco el tentador; ni ningún ser en el mundo. Y, ¿cuáles son estas cinco cosas?: que lo que está sujeto a envejecimiento, no envejezca; que lo que está sujeto a enfermedad, no enferme; que lo que está sujeto a la muerte, no muera; que lo que está sujeto al decaimiento, no decaiga; que lo que está sujeto a pasar, no pase.⁴

4 Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Siru-

En esta concepción, todo lo que es fruto de la vida conlleva un potencial negativo, sin embargo, solamente en el hombre esta contingencia causa dolor, siendo así porque en él hay un elemento desconocido para los demás seres vivos, a saber, el deseo. El deseo es la causa del apego a las cosas y la sed de ser y de tener y, en consecuencia, es la fuente –en caso de que no se realice– del dolor y del sufrimiento. En “el Sutra de Benarés”, su primer sermón, Buda sostiene lo siguiente:

Discípulos míos, esta es la Santa Verdad sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la muerte es dolor, la enfermedad es dolor, la unión con lo que no se ama es dolor, la separación de lo que uno ama es dolor, no obtener su deseo es dolor, en resumen, los cinco elementos que constituyen al Yo son: el cuerpo, las sensaciones, las representaciones, las formaciones y el conocimiento son dolor. Esta es, discípulos míos la Verdad Santa sobre el origen del dolor: es la sed de la existencia que conduce de renacimiento en renacimiento acompañado del placer y de la codicia que se encuentra aquí y allá su disfrute: la sed del placer, la sed de existencia, la sed de la impermanencia.⁵

De acuerdo con Buda, el deseo y los dolores tienen su origen en una mala educación, la cual es transmitida por nuestros antepasados, tornándose involuntaria con el tiempo, y que consiste en afirmar la autonomía de la existencia del mundo respecto a “nosotros”. El mundo escapa al dominio de las actividades espirituales y, por tanto, se vuelve aparentemente autónomo, provocando dolor y sufrimiento si se resiste, placer si se satisface y deseo si estimula a realizar un proyecto. Al respecto, Scheler afirma lo siguiente:

El fenómeno originario de su descubrimiento consiste, más bien, en lo que las cosas del mundo dicen silenciosamente –a saber: ‘somos’, ‘existimos y somos como somos sin esperar tu aprobación’, ‘existimos, también independientemente de que tú o cualquier otro sepa de nosotros’– eso que las cosas dicen a la conciencia ingenua es ‘en realidad’ una ‘mentira’ (Samsara), un fantasma, solo una solidificación de *nuestro deseo* que se remonta, o bien a nuestro deseo y dependencia individuales, a nuestra ‘sed’, o bien incluso a la ‘sed’ de nuestros antepasados (infundida en nosotros por procreación). En todo caso, ello se remonta a una actividad del hombre como tal.⁶

ela, 1996. P. 133.

5 Henri Arvón, *El budismo*. México, Editorial Cruz O, 1991, pp. 29-30.

6 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 96

Para eliminar el dolor es fundamental eliminar el deseo o, más propiamente, superar la mentira de la supuesta autonomía de las cosas y su resistencia a “nosotros”. Es necesaria una “reeducación” a través de un óctuple camino; un camino de ascetismo compuesto por ocho etapas (en sánscrito, Astingika-Marga), que deben seguirse según un orden particular. Predicado por Buda en su primer sermón de Benarés, también se denomina Camino del Medio porque se trata de una senda que transcurre entre los límites de la autoindulgencia y de la automortificación. Responde a la necesidad de purificar la vida, liberándola del peso de su karma, a fin de rescatarla de la rueda de la reencarnación. Las ocho etapas o estadios conquistados, de que se compone son: (1) rectitud de miras y fe en las Cuatro Nobles Verdades; (2) voluntad de practicar el budismo; (3) corrección de la palabra, procurando que ésta sea verdadera y amistosa; (4) prudencia en la acción, evitando de forma expresa el homicidio y la fornicación; (5) ejemplaridad en el estilo de vida, manteniéndose lejos de ocupaciones inmorales o indeseables; (6) predisposición a los pensamientos positivos; (7) autoconsciencia y (8) contemplación verdadera o meditación. Los pasos anteriores pueden considerarse en tres: moralidad, meditación (samadhi) y sabiduría. Este camino permite el establecimiento de una “santa indiferencia” que extingue cualquier deseo y devuelve al mundo a la esfera de dominio de nuestras actividades espirituales.

La meta de la liberación, la ‘extinción’ desde el punto de vista subjetivo, es, para él, la santa indiferencia como consecuencia de reconocer que el puro saber y su correlato –esto es, lo no existente y lo ‘no-no-existente’ en general, el Nirvana– se hallan por encima de la contradicción.⁷

El budismo no niega el ser del mundo, como ocurre en el pesimismo occidental, sino que mira más allá de la existencia, más allá de la afirmación o negación del mundo. La “santa indiferencia” ni siquiera considera la realidad y, por lo tanto, no sabe qué es la resistencia a ella. Dado lo anterior en mención, “supresión del sufrimiento” no significa aquí otra cosa que, por así decir, *descubrir* las “mentiras” objetivas como el fantasma y la apariencia de las cosas que se presentan existencialmente autónomas. Supresión del sufrimiento quiere decir, según Scheler “*Poner el vacío de la*

7 Ibid., p. 98.

*‘nada’ justo allí donde antes las cosas resplandecían fresca y descaradamente en su autonomía existencial”.*⁸

A juicio de Buda, el mundo no es más que una representación del hombre y no puede existir por derecho propio. El verdadero conocimiento es éste; la única forma auténtica de eliminar el sufrimiento es negar el carácter de la existencia autónoma del mundo mediante la eliminación del deseo. Sólo así es posible alcanzar el *Nirvāna*, un estado de no sufrimiento, comprensión total y perfecta, fusión absoluta con el Todo, donde el ego y cualquier deseo individualizado están destinados a desaparecer. Esta realidad es tan sutil e inmaterial que escapa a cualquier descripción. El mismo Buda siempre lo define a través de la negación: el nirvana es “lo increado”, “lo no formado”, “lo no nacido”. La felicidad suprema de la que disfrutaban quienes han alcanzado el nirvana es un estado en el que ya no hay conciencia ni sensibilidad, no es, sin embargo, nada, sino una condición del ser, ahora libre de cualquier sensación física y mental. Sobre esto, retomamos las siguientes palabras de Panikkar:

Nirvāna significa la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muestra de todo lo mortal, esto es, de lo que puede (aún) nacer. Si lo que está en el fondo de toda experiencia humana, sea sentiente o pensante, es dolor; si el sufrimiento es el estigma de la existencia, el fin del hombre es la pura negación de su propia negatividad, el *a-no-nada-miento* de la mística española, la destrucción de aquella nonada que uno *es*.⁹

Las ocho etapas se pueden recorrer en diferentes momentos, dependiendo de la aplicación de quien busca: pueden terminar en una vida, con un despertar completo (tal como le sucedió al Buda) o en el momento de la muerte, cuando el iluminado obtiene el desprendimiento definitivo, o después de una serie de reencarnaciones en varias existencias. La reencarnación, si por un lado prolonga el aprisionamiento del espíritu en la materia, por otro lado, tiene el propósito de purificar progresivamente el yo supraindividual de todos sus deseos para luego conducir al nirvana. Todo avanza hacia este objetivo de forma instintiva y natural.

Scheler, después de haber analizado y estudiado con especial atención la actitud budista hacia el dolor, la crítica, en primer lugar, partiendo de

⁸ Ibid., p. 97.

⁹ Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, p.98.

la concepción negativa de cualquier tipo de deseo y existencia, por lo que resulta que:

El objetivo de este camino no es aquí la salvación de la persona, sacar un bienaventurado yo individual de la confusión de lo orgánico. La meta consiste en esa bonanza del ánimo que extingue y disuelve deseo, individuo y sufrimiento, en la cual el todo y la individualidad se des-realizan, convirtiéndose totalmente en *imagen*.¹⁰

Buda no acepta el sufrimiento de ninguna manera y, por lo tanto, decide quitar el elemento que es la causa, el deseo. Al hacerlo, el impulso a la vida se amortigua por completo y el término que debe alcanzar la existencia toma la forma de una tranquila resignación. Conque, el objetivo propuesto por el budismo, señala Scheler (precisamente porque fue estropeado desde el principio por una veta pesimista hacia todo lo que es la vida), no puede ser en modo alguno la felicidad, ya que esta última sólo se origina en alegrías profundas que únicamente pueden surgir de un sentimiento igualmente profundo de deseo de vida y expansión. A lo sumo se puede definir como una serenidad subyacente, una “calma del alma”, que, sin embargo, ha costado un inmenso sacrificio para quien la alcanza, tanto que uno se pregunta si realmente valió la pena. El autor sostiene que “*Si nos planteamos la pregunta de si nos decidiríamos a renunciar al amor y al despliegue de la vida para librarnos del dolor y de la muerte, probablemente solo pocos contestarían a ello con un simple «sí»*”.¹¹

Si para alcanzar una simple calma resignada (ni siquiera la felicidad) es necesario saciar cualquier anhelo de vida, ciertamente el precio que exige la visión budista es increíblemente alto y arriesgado. Scheler abre un paréntesis al respecto, introduciendo un paralelismo entre el asceta budista y el mártir cristiano. El principio de no resistencia al mal y aceptación también ha sido asumido en el cristianismo y, en particular, en la figura del mártir. Sin embargo, no hay duda de que la interpretación del dolor que tiene el cristianismo no es tan esencial ni tan sistemática como lo tiene para el budismo. Las diferencias se aprecian fácilmente si se comparan las figuras de sus respectivos fundadores: Buda y Jesús. Este último demostró en varias ocasiones que no quiere renunciar a ninguna forma de resistencia al dolor y al mal. Piénsese en la reacción violenta frente al Tem-

10 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 83.

11 Ibid., p. 68.

plo de Jerusalén hacia los vendedores, la dificultad que tuvo que superar en el Huerto de los Olivos para aceptar que tenía que morir sufriendo por la salvación de la humanidad, el grito desesperado lanzado al cielo cuando el espíritu abandona su cuerpo. Ciertamente, tales reacciones no se pueden comparar de ninguna manera con la calma silenciosa, audaz y distante con la que Buda enfrenta el dolor. Con todo, afirma Scheler, incluso si a primera vista pudiera parecerlo, la actitud budista no es de ninguna manera pura resistencia y resignación al sufrimiento. En efecto, el budista nunca se resigna a la existencia del dolor por lo que busca todas las formas posibles de expulsarlo del mundo de manera integral y radical. Básicamente, el intento budista de derrotar al mal es muy similar a la lucha emprendida contra él por el mundo occidental. Si la actitud de este último era buscar vencer al sufrimiento mediante una lucha externa activa contra sus causas objetivas y sociales, que se materializa en el desarrollo técnico, en la higiene sistemática, en la terapia y en la civilización, el pensamiento budista propone, en cambio, un camino totalmente opuesto, pero igualmente activo, que trata de vencer al mal encadenándolo desde dentro, renunciando voluntariamente a resistirlo.

Mediante el positivo arte espiritual de *no oponerse al mal* –por medio de su completa “tolerancia”–, se suprimirá aquí el sufrimiento del mal desde dentro, desde el centro de la vida. Pero también se suprimirá el mal mismo, puesto que –según esta concepción– este no es en absoluto algo objetivamente real, sino solo la oscura sombra que justo *nuestro* sufrimiento del mundo, por así decir, arroja sobre el mundo.¹²

El vivo deseo de eliminar el sufrimiento humano pone en estrecha relación las dos posiciones diferentes y opuestas frente al dolor, una *externa* y una *interna*:

Dicho brevemente el pensamiento heroico occidental pone como medio para la supresión del sufrimiento la actividad técnica *exterior* sobre la naturaleza material y la organización de la sociedad; el pensamiento heroico hindú-budista pone una actividad *interior* –mejor, una actividad intra-anímica e intra-orgánica– sobre los instintos, sobre la ‘sed’ [...]. El imperativo aquí no es ‘oponte al mal’ (activo heroísmo de sufrimiento) ni ‘no te opongas al mal’ (pasivo y paciente heroísmo de sufrimiento). El que aquí se pone es un imperativo completamente distinto, muy profundamente

12 Ibid., p. 84.

fundado en una correspondiente metafísica y teoría del saber. Se le puede dar la forma siguiente: ‘suprime espiritualmente –no el mal, sino la posible *oposición* al mal que se presenta instintivamente automática e involuntaria; o sea, suprime esa oposición eliminando la sed’. Pues solo la ‘sed’ condiciona la apariencia de una *autonomía* existencial del mundo y de sus figuras y cosas. Solo esa sed viene a ser también, por eso, la condición originaria del ‘sufrir’ el mundo. ‘Sufrir’ que significa aquí: el tener que aceptar el ‘imponerse’ –sin preguntar antes, por así decir– de la existencia y esencia del mundo; y siempre de nuevo solo la ‘sed’ origina esa autonomía existencial. ¡Oponte, por tanto, absolutamente! Pero oponte a tu interior oposición al mal, a esa oposición que es, a la vez, el *factor existencial* en todo existente mismo. O sea, es la autonomía existencial del mundo que, en realidad, solo es ‘aparente’, fantasmagórica y mentirosa.¹³

En realidad, continúa Scheler, para ambas posiciones el dolor y el mal son siempre una realidad negativa que hay que vencer y eliminar o huir. Es más, afirma que ninguna de estas dos mentalidades opuestas conoce la distinción entre sufrimiento noble, es decir, el sufrimiento purificador, y el innoble, o sea, el *salvajismo* de la persona humana. Así pues, desde esta perspectiva, todos los dolores son tales: no hay dolor que valga la pena afrontar para lograr un bien mayor.

Después de una larga pero estimulante digresión sobre el budismo, Scheler concluye que es prácticamente imposible rastrear el grado y el tipo de influencia que los diversos factores históricos, raciales, climáticos y psicológicos han tenido sobre la doctrina budista. El filósofo no quiere negar que los diversos fenómenos sociales y condicionamientos juegan un papel importante en el origen de la visión budista, sin embargo, según él, la visión negativa del mundo debe estar vinculada a realidades mucho más profundas y esenciales. A continuación, Scheler analiza las reflexiones de algunos filósofos occidentales que han desarrollado e interpretado el pensamiento budista oriental e, implícitamente, hace comprender cómo, en la mayoría de los casos, las diferencias de perspectiva conducen a una distorsión de la doctrina. Entre estas figuras, Scheler cita a Schopenhauer y Hartmann, quienes *niegan* el mundo por el carácter “alógico” de la existencia. La “santa indiferencia” budista en realidad se encuentra más allá de la afirmación o negación del mundo: el objetivo del budismo no es negar radical y totalmente el mundo, sino llevarlo al dominio de la propia

13 Ibid., pp. 88-89.

dimensión espiritual. “*La resignación que proponen los dos filósofos es un “consuelo” problemático*”.¹⁴

Spinoza y Goethe también se relacionan con algunos momentos propuestos por el pensamiento budista, pero su perspectiva, menos pesimista hacia la existencia, resulta ser muy diferente. De hecho, el punto de partida de estos autores, es que sólo “confunden y oscurecen las representaciones y los pensamientos” sobre la causa real del deseo. Éste únicamente se puede derrotar mediante la penetración racional clarificadora: cualquier agresión del Yo por el sufrimiento disminuye si se reducimos a conceptos. Si se separa el dolor de *nosotros* mismos y se transforma en objeto, podrá vencerse y aislarlo, evitando que contamine toda la existencia. Scheler, criticando esta posición, escribió lo siguiente:

Los sentimientos no son ‘pensamientos confusos’. Hay una profundidad y una fuerza del sufrimiento ante la que fracasa aquella acción; en efecto, en la medida en que ella aprehende solo los objetos del sufrimiento, en lugar del sufrimiento mismo, tiene incluso el efecto contrario: represión, concentración y condensación del sufrimiento como hacia una masa sin objeto flotando en el ánimo.¹⁵

En conclusión, para Scheler, la reflexión filosófica budista no puede ser la forma auténtica de afrontar el sufrimiento. En primer lugar, el punto de partida de ésta es erróneo ya que, en su opinión, concibe todo de forma pesimista. Es incapaz de ver y, por tanto, de vivir todos esos momentos que hacen a la vida hermosa y digna de ser vivida. En segundo lugar, la idea de que al eliminar el deseo (sed) también se elimina la fuente del dolor es incorrecta. En realidad, el dolor sólo puede ser vencido, en el sentido más verdadero y profundo, mediante una felicidad genuina y profunda que se origina, únicamente, en los deseos buscados, deseados y cumplidos. La eliminación del deseo vence al dolor, pero deja al hombre vacío y estéril, incapaz de comprometerse y construir. En definitiva, el budismo presenta intrínsecamente una aporía en el sentido de que, si por un lado niega cualquier deseo, por el otro su acción está movida por un deseo más: eliminar el dolor del mundo y conducir al nirvana. La doctrina budista no propone buscar una forma de vivir el dolor de la manera correcta, sino que indica una forma que expresa radicalmente su no aceptación.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

Sobre este cimiento edifica Buda, el gran maestro de la muerte, esta alma llena de dulzura y serenidad otoñal en su ánimo de fondo. Quiere mostrar un modo de concluir esa migración, sin descanso ni fin, que sucede según la ley de culpa y expiación. Esta manera consiste en que el yo individual se vaya desprendiendo continuamente de todo deseo individualizante, esto es, de aquella fuerza que pone variablemente el ardiente acento de realidad en los puros contenidos del mundo y que es igual de amplia que el sufrimiento. Así, resulta para él la ecuación de esferas: deseo = realidad = sufrimiento = individualidad. Ese desprendimiento tiene lugar en la *objetivación* del sufrimiento y del deseo, convirtiendo en pura imagen esa férrea conexión de sufrimiento, deseo y realidad”.¹⁶

Reflexionando sobre lo dicho anteriormente, se puede decir que el budismo hace coincidir la existencia y el mal a través de un pesimismo metafísico que declara el sufrimiento insuperable mientras exista la voluntad de vivir. La propuesta existencial del budismo no consiste en la lucha contra el sufrimiento, sino en la anulación del deseo humano que lleva a considerar el sufrimiento como un mal. El budismo es, por tanto, no sólo una doctrina filosófica, también una “terapia” psíquica que supera el dolor mostrando la nulidad ontológica del sujeto del dolor y su sed de vida. No hay enseñanza en el budismo que empuje al hombre a darle sentido al sufrimiento o sublimarlo, hay, más bien, una multiplicidad de “formas” y “técnicas” para experimentarlo; reconocida la nulidad de la existencia, nada es también ese sufrimiento que es idéntico a la ilusión de la existencia.

2. UNA PRIMERA RESPUESTA AL DOLOR EN LA FILOSOFÍA GRIEGA: EL HEDONISMO

Tras examinar la visión budista del dolor, Scheler pasó a analizar algunas aproximaciones al tema desarrollado en el mundo y en el pensamiento griego, caracterizado por una visión dualista de la vida. En un primer momento presenta la actitud propuesta por Aristipo de Cirene (siglo IV a.C.), considerado el padre del hedonismo, quien propuso “vencer” el dolor tratando de apoderarse de todos los momentos de placer sin demora; luego, analizó una de las escuelas que más lo marcó primero: el pensamiento griego, y, posteriormente, la mentalidad occidental, a saber,

¹⁶ Ibid., pp. 82-83

la escuela estoica, la cual propone al respecto tres caminos: la lucha heroica contra cualquier forma de dolor, el ascetismo del embotamiento (que invita a la ataraxia) y, finalmente, la técnica de la represión.

La primera manera de afrontar el dolor que analiza Scheler, desde la perspectiva griega de la vida, es la que propone el hedonismo. Encuentra su cabeza espiritual en un controversial discípulo de Sócrates: Aristipo de Cirene. Procedente de una familia bien acomodada, la idea de que el bienestar físico era el bien supremo, siempre se mantuvo estable en él hasta el punto de considerar el placer como el fin último de cualquier acto, el cual, no se adquiere sin movimiento. Admitía dos clases de movimiento en el alma: uno suave que da placer y otro violento que da dolor. Y como todo el mundo huye de uno y busca el otro, se deduce que el hombre ha nacido para el placer. Fundó una escuela, los cirenaicos, para quienes la sabiduría consistía justamente en saber captar los placeres individuales en cada momento y evitar todas aquellas sensaciones que no lo producen. Sólo así es posible alcanzar la felicidad.

Scheler no estaba de acuerdo con esta forma de lidiar con el dolor. En primer lugar, incluso para el hedonista como para el budista, todo lo que es dolor es malo y, por tanto, debe ser negado y eliminado. No hay dolor que lo purifique y lo haga más real y auténtico. La visión hedonista manifiesta todo su carácter ilusorio cuando el dolor es inevitable y ya no existen vías de escape. En consecuencia, paradójicamente, esta forma de vida únicamente puede conducir, y la historia lo ha confirmado repetidamente, al pesimismo más desconsolado. Es más, existe una ley extravagante, según Scheler, inmanente al espíritu que dice que *“Hay cosas que no aparecen precisamente cuando se hacen para el fin [de la voluntad y para el objetivo] consciente de la acción, y cosas que vienen tanto más seguramente cuanto más se les quiere eludir”*.¹⁷ Además, entre estas cosas hay sufrimiento y felicidad. A menudo, y también se experimenta en la vivencia personal, cuanto más se busca la felicidad, más parece huir; o cuanto más se intenta descifrar el dolor, éste más persigue y, en palabras de Scheler: *“No reconoce que con esta práctica de evitar sus causas el sufrimiento, dado un dolor igualmente grande, crece tan considerablemente que el efecto final, por la intensificación de la sensibilidad para sufrir dolores, solo puede ser un sufrimiento mayor”*.¹⁸

17 Ibid., p. 100.

18 Ibid., pp. 101-102

Desde el punto de vista del muniqué, la felicidad más profunda y duradera sólo se puede alcanzar a través de placeres igualmente profundos y duraderos. Un placer superficial no puede corresponder a una felicidad profunda, sino únicamente a una felicidad superficial y breve. Aristipo, por tanto, se engaña, porque presume poder satisfacer una petición profunda con sabores agradables, pero superficiales. Además, tomando en cuenta las palabras de Scheler, Aristipo dice que no quiere aspirar a la riqueza, a los caballos, a los amigos, a las mujeres, sino al placer que estas cosas producen, pero al hacerlo, transforma la riqueza del mundo y los valores que inherentemente lleva consigo en un instrumento miserable y egoístamente dirigido a producir el placer personal. No se pregunta, por ejemplo, si su amiga o amante corresponde a su amor, ni siquiera se pregunta si ella siente placer en el acto carnal: lo que importa es que él siente placer. Esta visión, en la cual se busca la felicidad sólo para uno mismo, no puede ir muy lejos. Al reducir la riqueza de la realidad a un instrumento de placer, no se da cuenta de que está socavando el terreno sobre el que crece la “flor de la felicidad”. En efecto, el placer más auténtico, el que responde al deseo más profundo de felicidad, se da únicamente cuando no es un fin en sí mismo, sino cuando se proyecta sobre su objeto y su valor intrínseco, y no ve que perderse —olvidado del propio yo— en el sujeto del amor recíproco despertado por el amor es, precisamente, el núcleo de la felicidad del amor.

3. EL ESTOICISMO

Otra actitud más en contra de la realidad del dolor que deriva de la mentalidad griega está representada por la escuela estoica que se desarrolló en Grecia en el siglo III a.C. La denominación procede del griego “*stoa*”, el pórtico donde enseñaba el fundador de esta escuela, Zenón de Citio (335-264 a.C.). Al leer la *Apología* escrita por Platón, Zenón admiró la consecuencia de la vida de Sócrates y su valor demostrado en el momento de su ejecución al aceptar con imperturbable tranquilidad beber la cicuta por orden de los jueces de Atenas, al sentenciarle a muerte por el supuesto delito de “corromper” a la juventud con sus enseñanzas.

Zenón establece que todos los acontecimientos naturales, individuales o sociales ocurren por la determinación del *Logos* o Razón que preside el universo. Nada ni nadie puede cambiar los sucesos del universo. El mun-

do funciona sin el margen de libertad, que defendió Epicuro. La doctrina estoica fue sistematizada por Crisipo (280-210 a.C.), uno de sus discípulos. Hubo otros dos periodos dentro del estoicismo: el estoicismo medio, representado por Panecio de Rodas (138-129 a.C.) y Posidonio (135-51 a.C.). Su trabajo se caracterizó por mezclar los dogmas de su movimiento con el platonismo y el aristotelismo. Durante este periodo, la escuela se fracturó y dejó de considerarse una sola enseñanza derivada de las tesis zenonianas; se perdió su rastro en Atenas y empezó a desarrollarse en suelo romano. Este nuevo estoicismo desarrollado en la época imperial, está vinculado a tres grandes nombres: Séneca (4 a.C. -65d.C.), Epicteto (nacido en el 50-130) y Marco Aurélio (121-180). Estos tres pensadores, cuyas obras se han conservado en lo esencial –mientras que los escritos del antiguo y el estoicismo medio sólo son accesibles mediante resúmenes o citas de autores posteriores–, serían los verdaderos propagadores del estoicismo en Occidente. La doctrina estoica puede ser descrita bajo los siguientes términos:

Para los estoicos el curso del universo es una necesidad ineludible. No hay cabida para el azar o la contingencia. Todos los cambios o variaciones no son sino la expresión de una ley inalterable. El destino es la expresión externa del Logos eterno que dirige el mundo. La naturaleza es una cadena inextricable de causas y efectos, y es por esto que los adivinos pueden predecir el futuro. Pero, entonces, surge la absurda paradoja de saber que la adivinación y los sacrificios no sirven de gran cosa para poder prevenir y evitar los males futuros pronosticados. El fatalismo estoico se acentúa con la noción del tiempo circular, la naturaleza siempre regresa al punto inicial en donde todos los fenómenos se repiten igual. Cada ciclo será semejante al anterior en todos sus detalles. Cada individuo reaparecerá en los mundos repetitivos y todo seguirá igual: el esclavo volverá a ser esclavo, y el amo, amo. Esta tesis, aunada al determinismo cósmico, fue un poderoso mecanismo de control social que indujo a la pasividad social y a la resignación. Fomentó la desesperanza ante un futuro terrenal promisorio y desalentó cualquier intento de protesta y cambio social. La repetición de lo que ya había sucedido en el pasado le volvía incapaz al hombre de poder influir en los acontecimientos futuros. Sobre estos principios filosóficos panteístas y materialistas se levanta el principio de la ética estoica, la resignación al destino, la sumisión a los acontecimientos. El supremo bien es la virtud, y la virtud consiste en vivir conforme a los dictados del Logos.¹⁹

19 Mauro Narvárez Soto: “La filosofía estoica y el determinismo fatalista” en *Filosofía. Sitio de América Latina dedicado a la Filosofía, la crítica y el debate* [En línea], recuperado desde:

Una de las expresiones más significativas de la escuela estoica está representada metafóricamente por la figura de Hércules. Siendo incapaz de aceptar en modo alguno el conflicto entre su propia voluntad y el destino establecido por los dioses, se opone orgullosamente a este último con todas sus fuerzas, en un intento por hacer prevalecer sus deseos. Tal doctrina contempla las labores de este ser singular como pruebas a las que es sometida el alma hasta alcanzar su purificación definitiva, citando a Bauza: “*El motivo grato a los estoicos es la muerte por el fuego en el monte Eta, que constituye el postrer sacrificio del héroe en aras de alcanzar la inmortalidad que, según la lente mitológica de los antiguos, le estaba prometida*”.²⁰ Con base en lo anterior, el estoico sería como un boxeador que, con las armas de la fortaleza y la templanza, lucha contra la realidad que se le resiste. El “encuentro” no se detiene hasta que uno de los dos cae agotado y, por tanto, gana. El primer principio estoico es que el hombre debe resistir la realidad, nunca bajar la guardia, seguir luchando. Es mejor morir luchando que ser aplastado por el desamparo. La suya es una lucha heroica, pero inútil, ya que, y aquí surge toda la tragedia, siempre son los dioses los que ganan. Esta primera forma de estoicismo no escapa en absoluto al dolor, al contrario, lo busca, como un caballero busca a su oponente. Scheler respondió argumentando que esta actitud no puede considerarse positiva o fructífera, ya que sus límites son muy estrechos porque “*desplaza el sufrimiento únicamente a la profundidad del alma, como por orgullo, según Scheler, admitiendo ante sí mismo el punto en el que la voluntad emprendedora tenía que fracasar*”.

De acuerdo con el autor, el estoico es incapaz de afrontar los sufrimientos más profundos del alma, los cuales escapan de las garras de la voluntad y de la luz de la conciencia. En efecto, existen dolores escondidos en las sombras, profundamente incrustados en el alma que ningún estoico es capaz de enfocar y menos de combatir. El estoico no tiene un diálogo auténtico con el dolor y lo mantiene alejado, lo objeta fuera de sí mismo porque sólo así puede golpearlo. No se da cuenta de que cada golpe le produce un sufrimiento aún más profundo, un endurecimiento del

<https://www.filosofia.mx/la-filosofia-estoica-y-el-determinismo-fatalista/> consultado el día 12/02/2021.

20 Hugo Francisco Bauza, *Voces y Visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo*. Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 169.

corazón y una lúcida amargura. Todas las gloriosas victorias del estoico son solo aparentes: en realidad son auténticas derrotas, que continuamente le causan profundas heridas de dolor:

Pero esta postura heroica tiene estrechas *limitaciones* en cuanto a su eficacia. Fracasa ante el sufrimiento más profundo del alma, que se sustrae al poder de la voluntad emprendedora. Cambia la fama de sus victorias sobre los sufrimientos exteriores de la vida, muy a menudo, por el sufrimiento más profundo del endurecimiento del corazón y de la fría amargura; *desplaza* el sufrimiento únicamente a la *profundidad* del alma —como por orgullo, admitiendo ante sí mismo el punto en el que la voluntad emprendedora tenía que fracasar—. ²¹

Cuando la voluntad heroica falla, el estoico propone otra actitud: *la ascesis del embotamiento*, en la cual el héroe antiguo entrega sus armas. Efectivamente, si el hombre es derrotado por esta lucha, su reacción puede ser de dos tipos: o se rebela a esta realidad y se entrega a la muerte a través del suicidio (el estoicismo daba a este hecho un consentimiento moral), o bien, acepta someterse a ella. La ascesis de embotamiento elige el segundo camino. Se caracteriza por una moral de sufrimiento propia de los esclavos. En este caso, el estoico conquistado ya no reacciona a la realidad, vive en un estado de apatía, la cual arrebata al alma de cualquier posibilidad de percibir alegrías y tristezas. Es como un fantasma, desprovisto de energía y orientaciones vitales. El estoico que elige esta segunda opción es como si ya estuviera muerto. Su cuerpo está presente, pero su alma está muerta. Todas sus energías espirituales deben aplicarse enteramente a la simple preservación de su existencia. En última instancia, el resultado es un aumento del dolor y la infelicidad.

Ahora bien, la ascesis del embotamiento aparece, sobre todo, donde fracasa la voluntad heroica. En ella se resigna el héroe antiguo del sufrimiento [...] Pero este método del embotamiento, en la medida en que tiene éxito, no solo arranca del alma también las raíces de toda alegría inferior o superior. Este ideal racionalmente orgulloso de la apatía termina por ser un fantasma que, una vez realizado, se derrumbaría al instante, pues el hombre que lo hubiera alcanzado carecería de todas esas instrucciones y fuerzas orientadoras que el juego de sentimientos otorga a nuestra vida. ²²

21 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 103

22 Ibid.

Junto al embotamiento del sufrimiento, la escuela estoica presenta otro procedimiento: *negar la existencia del sufrimiento*. Parte de una forma de entender la realidad como derivada de la necesidad divina. Todo lo que existe y subsiste es fruto de una providencia, que dirige todas las cosas hacia un cumplimiento misterioso. Dentro de este proceso, cada momento se justifica y resulta totalmente comprensible solo si lo miramos desde la perspectiva hacia la que tiende. El dolor en este contexto no existe, el bien y el mal son momentos positivos porque ambos son considerados por el *Logos* divino como necesarios para la consecución del fin. El mundo real, para decirlo en términos leibnazianos, es “el mejor mundo posible” porque nada ni nadie puede superar la sabiduría de quien lo mueve. Las dificultades del hombre para aceptar los males y sufrimientos se deben a que la perspectiva desde la cual éstos son comprendidos ignora la lógica divina y, en consecuencia, no interpreta los elementos negativos como fundamentales e importantes para la realización de este fin. Scheler sostiene que esta imagen de los males que hacen sufrir nace sólo de que el *punto de vista* respecto al mundo es excesivamente egocéntrico y demasiado particular, pues, como dice Scheler: “*Así como el que contempla un cuadro puede estar tan excesivamente cerca de él que solo percibe manchas coloreadas donde hay, de hecho, sentido y armonía*”²³: el mal, en esta perspectiva, es por tanto solo “aparente” porque en realidad es un bien que pertenece a un orden invisible, y según Marco Aurelio, “*Nada es dañino para la parte si es ventajoso para el todo. Porque el todo nada tiene que no le convenga [...] Con recordar pues que soy parte del todo, me complaceré con cuanto ocurra*”. En consecuencia, el hombre verdaderamente sabio no debe oponerse a la realidad de ninguna manera, sino que debe tratar de darle un significado positivo, interpretándola dentro de un proceso más amplio y trascendente. Scheler define esta visión como “perversa” en el sentido de que no solo transforma el mal en bien, haciendo que todo sea necesario y racional, también niega cualquier reacción y lucha contra lo malo e imperfecto. La energía de la persona no está dirigida a tratar erradicarlo, sino sólo al esfuerzo de insertarlo, hasta el punto de la exageración, en la lógica divina. Aquí parece evidente la falta de autenticidad de esta posición frente al dolor. Tanto más cuanto que hay tipos de sufrimiento que son tan absurdos y sin sentido, que ninguna imaginación humana, por aguda y creativa que sea, puede transformarlos en buenos y leerlos como

23 Ibid., p. 105.

momentos positivos, necesarios para el logro de una meta, puesto que, según Scheler: “*Esta metafísica, queriendo probar todo, no prueba nada. Además, es verdaderamente ‘infame’ [Schopenhauer], puesto que socava toda fuerza de salvación [tanto interior como exterior] para combatir el mal*”.²⁴

A raíz de la visión anterior, se desarrolla una posición dentro de la escuela estoica que reduce la experiencia del dolor a una especie de autosugestión. Aquí tiene lugar la *eliminación del sufrimiento*. El sufrimiento existe en la imaginación y en virtud de ella, no en las cosas. La realidad produce dolor sólo en la medida en que se imagina que puede. La resistencia y el dolor que causa son el resultado de la autosugestión, el resultado de una ilusión de la mente.

La segunda corriente se introduce ya en la Stoa con la tesis según la cual el sufrimiento existe solo ‘en nuestra representación y por ella’, no por las cosas mismas, pero la representación –también según dicha tesis– puede reprimirse o modificarse, mediante enérgico pensamiento, de manera que cese el sufrimiento. Con este principio se inicia, intensificándose en la Antigüedad tardía una técnica de ilusión y de represión frente a los sufrimientos de la vida (unida a una autosugestión, sistemáticamente practicada, de que ‘el dolor no es ningún mal’).²⁵

La única forma de detener cualquier dolor es no actuar sobre la realidad, sino sobre uno mismo tratando de doblar o transformar esta falsa creencia. El principio en el que se basa esta perspectiva es el de la técnica de la represión y el engaño hacia los sufrimientos de la vida combinada con una autosugestión sistemática, según la cual, el dolor no es un mal. Scheler no se detiene en más detalles sobre esta posición, ya que es consciente de que no puede ir muy lejos. De hecho, al negar al dolor cualquier carácter de existencia, simplemente se escapa al problema y los resultados a los que conduce solamente pueden ser aparentemente positivos. A nivel psicológico, el sufrimiento sólo puede eliminarse parcialmente, siempre deja una herida más o menos profunda; a corto plazo deja profundas cicatrices en el alma que pueden marcar negativamente toda una existencia.

24 Marco Aurelio, *Meditaciones*, X, 6.

25 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 106

4. EL DOLOR EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el contexto de las múltiples aproximaciones filosóficas sobre el tema del sufrimiento que Scheler analiza y critica, lo que él define como el “sexto camino” abre un nuevo horizonte —el bíblico—, mostrando por medio de esta lectura, clara y francamente, el periodo católico de Scheler desde el cual se inserta esta primera versión de su estudio sobre el sufrimiento. En efecto, después de un examen extenso y cuidadoso de las cinco orientaciones anteriores (budismo, hedonismo y estoicismo con sus tres vertientes: ascesis del embotamiento, negación y eliminación del sufrimiento) pasa repentina y casi abruptamente de la reflexión sobre el pensamiento griego (estoicismo) y de la cita épica sobre Laocoonte, símbolo profundo de la antigüedad luchando contra el mal, al modelo interpretativo del sufrimiento propuesto por las Sagradas Escrituras, más precisamente en el Antiguo Testamento.

Scheler comienza su análisis diciendo que el Antiguo Testamento básicamente atribuía un significado, una justificación al dolor, y esto sugiere que el antiguo Israel buscó ese significado, planteó la pregunta existencial sobre el sufrimiento. El modelo propuesto por el Antiguo Testamento es el de la “justificación” del dolor como pena por el pecado. Ya en el libro del Génesis se ilustra cómo el pecado de desobediencia hacia Dios trajo consigo la condena al trabajo, el dolor y la muerte, la expulsión del Paraíso. Recordando la siguiente sentencia: “parirás con dolor (le dijo Dios a la mujer, Eva ‘madre de todos los vivientes’), trabajarás con el sudor de tu frente (le dijo al hombre, Adán, ‘hecho de la tierra’), volverás al polvo (morirás) pues de él fuiste formado”, según Besora.²⁶ A partir de este episodio el dolor se interpreta como un efecto del pecado en toda la tradición bíblica para cuya redención serán necesarios cruentos sacrificios para reparar el mal o anticiparse al castigo. Así, el hilo conductor de gran parte de la historia bíblica está constituido por la dinámica de los pecados de los hombres (individuales o colectivos) y los castigos divinos (individuales o colectivos), mismos que siempre entrañan dolor y sufrimiento o destrucción para su erradicación.

26 Manuel Villegas Besora “Dolor y sufrimiento en las tradiciones sapienciales” en *Revista de Psicoterapia*, 65, 2006, p. 13.

Así, la continuación inmediata de la historia de Adán y Eva es la de su descendencia, Caín y Abel, marcada por el fratricidio, a golpe de quijada. Más adelante Dios se arrepiente incluso de haber creado al hombre a causa de su maldad y está dispuesto a borrarlo de la faz de la tierra, inundándola con el diluvio universal, del que solo se salvan Noé y su familia. Pero la humanidad no se regenera, ni siquiera la descendencia de Abraham. Los sucesivos pecados del pueblo escogido de Dios son acompañados de sucesivos castigos: Sodoma y Gomorra, la deportación a Babilonia, la destrucción del Templo de Jerusalén y un largo etcétera de guerras, plagas y hambrunas que se suceden unas a otras. El pecado continúa siendo la fuente del dolor: Dios se empeña en exterminarlo y el hombre en reproducirlo.²⁷

No obstante, esta visión falla, como lo hace notar Scheler, ante el dolor del “justo”, cuya voz se alza en los Salmos, en Job y en Eclesiastés, rechazando con dureza la idea del dolor causado por un pecado cometido quién sabe cuándo y por quién. La lectura de Job propuesta por el autor, sin embargo, no siempre será correcta y en ocasiones se antoja infundada. Por ejemplo, según él, la idea tan difícil de que Dios castiga a los mismos que ama para hacer brillar su fidelidad, ya representa un consuelo considerable.

Un pensamiento que al hombre de nuestros días le puede parecer ciertamente duro: la idea de que Dios golpea precisamente a los que ama, y los golpea no para castigarlos, sino para purificar su ser y llevarlo de la promiscuidad de lo terrenal a la fidelidad religiosa. Esta idea debía resonarle en el alma al desdichado Job como una cálida y suave voz de redención.²⁸

Esta “idea”, empero, no fue –como afirma Scheler– el motor y la fuerza para madurar en Israel el rechazo de un modelo de remuneración para la justificación del dolor. Lo que ayudó a Israel a tomar este nuevo camino, enfatiza el autor²⁹, fue exclusivamente el ardor de la expectativa mesiánica, notable en la siguiente afirmación: “pero lo que ha dado como fruto el heroísmo sufriente de Judá, tan probado en su historia, no ha sido este pensamiento –que desplegó todo su poder en el mundo cristiano–, sino el fervor de su esperanza mesiánica que le precedía como una antorcha”. Como puede observarse, Scheler no se detiene mucho en este “sexto camino” y propone una interpretación bastante apresurada, lo mismo que

27 Ibid.

28 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 107

29 Ibid.

problemática, acerca del libro de Job, dando como consecuencia un tratamiento deficiente de algunas categorías teológicamente mencionadas tales como “pecado”, “justicia” o “retribución”. Por tanto, estas ideas deberían retomarse en una reflexión teológica más amplia y orgánica. Cosa que, al menos en esta primera edición, no se observa.

5. LA VISIÓN CRISTIANA: LA “PEDAGOGÍA DEL DOLOR”

El último “camino” propuesto por Scheler es la doctrina cristiana del dolor; él menciona que “visto desde las interpretaciones, medicinas, técnicas y anestias mediante las cuales el genio antiguo quería beberse completamente el mar del sufrimiento, la doctrina cristiana del sufrimiento provoca como un cambio radical y completo de la actitud hacia el sufrimiento”.

Como es sabido, el cristianismo aparece en un momento histórico caracterizado por la expansión del Imperio Romano y el predominio de la cultura helenista en todo el arco mediterráneo. Según Besora: *“En este contexto histórico nace Jesús de Nazaret, figura en la cual confluyen la tradición veterotestamentaria del pueblo escogido de Dios, con la perspectiva universalista y ecléctica de Roma, presente en Judea a través de su gobierno y sus legiones”*. Así pues, *“judíos y gentiles quedarán reconciliados con Dios a través del sacrificio de Cristo en la cruz, dando lugar a la visión “católica” del cristianismo que promulgará San Pablo”*.³⁰

El cristianismo parte del misterio fundamental de la encarnación del Hijo de Dios, tal como aparece proclamado de modo conciso y solemne en los primeros versículos del prólogo del Evangelio según San Juan: “En el principio era el Verbo (logos), y el Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo [...] y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1: 1-14). Jesús de Nazaret se convierte, entonces, en la manifestación sensible y amorosa del Dios temible e invisible propio del Antiguo Testamento. Esto nos dice San Pablo en la Epístola a los Colosenses: “Él es la imagen de Dios invisible, primogénito de todas las criaturas [...]. Él es el principio, primogénito de entre todos los nuestros, pues Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas” (Col 1: 15-20). Este cambio de perspectiva establece la diferencia fundamental entre Nuevo y Antiguo Testamento.

30 Manuel Villegas Besora “Dolor y sufrimiento en las tradiciones sapienciales”, p. 26.

Cristo es la imagen visible del Dios invisible precisamente por su encarnación, de modo que quién le ve a él ve al Padre. El cuerpo de Cristo encarnado estará sometido como tal a la muerte y el sufrimiento, de modo que su sacrificio en la cruz se convertirá en el pago de nuestra redención: ‘Canceló la nota de cargo que había contra nosotros [...] y la suprimió clavándola en la cruz’ (Col 2:14).³¹

El cristianismo, volcando radicalmente la actitud ante el dolor, reconoce su realidad con objetividad y sabe participar del dolor ajeno sin retórica ni falsa negación de la realidad. Si, de hecho, en las interpretaciones anteriormente expuestas por Scheler el dolor fue siempre y en todo caso un elemento negativo, el cual debía ser ya sea derrotado, o bien, eludido, según el filósofo en la perspectiva cristiana, éste es concebido de una manera completamente diferente, como factor positivo, de crecimiento, capaz de depurar a la persona. Lo anterior ha quedado plasmado con mayor detalle en su *Ética*:

La gran innovación de la doctrina cristiana de la vida fue que no consideró como buena la apatía, es decir, el embotamiento para el sentimiento sensible, tal como lo habían hecho la *Stoa* y los antiguos escépticos, sino que, por el contrario, marcó un camino por el que se podía sufrir el dolor y el infortunio sin dejar por ello de ser dichoso. La *Ética* antigua conocía únicamente el método del embotamiento o el de la transformación deliberada de la pena en el juicio de la ‘razón’ (el dicho estoico: ‘el dolor no es un mal’), lo que equivale a una suerte de ilusionismo y de autosugestión frente a los dolores y las penas de la vida, La doctrina budista, por otra parte, conoció tan solo el método de la objetivación del dolor, merced al conocimiento de su causa (hipotética) en la esencia de las cosas mismas, y la resignación a él, por cuanto fue interpretado como consecuencia necesaria y parte de un dolor cósmico fundado en la esencia de las cosas, La doctrina cristiana del dolor rechazó –con razón– todos estos métodos, Rechazó los métodos ascético-negativos del embotamiento y del ‘ascetismo’ (en ese sentido negativo de la palabra), y llamó de nuevo sencilla y verazmente ‘mal’ al dolor, y, a todo placer, un ‘bien’. Para ella, el momento esencial de lo que llamó la ‘salud del alma’ no fue la mera eliminación del dolor merced a la extirpación del apetecer y de la realidad (hipotética) del universo constituida en aquel dolor (cuyo ‘pendant’ respecto al contenido entero del mundo es el núcleo de la idea del nirvana), sino la beatitud positiva que radica en el centro del ser de la persona. La liberación del dolor y del mal no constituye para la *Ética* cristiana –como en el budismo– la beatitud, sino únicamente

31 Ibid., p. 27.

la consecuencia de la beatitud; y esa liberación no consiste en una ausencia del dolor y la pena, sino en el arte de sufrirlos de la “manera justa”, es decir, de un modo dichoso (‘tomar su cruz dichosamente sobre sí’).³²

Además, en su ensayo sobre el sufrimiento dice:

El sufrimiento brota ahora con una fuente de energía totalmente nueva, fluyendo de un orden superior de las cosas felizmente contemplado, y que solo se logra revelar en el amor, el conocimiento y la acción. Y este padecer el sufrimiento tiene un nuevo sentido: *purificación*, por medio del amor misericordioso de Dios, que envía el sufrimiento como un amigo del alma.³³

El cristiano sufre con nueva fuerza, viviendo e interpretando el dolor no como castigo ni como perfección como tal, sino como “purificación”. Esta purificación, según Scheler, es indudablemente incomparable con el concepto de desprendimiento del cuerpo de tipo platónico, ya que es la forma de captar los bienes espirituales más centrales de la vida, aquellos bienes de salvación ofrecidos por la gracia divina.

Purificación; pero ¿qué significa esta palabra? [...] Significa que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra mirada espiritual, cada vez más, a los bienes centrales [espirituales] de la vida y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo.³⁴

La clave para interpretar esta posición, ya presente de manera imperfecta y oscura en el Antiguo Testamento, se encuentra en el núcleo más íntimo del mensaje de Cristo, el cual consiste en afirmar la bondad y el amor desinteresado de Dios hacia la creación y, en particular, hacia el hombre:

Purificación, no castigo ni tampoco mejoramiento. La gran paradoja del judaísmo —el ‘justo’ que sufre— desaparece, como una gota en el mar, en la imagen del sufrimiento inocente [libremente asumido] de un hombre por la culpa ajena; de un hombre que a la vez es Dios mismo y que exhorta a todos a seguirle por su camino de la cruz. El sufrimiento puede ser; de nuevo, sufrimiento inocente.³⁵

32 Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 467-468.

33 Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, p. 108

34 *Ibid.*, p. 109.

35 *Ibid.*

Todo lo que existe se mueve y evoluciona según un plan divino preciso, que se orienta hacia una meta misteriosa y perfecta. La fe en esta verdad es capaz de satisfacer las necesidades más íntimas y centrales de la persona y, por tanto, iluminar la realidad con una luz nueva y desconocida. La fe implica un completo abandono en manos de Dios y sus planes para el hombre y la creación. El hombre no puede pretender decirle a Dios lo que debe hacer, y mucho menos pensar que sus actos pueden obligarlo a actuar como quiere. El mensaje de Jesús es que los planes de Dios no son los del hombre. Solo respetando el misterio de Dios y el hecho de que no se puede saber todo de él es posible una auténtica actitud de fe. La consecuencia estricta respecto a la experiencia del dolor es la necesidad de no considerarlo fruto del castigo divino, sino de leerlo dentro de una dialéctica más amplia, desconocida y trascendente.

La doctrina cristiana del sufrimiento exige más que un soportar pacientemente el sufrimiento. Exige o, mejor dicho, señala un padecer dichoso; cree incluso, en su último núcleo, que solo un hombre dichoso –esto es, un protegido por Dios– puede padecer correctamente sufrimiento y dolor; amar el sufrimiento y, cuando sea necesario, buscarlo.³⁶

A través del sufrimiento de Cristo, Dios manifiesta una lógica donde el dolor se convierte en un elemento esencial dentro de un camino personal de salvación. Jesús mismo invita al hombre a no huir del sufrimiento, sino a intentar vivirlo con alegría. De hecho, dice: “*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame*” (Mt 16:24). Él llama al sufrimiento para encararlo y aceptar con confianza su misterio. Solo así es posible seguirlo de manera auténtica. Al respecto, esto es lo que nos dice Juan Pablo II en su conocida carta apostólica *Salvifici Doloris*:

El sufrimiento ciertamente pertenece al misterio del hombre (...) El Concilio Vaticano II ha expresado esta verdad: ‘En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado’. [...] Si estas palabras se refieren a todo lo que contempla el misterio del hombre, entonces ciertamente se refieren de modo muy particular al sufrimiento humano. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte.³⁷

36 Ibid., p. 111.

37 Juan Pablo II. *Salvifici Doloris, Carta apostólica sobre el sentido del sufrimiento humano*. Madrid, Palabra, 1999, p. 31.

Del mismo modo, para el cristianismo, el amor de Dios también se revela a través del sufrimiento humano “*porque, así como el oro se purifica en el fuego, así también los que agradan a Dios pasan por el crisol del sufrimiento*” (Si 2:5). El dolor dentro de la economía de la salvación tiene el propósito de purificar al hombre y hacerlo digno de la meta que Dios quiere. Así, la profundización de la noción de purificación se lleva a cabo de la siguiente manera: el dolor, según Scheler, adquiere un sentido pedagógico, porque hace que el sujeto se vuelva más sensible y capaz de discernir entre aquellos valores que son auténticos de aquellos que no lo son; entre aquellos valores que, si se siguen, son capaces de sobornar a las demandas más profundas de la existencia y los que no. Permite una separación lenta entre lo inferior y lo superior en nuestro centro del alma. El dolor, en la perspectiva cristiana, permite a la persona dirigir cada vez más su mirada espiritual hacia los bienes centrales de la vida, es decir, aquellos bienes que nos han sido dados por la fe y la redención de Cristo y que nos permiten salvarnos y ser auténticamente felices.

Desde dicha perspectiva, el dolor es, sobre todo, una oportunidad para convertirse en hombres más reales y maduros, capaces de llamar a las cosas por su nombre y evaluarlas por lo que valen. Esta visión, que logra iluminar el dolor con una luz positiva, en la opinión del muniqués, ha permitido que el cristianismo lo acoja sin distorsiones ni paráfrasis, como factor esencial del mundo y de la propia existencia, al mismo tiempo que lo transforma de enemigo a combatir a un amigo con quien dialogar y confrontar.

No obstante, lo anterior no quiere decir que el creyente, para ser más auténtico, deba buscar patológicamente el sufrimiento o que sea un instrumento divino que acrecienta la moral y la fe de sus criaturas. El cristiano, de hecho, está llamado a cooperar en la realización del plan de salvación de Dios oponiéndose a todo lo que es malo y es parte de él, y esto a la luz y siguiendo el ejemplo de Jesús. En los Evangelios a menudo se encuentra a Cristo luchando contra el mal. En los milagros, por ejemplo, manifiesta su lucha activa contra el sufrimiento e invita a sus discípulos a hacer lo mismo. De modo que la fe, misma que según Scheler es un don de Dios y no de la acción del hombre, es lo que puede satisfacer las necesidades más profundas de la persona y es lo que diferencia al cristianismo de todas las demás visiones previamente analizadas, en particular la hedonista. Esta distinción desde el punto de vista del filósofo, se hace

aún más evidente si se capta el vínculo profundo y sustancial entre el dolor y el arraigo en la instancia de amar *como* Cristo y *en* Cristo. Scheler, combinando dolor y amor, revela el significado pedagógico del ascetismo cristiano:

También por eso la ascética cristiana no tiene significado normativo, como si fuera un camino independiente hacia Dios [...] Esta ascética no es preparación por medio de la cual el individuo solitario pueda alcanzar una contemplación extática de Dios, sino que es preparación para el *acto de amor* en cuya realización la persona piadosa se sabe profundamente en Dios y en Cristo [...] Pero esta doctrina del sufrimiento recibe su sentido más profundo, sin embargo ya durante una evidencia [...] Es la evidencia del *carácter de gracia* de todos los sentimientos profundos de felicidad y de ulterior evidencia de las leyes que existen entre los niveles de profundidad de los sentimientos, su eficacia y su cumplimiento de satisfacción.³⁸

Por lo contrario, Scheler dice que, al oponer el hedonismo a la visión cristiana del dolor, el hedonista está convencido de que el dolor debe contrastarse con el placer, ignorando, sin embargo, que los sentimientos se sustraen tanto más a la voluntad cuanto más sean profundos y centrales. En otras palabras, ignora que la felicidad más auténtica, la que es capaz de satisfacer plenamente, es un don de Dios y que puede satisfacerse con un sentimiento de placer sensible fugaz y superficial.

El eudemonismo no sabe que podemos estar determinados sentimentalmente, en los diferentes estratos de profundidad de nuestra alma, de modo negativo y positivo *al mismo tiempo* [...] No sabe que desde la zona de los sentimientos sensibles, extensos, localizados en el cuerpo (dolor, voluptuosidad, etc.) hasta la bienaventuranza y la desesperación de nuestro yo más profundo hay ciertos *niveles* de sentimiento, en cada uno de los cuales son posibles las cualidades del placer y displacer; no sabe, por ejemplo, que podemos sufrir alegremente un dolor ni que podemos saborear el aroma de un vino estando descontentos. El eudemonismo desconoce, asimismo, que las leyes internas de las relaciones y la sucesión de las vivencias sentimentales en un determinado nivel permanecen, por principio, inalteradas por el orden y la sucesión de otro nivel, como quiera que, además oscila la atención entre uno u otro de los niveles.³⁹

38 Max Scheler, "El sentido del sufrimiento", p. 110.

39 Ibid., pp. 110-111.

En última instancia, el hedonismo sostiene que los niveles de sentimiento son simplemente interdependientes y, por tanto, que los sentimientos más superficiales pueden satisfacer las necesidades más íntimas y centrales. Desde esta perspectiva, el dolor solo puede producir infelicidad, no puede ser intenso como una purificación, no es un amigo que ayuda a penetrar cada día más “en los ‘castillos del alma’, cada vez más profundamente y en mantenerse aquí cada vez más abierto a la recepción de un mundo superior de fuerzas espirituales”.⁴⁰ El cristianismo, en cambio, está convencido de que solo el hombre bendito, es decir, el abandonado en Dios, puede aceptar el sufrimiento de la manera correcta. Como confirmación, San Pablo escribió en la *Segunda Carta a los Corintios* que, mientras contemplaba y experimentaba el progresivo declive del cuerpo y sus bienes, su alma era libre y feliz porque sabía que estaba protegida y salvada por el amor de Dios, pues “como doloridos, más siempre gozosos; como pobres, más enriqueciendo a muchos; como no teniendo nada, más poseyéndolo todo” (2 Co 6:10). Muchas vidas y experiencias de santos y mártires confirman la experiencia espiritual de San Pablo. En conclusión:

Este es el peculiar proceso circular [del cristiano] en su comportamiento respecto al sufrimiento: mediante y tras la renuncia a evadirse hedonísticamente del sufrimiento –en virtud de la propia razón y del querer centrado en el yo–, a combatirlo con la actitud del héroe o a soportarlo con tozudez estoica, abre su alma por medio de Cristo a la fuerza de Dios y se encomienda y entrega a su misericordia, penetrando entonces en él la bienaventuranza central en forma de gracia que le permite soportar dichosamente todo sufrimiento como símbolo de la cruz.⁴¹

La bienaventuranza, don de Dios, le provoca al cristiano una profunda alegría que le permite vivir con felicidad y como realidad amistosa también, la realidad del dolor. Siempre es más profundo y más grande que el sufrimiento sacrificial al que conduce el amor. En suma, esta interpretación de Scheler sobre el Nuevo Testamento, si bien toca algunos temas interesantes, sigue pareciendo moralista porque “disuelve” el enigma del sufrimiento en su lectura “pedagógica” y no adopta un punto de vista radicalmente cristológico.

40 Ibid.

41 Ibid., pp. 113-114.

BIBLIOGRAFÍA

- Arvón, Henri. *El budismo*. México, Editorial Cruz O, 1991.
- Bauza, Hugo Francisco. *Voces y Visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo*. Buenos Aires, Biblos, 1997.
- Henckmann, Wolfhart. *Max Scheler*. München, Beck, 1998.
- Juan Pablo II. *Salvifici Doloris, Carta apostólica sobre el sentido del sufrimiento humano*, Madrid, Palabra, 1999.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*. Madrid, Taurus, 2022.
- Narváz Soto, Mauro. “La filosofía estoica y el determinismo fatalista” en *Filosofía. Sitio de America Latina dedicado a la Filosofía, la crítica y el debate* [En línea], recuperado desde: <https://www.filosofia.mx/la-filosofia-estoica-y-el-determinismo-fatalista/> consultado el día 12/02/2021.
- Panikkar, Raimon. *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Siruela, 1996.
- Scheler, Max. “El sentido del sufrimiento” en *Amor y conocimiento y otros escritos*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Madrid, Palabra, 2010.
- *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid, Caparrós, 2001.
- Villegas Besora, Manuel. “Dolor y sufrimiento en las tradiciones sapienciales” en *Revista de Psicoterapia*, 65, 2006, pp. 5-43.