

Sobre el resentimiento y el perdón

On Regret and Forgiveness

Ricardo Gibu Shimabukuro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
ricardogibu@gmail.com

Recibido: 3/12/2015 • Aceptado: 27/01/2016

Resumen

El presente trabajo es una reflexión en torno a la naturaleza del resentimiento y su poderoso influjo en el orden social. En diálogo con la caracterización del resentimiento propuesta por Scheler en su *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), se describe la particular forma de violencia implicada en esta disposición afectiva. La sed de venganza que la anima promueve una dinámica incesante de ataques y contraataques que sólo puede resolverse a través del perdón. Si sólo es posible perdonar a través del amor, ¿dónde halla el agredido la fuerza para amar al agresor? En la última parte del trabajo, se busca dar respuesta a esta cuestión en una línea muy cercana a la del teólogo alemán Romano Guardini.

Palabras clave: amor, F. Nietzsche, perdón, resentimiento, M. Scheler.

Abstract

This paper is a reflection on the nature of resentment and its powerful influence on the social order. In dialogue with the characterization of resentment proposed by Scheler in his *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), the author describes the particular form of violence implied in this affective disposition. The thirst for vengeance which animates it, fosters an unceasing dynamics of attacks and counterattacks, which can only be resolved through forgiveness. If it is only possible to forgive through love, where does the assaulted one find the strength to love the aggressor? In the last part of this paper, the author intends to give an answer to this question in a way which is very close to the works of the German theologian Romano Guardini.

Keywords: Forgiveness, Love, F. Nietzsche, Ressentiment, M. Scheler.

La violencia del hombre contra el hombre entraña una dinámica irreversible de aislamiento y de soledad en la que el lenguaje, lejos de estar precedido por el deseo de dialogar, deviene en monólogo e imposición de las propias ideas. Una sociedad que va configurándose a partir de semejante dinámica estaría destinada a autodestruirse, si no fuera porque desde su núcleo puede surgir una voluntad de vida en común cuya fuerza reside en la convicción de que la paz es anterior a la guerra y de que el respeto al prójimo, expresado en la acogida de su palabra, es el camino que consolida toda realidad personal y social.

La reflexión filosófica puede sumarse a este esfuerzo por la paz y por la vida en común a partir de un discurso que permita comprender la especificidad de la violencia y de sus límites. Es desde de esta premisa que nace el presente trabajo. No será nuestro objetivo, sin embargo, abordar la cuestión de la violencia en general, sino profundizar en aquella forma singular que a partir de la Modernidad se define como «resentimiento». Para tal fin, han sido particularmente esclarecedoras, por su agudeza y actualidad, las reflexiones de Max Scheler en su ensayo de 1912 *El resentimiento en la moral*. Además de ofrecer una notable descripción del resentimiento, los argumentos esgrimidos en ese trabajo permiten dimensionar el poder y la eficacia que sigue teniendo el resentimiento en nuestra sociedad y, a la vez, permiten reconocer la exigencia de forjar una cultura de la paz.

Superar el resentimiento no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico. Sólo puede darse a partir de una acción procedente de la alteridad capaz de revertir la «sed de venganza» de la que este sentimiento se nutre; una acción cuya fuerza reside en la voluntad de acercarse al que lo padece, de soportar con él sus sufrimientos y de compartir un mismo horizonte de plenitud. Ahora bien, ¿de dónde puede proceder esta fuerza, capaz de contrarrestar el dinamismo aniquilante del resentimiento tanto de quien lo promueve como de quien lo padece? Si decimos que esta fuerza procede del amor, surge inmediatamente la pregunta: ¿por qué amar al que debía estar a mi

lado y no lo hizo, al que me despreció, al que quiso hacerme objeto de burla y escarnio? Esta pregunta permite entrar directamente al segundo tema de nuestro trabajo: el perdón.

La posición sobre el perdón, que se desarrollará en la parte final del trabajo, se ha elaborado en diálogo con el teólogo Romano Guardini. La apertura al plano teológico no es gratuita. Surge de la convicción de que el discurso filosófico es incapaz de comprender la posibilidad última del perdón. El perdón es una posibilidad que deviene accesible ante acciones que son, por su gravedad, humanamente imperdonables. Perdonar lo imperdonable es algo que sólo cabría esperar de un ser que ama infinitamente; que puede ver, más allá del daño padecido, la bondad que hay en cada ser humano y puede ofrecer la propia vida con tal de salvarla.

La tesis de Nietzsche sobre el resentimiento

En primer lugar, remitámonos al título de la obra de Scheler: *El resentimiento en la moral*. En el original alemán el término «resentimiento» viene expresado con la palabra francesa *ressentiment*. La elección de este término por parte del filósofo de Múnich no era casual. Hacía alusión al mismo término en francés que Nietzsche utilizó en su libro *La genealogía de la moral* de 1887, indicando claramente su intención de confrontarse con éste y, más precisamente, de cuestionar la identificación que allí se hace entre el *ressentiment* y la «moral del esclavo» propia de la cultura judeo-cristiana. Por ello antes de señalar los argumentos del libro de Scheler, conviene tener en cuenta las principales tesis sobre el resentimiento planteadas en *La genealogía de la moral*.

Junto con *Más allá del bien y del mal* de 1886, este libro, que pertenece al último período nietzscheano, apunta a una elaboración teórica de la «voluntad de poder», en un claro distanciamiento del lenguaje lírico-simbólico utilizado en *Así habló Zarathustra* o del aforístico de *Humano, demasiado humano*. En el prólogo, Nietzsche señala que el objetivo del libro es analizar “qué *origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal” a partir de la siguiente premisa: no

buscar el mal “por *detrás* del mundo” (2005a: 24); es decir, no ceder a la tentación metafísica y teológica de hallar el origen de la moralidad más allá del ámbito fenoménico. Así, preguntar por el bien y el mal será preguntar por las condiciones históricas, sociales, pero sobre todo, psicológicas que determinaron la «invención» de juicios morales. No será, sin embargo, un estudio genealógico general sobre la moral el que llevará a cabo Nietzsche, sino un análisis de las condiciones que hicieron posible que sentimientos tan contrarios a la vida, como la compasión, el sacrificio y la mortificación fueran considerados «valores en sí». Dice Nietzsche:

Justo en ellos [en los “instintos de compasión, autonegación, autosacrificio”] veía yo el gran peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción —¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?—, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose contra la vida (Nietzsche, 2005a: 27).

La identificación de tales «instintos» con la bondad es para Nietzsche un dato dependiente y subordinado a un fenómeno todavía más originario: la valoración que se daban a sí mismos “los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior [...] en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo” (2005a: 37). La experiencia de esta diferencia irreductible entre poderosos y plebeyos dio lugar a un «*pathos* de la distancia» por el que los primeros se atribuían el derecho a crear valores y darles nombre. Los valores creados inicialmente, según esta singular interpretación nietzscheana, nada tenían que ver con los sentimientos altruistas y compasivos hacia los demás. Se trataba de valores políticos en los que se afirmaba la superioridad de los nobles sobre la gente vulgar. Según esta interpretación, el valor «bondad» aludía a la fuerza del guerrero, mientras «pureza», al cuidado que se debía dispensar al cuerpo para no contaminarse con la suciedad del bajo pueblo. La creación de estos dos valores coincide con la distinción, al interior de la misma clase poderosa y aristocrática, entre una casta de guerreros y una casta sacerdotal. La primera

pone su seguridad en la fuerza del cuerpo mientras que la segunda la pone en el espíritu.

Es precisamente a través del descubrimiento del espíritu que los sacerdotes llevan a cabo la interiorización de los conflictos provocados por el encuentro de valores de distinto signo. Este proceso de interiorización tendrá a los ojos de Nietzsche consecuencias decisivas en la aparición del resentimiento. En ese espacio interior se va configurando un hábito insano en la casta sacerdotal que asume como fuente de poder algo que en realidad es fuente de debilidad: el rechazo de la actividad y los placeres sensibles y, por otro lado, la tendencia a refugiarse en la interioridad para, desde allí, superar a la casta guerrera a través de la intensificación del odio. Del «hombre del resentimiento» nos dice Nietzsche que: “no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio” (2005a: 52).

Es la casta sacerdotal la responsable de la inversión de los valores por la cual se afirma que los buenos son ahora los miserables, los pobres, los que sufren, los enfermos, “únicamente para ellos existe bienaventuranza; en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...” (2005a: 46). Es con la casta sacerdotal, tanto judía como cristiana, que aparece el resentimiento en la rebelión moral de los esclavos, de la plebe, del rebaño. Afirma Nietzsche: “Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes” (2005a: 46). Para él, el amor y el perdón que promueven los sacerdotes entre el bajo pueblo son la expresión enmascarada del odio y del resentimiento contra los poderosos.

La respuesta de Scheler a esta interpretación nietzscheana sobre el amor cristiano aparecerá con nitidez en el tercer capítulo del *Resentimiento en la moral* titulado “la moral cristiana y el resentimiento”. Si la argumentación crítica empieza en el tercer capítulo, es porque en los dos anteriores, inspirado como él mismo dice en “las notables tesis” de Nietzsche sobre el resentimiento, Scheler quiere “penetrar más hondamente en la unidad de la vivencia designada con este término” (1993: 22). Aproximémonos a la lectura que hace Scheler de la teoría nietzschena sobre el resentimiento y a su reelaboración.

Si el hombre resentido obra a través de una venganza imaginaria, requiere de la existencia de otro sujeto a quien agredir o de quien poder reclamar venganza. Así queda formulado por Nietzsche en *La genealogía de la moral*:

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante «sí» dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice «no», ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese «no» es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento (2005: 50).

Scheler coincide con este argumento, señalando de entrada que el término *resentiment* se refiere a “emociones basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos” (1993: 23) y, en ese sentido, requiere de una comparación valorativa con el otro para poder subsistir. Ahora bien, ¿es posible concebir una vida humana sin ningún tipo de comparación con los demás, tal como lo sugieren Nietzsche cuando habla del poderoso y, muy cercano a éste, Georg Simmel, cuando habla del hombre noble o distinguido (*Vornehm*)? Scheler considera que esto es imposible salvo en aquel hombre descrito

irónicamente por Goethe que, pretendiendo originalidad y sin haber aprendido nada de nadie, es autor de su propia ridiculez.¹

Sin embargo, reconoce el filósofo bávaro que Simmel lleva la razón cuando diferencia al hombre noble o distinguido del hombre vulgar (*Gemein*). En ambos pueden apreciarse dos formas diversas de «conciencia comparativa». El noble o distinguido tiene un sentimiento inmediato e irreflexivo de su propio valor y plenitud que permea toda su existencia y que lo sitúa en el centro del universo.² No se trata de un sentimiento surgido a partir de una determinada capacidad o destreza que sobresale ante la mirada impotente de otro yo, sino de un sentimiento de seguridad fundado en el ser y la existencia misma, antes de cualquier comparación con un valor específico del otro. En virtud de este sentimiento ingenuo del propio valor y de su centralidad, el distinguido puede reconocer y hacer suyos los valores de los demás con liberalidad, serenidad y sin ningún tipo de conflicto ni envidia (Scheler, 1993: 34).

El hombre vulgar, por el contrario, siente su propio valor a partir de la comparación y durante el proceso de la comparación.³ De

1 "Ein Quidam sagt: «Ich bin von keiner Schule; / Kein Meister lebt, mit dem ich buhle; / Auch bin ich weit davon entfernt, / Daß ich von Toten was gelernt». / Das heißt, wenn ich ihn recht verstand: / Ich bin ein Narr auf eigne Hand" (Goethe, 1981: 318). ("Alguien dice: «No sigo a ninguna escuela. / No vive un maestro cuya obra me atraiga. / Bastante lejos estoy de haber aprendido de los muertos». / Esto quiere decir, si lo he entendido bien: / me he vuelto un necio por cuenta propia". La traducción al español es mía).

2 Con «sentimiento» o «sensir», nos referimos a aquello que Scheler define como *Fühlen*. Seguimos aquí la traducción realizada por José Gaos, tanto en el ensayo sobre el resentimiento (Scheler, 1993), como en *Esencia y formas de la simpatía* (1943), y no aquella realizada por Hilario Rodrigo Sanz en la versión al español de *Der Formalismus in der Ethik* (2001) el cual elige la expresión "percepción sentimental".

3 En *Der Formalismus in der Ethik*, Scheler distinguirá cuatro niveles del sentimiento (*Fühlen*) en función de cuatro cualidades objetivas de valores. Si los valores nos son dados originariamente a través del sentimiento, se pueden distinguir las siguientes formas de correlación entre sentimiento y valor: la primera, entre el «sentimiento sensible» (*sinnlichen Fühlen*) y las cualidades sensibles «agradable» y «desagradable»; la segunda, entre el «sentimiento vital» (*vitalen Fühlen*) y las cualidades vitales «noble» y «vulgar»; la tercera, entre el sentimiento espiritual (*geistigen Fühlen*) y las cualidades espirituales: «bello» y «feo»; «justo» e «injusto»; «verdadero» y «falso»); finalmente, entre el sentimiento religioso y las cualidades religiosas «santo» y «profano». Cada una de estas correlaciones genera determinadas «respuestas sentimentales» (*gefühlsmäßige Antwortsreaktionen*) y «respuestas instintivas» (*triebhafte Antwortsreaktionen*). El impul-

este modo, vive un estado permanente de zozobra, interpretándose a sí mismo en función del valor «superior» o «inferior», «mayor» o «menor» de los demás. Es sobre esta actividad comparativa del vulgar que surgen dos subtipos de hombre: en primer lugar el «arribista» (*Streber*), aquel que vive ansioso por demostrar a sí mismo y a los demás que es y vale más, incluso antes de determinar cuál es el valor que es objeto de la comparación. En palabras de Scheler: “es aquel para quien toda «cosa» es sólo una ocasión —en sí indiferente— para poner término al opresivo sentimiento de «ser menos»” (Scheler, 1993: 36). Cuando este sentimiento se apodera de una sociedad y deviene su tipo dominante, surge un sistema social de competencia cuya prioridad siempre está vinculado al criterio del tener o del poseer. El segundo tipo es el del hombre resentido. A diferencia del arribista, para el cual es posible competir y demostrar la propia superioridad, en el resentido prima la experiencia de impotencia o la conciencia de inferioridad frente al otro. Esta impotencia es compensada a través de una actividad psíquica por la que se busca disminuir o rebajar interiormente el valor superior sentido o quedar ciego ante él. Cuando esta experiencia se apodera de una sociedad se produce la obra capital del resentimiento: la inversión de los valores y la falsificación de la jerarquía de los valores.

Ahondemos un poco más en estos análisis en torno al resentimiento en los que tanto Nietzsche como Scheler se muestran finos observadores de la psicología humana. Según Scheler, la formación del resentimiento tiene como punto de partida el impulso de venganza.⁴ En todo acto vengativo se presentan dos momentos decisivos: un aplacamiento o una represión de un deseo natural de desquitarse con alguien por un daño padecido y una postergación de este deseo para una ocasión más propicia, tal como queda expresado en el refrán que reza: «La venganza es un platillo que se come frío». El impulso de venganza se transforma en resentimiento cuando deja de

so de venganza es una respuesta instintiva correspondiente a las cualidades vitales (Scheler, 2001: 173-179).

4 Scheler sitúa el «impulso de venganza» (*Racheimpuls*) como correlato de los valores vitales «noble»-«vulgar».

orientarse a alguna realidad determinada y se transforma en «sed de venganza». Esto significa que si el deseo de venganza desaparece una vez consumado el acto vengativo, el resentimiento permanece como un deseo insatisfecho de venganza que se alimenta sin cesar de la experiencia de impotencia e inferioridad frente a un otro cada vez más vago e indeterminado. Mientras más indeterminada la realidad hacia la que se dirige el impulso vengativo, mayor la posibilidad de que ese impulso se torne resentimiento y forme una personalidad amargada y envenenada, habituada a ocultar en su interior los sentimientos de rechazo y violencia, y a poner, como dice otro refrán, «al mal tiempo buena cara».

La envidia, por otro lado, también se presenta como un impulso poderoso capaz de transformarse en resentimiento. Surge de la impotencia ante alguien que tiene un bien que yo deseo y de la ilusión de creer que ese alguien es la causa de que yo carezca de dicho bien. Pero la envidia en sí no es todavía resentimiento. Esta experiencia, de un modo análogo a la venganza, desaparece en el momento en que el bien al que aspiraba y que estaba en manos de otro pasa a ser de mi propiedad. La envidia deviene resentimiento cuando alguien se experimenta absolutamente impotente respecto al bien envidiado. Dice Scheler: «La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es, por tanto, aquella envidia que se dirige al ser y existir de una persona extraña: la envidia existencial». Esta envidia murmura, por decirlo así, continuamente: «Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el que eres» (Scheler, 1993: 32). En ese sentido, lo que más puede generar envidia son aquellas cosas que uno ha recibido sin que haya mediado ninguna intención –como el haber nacido en una familia rica, hablar un determinado idioma, etc.–, o los talentos innatos y arraigados en la propia naturaleza, como la belleza, el carácter, la creatividad, la inteligencia, etc., y no aquellos valores que uno podría adquirir con el propio esfuerzo.

La tendencia a rebajar y empequeñecer los valores propia del resentimiento condiciona una cosmovisión específica que apunta a

aplacar la experiencia de inferioridad generada ante ellos.⁵ Se produce aquí el fenómeno de la *ceguera* o de la *ilusión* respecto de los valores que el hombre resentido quiere rebajar en su impotencia. Ahora bien, ¿qué significa propiamente quedar ciego ante los valores o estar bajo una ilusión de valores? La ceguera ante los valores surge, según Scheler, como consecuencia de un engaño a la función cognoscitiva del sentimiento del valor (*Wertfühlen*)⁶ y no a una perversión de éste.⁷ Si la hay, tal perversión sólo puede darse a nivel apetitivo; esto es: cuando un determinado apetito queda modificado, obteniendo placer de aquello que bajo condiciones normales era causa de dolor o repulsión.⁸ En virtud de la cualidad del valor que se manifiesta a través del sentimiento valorativo, se afirman una jerarquía de valores y una legalidad en el acto de preferir que hacen de la moralidad un hecho objetivo e inteligible, tal como Pascal lo había anticipado hablando de un «orden del corazón» y de una «lógica del corazón». Al hombre resentido, los valores se le siguen presentando según la cualidad objetiva de «alto», «superior», «bueno», etc., pero por su tendencia a rebajarlos o empequeñecerlos, no los reconoce según el rango jerárquico intuido por el sentimiento valorativo. Lucha interiormente por permanecer en un mundo de apariencias en donde los valores superiores quedan recubiertos por los valores

5 Escribe Scheler: "En última instancia, esta inversión de los valores no es la consecuencia, sino el *fundamento* de esta falsa concepción del mundo (*Weltanschauung*)" (1993: 231).

6 Seguimos aquí el criterio de José Gaos, quien traduce *Wertfühlen* por «sentimiento valorativo» o «sentimiento del valor» en la edición española del *Resentimiento en la moral*. Queda anotada esta observación para evitar equívocos con el uso del término «sentimiento» en la traducción al español de *Der Formalismus in der Ethik*. Allí, «sentimiento» corresponde a *Gefühl*, cuyo sentido, además de diferir radicalmente de el de *Wertfühlen*, no ha sido tomado en cuenta en el presente trabajo (Scheler, 2001: 356-369).

7 Dice, en efecto: "No hay, por tanto, «perversiones del sentimiento del valor» (*Perversionen des Wertfühlens*) que correspondan a las perversiones del apetito, sino sólo ilusiones y engaños del sentimiento de los valores, como corresponde al carácter esencialmente cognoscitivo de este «sentir» y «preferir»" (Scheler, 2001: 40-41).

8 Scheler enseña que: "El apetito y el asco nunca están pervertidos [...] [Pueden] «engaños», mas no pueden «pervertir». Porque son funciones del conocimiento, no de la tendencia y el apetecer" (Scheler, 2001: 347).

ilusorios, perdiendo la fuerza para ir más allá y percibir lo que objetivamente son.

Falsificación de valores y ethos del resentimiento

Hemos hecho referencia al conflicto que precede a la aparición del resentimiento entre el impulso vengativo y envidioso que busca el daño real del otro, y el contramovimiento de la represión fruto del sentimiento de inferioridad e impotencia. Mientras mayor es la impotencia, más temible la venganza y la envidia, porque tales sentimientos dejan de dirigirse a un objeto específico para apuntar ahora a todas las direcciones posibles a través del movimiento arraigado en la vida psíquica del hombre que hemos caracterizado como resentimiento. Es importante destacar que la represión no sólo aplaca determinados afectos, sino los expulsa de la esfera de la percepción interna, de modo tal que el hombre resentido no es consciente de poseerlos. El odio, la envidia y la venganza, a través del resentimiento, pueden quedar sumergidos en la profundidad de la psique humana, obrando eficazmente “desde atrás”, pero sin traspasar el umbral de la percepción interna, es decir, sin convertirse en realidades intuidas por el yo (Scheler, 2003: 38). El dinamismo represivo, por tanto, propicia un distanciamiento de estos impulsos negativos respecto de algún motivo determinado, ampliándolos de modo predeliberativo e involuntario, hacia una esfera cada vez más indeterminada que va de las cualidades y acciones de la persona odiada, pasando por sus relaciones y situaciones, hasta llegar, en algunos casos, a valores que no tienen que ver directamente con la persona odiada, sino con ciertos «fenómenos del entorno» (*Erscheinungen der Umwelt*), como sucede en el caso del «odio de clase». Pero este odio genérico no es todavía la expresión máxima del resentimiento. Para Scheler la acción del resentimiento alcanza su última posibilidad en aquel fenómeno que Nietzsche denominaba “falsificación de la tabla de valores” (*Fälschung der Werttafeln*), es decir, en ese singular proceso por el cual los valores

positivos se convierten en valores negativos.⁹ La falsificación no se realiza en el nivel de la conciencia, sino en el camino que va del sentimiento valorativo a la conciencia.¹⁰ En este camino, inducido previamente por una atención orientada hacia aquellos fenómenos que pueden ofrecerse como materia para el resentimiento,¹¹ se produce un contramovimiento, un direccionamiento que apunta a la inversión completa de la valoración. Así, el hombre resentido subordina el sentimiento valorativo (*Wertfühlen*) a una dinámica habitual que obra «a espaldas» de la conciencia, rebajando o distorsionando la cualidad objetiva de los valores.

Esta tendencia habitual le exime de emitir un juicio falso sobre cada valor intuido en el ámbito de la percepción tanto interna como externa,¹² de modo que para el hombre resentido ya no hace falta mentir. Su relación con la realidad está sellada por una «mendacidad

9 En ciertos casos, "transformamos estos valores subestimados en valores negativos merced a un proceso de ilusión. Este proceso constituye uno de los elementos necesarios en el engaño acerca de los bienes y valores debido al resentimiento" (2001: 87).

10 "La falsificación no tiene lugar aquí en la conciencia (*Bewusstsein*), como sucede en la mentira ordinaria, sino en el camino que las vivencias recorren para llegar a la conciencia (*Bewusstsein*), o sea, en el tipo de formación de las representaciones (*Vorstellungen*) y del sentimiento de los valores (*Wertfühlen*) (Scheler, 1993: 64). Esta idea se halla en plena sintonía con lo expresado por Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik*: alegrarse de algo o entristecerse por algo "no son intencionales en sentido estricto, si comprendemos bajo esta denominación sólo las vivencias que puede *mentar* (*meinen*) un objeto [...] En la realización del percibir sentimental (*im Vollzug des Fühlens*), no tenemos conciencia, objetivamente, del sentir (*Fühlen*)" (Scheler, 2001: 266).

11 Nos señala: "Puedo muy bien estar «atento» a cosas y detalles sin aprehender en ellos de ningún modo valores. Mas todo aquello en derredor de lo que gira esa atención constituye siempre una unidad de valor (*Werteinheit*) fenoménicamente dada, es decir, un todo de valor (*Wertganzes*) al que pertenece, en modo sentimentalmente perceptible, aquello a que presto atención" (2001: 224).

12 A este respecto, escribe: "Ante todo hemos de distinguir con rigor entre percepción externa e interna (*innerer und äußerer Wahrnehmung*), por una parte, y las esferas fenoménicas a ellas correspondientes, su forma peculiar de unidad y diversidad, por otra [...] Abarcan también ambas los modos de actos, precedentemente distinguidos, del saber –es decir, la conducta teórica dirigida a objetos carentes de valor–, de la percepción sentimental del valor (*Wertfühlen*), del preferir (*Vorziehens*), etc., y por fin del tender (*Strebens*) y querer (*Wollens*)" (2001: 231). Más adelante, dice: "incluso dentro de la esfera de la intuición interior (*innerhalb der Sphäre der inneren Anschauung*) [...] la postura primaria no es exclusiva y primariamente percipiente, sino una postura que al mismo tiempo y primariamente percibe y siente los valores" (2001: 287).

orgánica» y fundamental (*organische Verlogenheit*) (Scheler, 1993: 64) que, obrando a partir de automatismos psíquicos, concluye que todo es vano, que hay que alejar la mirada de aquello que el sentimiento valorativo percibía como positivo y preferido¹³ para reorientarla hacia fenómenos portadores de valores contrarios (la pobreza, el dolor, la muerte, etc.), los únicos capaces de asegurar al hombre su realización. Una vez consumada la falsificación de la tabla de valores, se produce la sublimación del resentimiento por la que «desaparece» la inferioridad e impotencia del resentido, para transformarse en una experiencia de triunfo y superioridad. Aquellos que antes eran considerados dignos de envidia, de venganza y de odio, pasan a ser tras la sublimación dignos de lástima, de compasión y de amor por participar de aquellos valores interpretados ahora como negativos e inferiores. En la medida que la inversión de los valores va ganando terreno en una sociedad y va imponiéndose como autoridad en el *ethos* dominante, los hombres resentidos empiezan a percibirse buenos, puros y superiores, alejados de todo sentimiento negativo como la envidia y la venganza. Lo que antes, en la moral tradicional, era considerado unánimemente como bueno, ahora resulta malo, de modo tal que las generaciones formadas en el *ethos* decadente deben abstenerse de todo juicio moral, deben callar si no quieren ser objeto de lástima y de commiseración, o en determinados casos, de castigo y de desprecio.

Scheler acepta la tesis de la inversión de los valores y de la sublimación del resentimiento obrada en una sociedad, sin que ello implique poner en cuestión el carácter objetivo de los valores.¹⁴ Lo que se puede reconocer es la existencia de diversas morales a lo largo de la historia de la humanidad, configuradas a partir de reglas de preferencia dominantes en determinadas épocas y pueblos (Spader, 2002: 67). Ahora bien, ¿qué decir de la identificación que hace Nietzsche

¹³ Según Scheler, “sentir los valores (*Fühlen der Werte*) se funda (*fundiert*) necesaria y esencialmente en un «preferir» y «postergar», ya que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico” (1993: 154, con algunas modificaciones a la traducción).

¹⁴ “Although Scheler disagrees with Nietzsche’s belief that Christianity is rooted in *ressentiment*, he saluted Nietzsche’s recognition of the role that *ressentiment* could play in value judgment” (Spader, 2002: 97).

de la inversión de los valores con el judeo-cristianismo, tal como queda planteada en *La genealogía de la moral*?¹⁵ Aún cuando Scheler reconoce que esta interpretación del amor cristiano “es tan profunda, tan digna de la más seria consideración, como ninguna otra de las que han sido dadas” (Scheler, 1993: 81), la tiene por completamente falsa. La garantía de que el amor de Cristo no es fruto de ningún resentimiento se funda en el hecho de que la independencia del *acto de amor mismo* no va de abajo hacia arriba, como sucedía con el *eros* griego, sino que procede de Dios mismo. Por ello, el espíritu del que habla el cristianismo, no es el «espíritu» de la casta sacerdotal que plantea Nietzsche, no es esa interioridad psíquica en la que se va configurando la experiencia envenenada del resentimiento, sino la realidad personal divina de la que participa la interioridad humana.¹⁶ Esta trascendencia divina liberada de cualquier forma de automatismo y de impulso ciego, posibilita una acción gratuita de naturaleza espiritual dirigida únicamente al bien del ser amado. Se revela así una novedosa dimensión del amor que, a través de Cristo, se hace partícipe también a todo hombre. En Cristo, el sacrificio amoroso no es ningún principio político ni resultado de un impulso egoísta que buscaría fomentar la vida o reprimir la hostilidad a través de lo que Nietzsche llama el «instinto gregario de obediencia» (2005: 139), sino un movimiento que se dirige “al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual misma por la cual el hombre toma inmediata participación en el reino de Dios” (Scheler, 1993: 97). Por ello, lejos de ser un factor homogeneizante, el amor cristiano que

15 “¿Pero no lo comprenden? ¿No tienen ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria? [...] Pero esto es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío –el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra–, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, [...] Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor [...] ¿No ha alcanzado Israel [...] la última meta de su sublime ansia de venganza?” (Nietzsche, 2005: 47).

16 Para Scheler, el espíritu (*Geist*) es el principio que libera al hombre de todo impulso instintivo y orgánico. A través del espíritu el hombre, trascendiendo el ámbito de las realidades vivas, accede de modo intuitivo a las realidades objetivas y significativas que se donan en su inmediatez (Scheler, 1994).

promueve la igualdad de las almas ante Dios, es capaz de descubrir “la diversidad interna de los hombres bajo su apariencia uniforme”.¹⁷

En este sentido, las críticas de Nietzsche al amor cristiano podrían aplicarse con más propiedad al «amor a la humanidad» del filantropismo moderno. Esta pretendida ampliación del círculo del amor hacia el género humano oculta, según Scheler, un profundo resentimiento.¹⁸ Detrás de esta pretensión, aparentemente inocente, se manifiesta el odio a Dios del hombre moderno que podría quedar expresado así: no hay suficiente amor en el mundo como para dárse-lo a un ser trascendente que no hace nada por nosotros. Desde esta perspectiva lo que distingue al hombre del resto de seres vivos no es su carácter único e irrepetible, sino su pertenencia indiferenciada a la Humanidad. El amor deviene así un sentimiento laxo de interés indiferente hacia el otro que en lugar de orientarse hacia la singularidad de una persona, nivela y homogeniza a todos los hombres en la idea genérica de «hombre». Si esto es el amor, el perdón sería el acto por el cual se justifican las acciones de un individuo a partir de su pertenencia a la especie humana o del criterio estadístico por el que tales acciones se reducen a cantidades y porcentajes. El criterio por el cual son juzgadas las acciones humanas pierde así su carácter normativo, quedando reducido a una función descriptiva, como cuando se dice «Después de todo, es un hombre» o «No te sientas mal: muchos lo hacen» o «Se trata de una práctica cada vez más recurrente en nuestros días». Esto es algo que en la actualidad ha sido muy bien descrito por Niklas Luhmann cuando habla de la «legitimación por el procedimiento» (1983), principio a partir del cual algo adquiere estatus legal constatando simplemente su puesta en práctica por un determinado número de individuos, sin importar su calidad moral.

La uniformización de los hombres «desde abajo», es decir, desde sus determinaciones más genéricas, también entraña un resentimiento contra todo principio singularizante de la naturaleza humana.

17 En este punto Scheler se muestra cercano a la noción de «espíritu» de Pascal: “A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux; les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes” (Pascal, 1921: 21).

18 Posición que Scheler matizaría posteriormente en su libro *Esencia y Formas de la simpatía*, de 1923 (1943: 132-133).

Dice Scheler: “Cuando los hombres son iguales, lo son por los caracteres de ínfimo valor [...] Pero el resentimiento, que no puede ver con alegría los valores superiores, oculta su verdadera naturaleza bajo la exigencia de la «igualdad». En realidad, lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores que le indignan” (1993: 142). Por ello tiene sentido que una sociedad que promueve una igualdad uniformizante tienda a cuestionar los principios singularizantes como la religión, la familia, la comunidad, las tradiciones, y a absolutizar el valor económico y el trabajo. Si todos los hombres son iguales desde lo ínfimo, la posibilidad de distinguirse residirá, en ese *ethos*, en el hecho de tener más, pero desde la perspectiva del resentimiento ese «tener más» significará, en realidad, una forma de vengarse de aquel que les hace sentirse menos, de «calumniar» los valores superiores que, a pesar de todos sus esfuerzos, no dejan de ser intuidos a través de las cosas y de las personas. Afirma Scheler: “La dicha, el poder, la belleza, el talento, la bondad, etc., se ofrecen una y otra vez a la persona resentida. Por mucho que en su interior agite el puño contra ellas, por mucho que quiera eliminarlas [...] esos valores existen y se imponen. El deliberado desvío de los ojos no es siempre posible y, además, es ineficaz a la larga” (Scheler, 1993: 61).

Amor y perdón

En el último capítulo del ensayo sobre el resentimiento, Scheler da un argumento que permite comprender por qué el amor, en su sentido auténtico, es el antídoto más eficaz contra el resentimiento. Afirma allí que en muchas ocasiones el resentimiento nace en personas que en su niñez se esforzaron en vano por lograr el cariño de sus padres, o no fueron reconocidos en su singularidad en el lugar donde vivieron (1993: 116). Se trataría, por tanto, de un fenómeno directamente vinculado a una expectativa frustrada, a un deseo de sentirse amado que no se cumplió. Romano Guardini, contemporáneo y amigo de Scheler, aborda esta línea de reflexión llegando a conclusiones muy relevantes para nuestro trabajo. El teólogo ítalobermano afirma que la vida de un recién nacido “consiste en gran

parte en un movimiento orientado a la madre (*auf die Mutter hin*), en un sumergirse en su ser, en un co-participar en el flujo de su vida" (Guardini, 2013: 39). Este acto de amor confiado es la "expresión de una actitud frente al ser fundado en la profundidad última de orden metafísico y psicológico" (Guardini, 2005: 127). Se trata de una orientación originaria de la persona humana que responde al acto de amor de Dios mismo cuando la creó y que expresa un deseo de estar con Él. Cuando esta aspiración originaria a ser amado no tiene el correlato inmediato de realización en la cercanía y el amor de los padres, la naturaleza del niño sufre y se rebela contra un hecho experimentado como injusto. La intensidad de esta experiencia de abandono sólo se puede dimensionar si se tiene en cuenta que «el estar orientado a» tiene un carácter personal, es decir: tiene a Dios como su fin. Es precisamente aquí donde puede hallarse la verdadera raíz del resentimiento. La indeterminación del objeto del resentimiento al que hacíamos alusión al inicio de este trabajo se explica a partir de la incomensurabilidad y desproporción de Dios respecto de toda realidad intramundana. Se entiende, por tanto, que para el hombre resentido, Dios sea alguien cruel que se complace en el sufrimiento de su creatura y que le abandona a su suerte. El odio profundo a Dios que propicia esta imagen deviene exaltación de la propia autonomía y de la voluntad de poder; y en su versión sublimada, caricaturización no sólo de Dios, sino también de los que creen en Él: seres engañados que leen este mundo a la luz de otro más pleno y más perfecto al que aspiran.

Ahora bien, una vez que el resentimiento se ha arraigado en la interioridad de la persona, ¿cómo romper con la lógica de desconfianza y de rechazo hacia todo gesto de amor hacia ella? ¿Cómo abrirse nuevamente a la posibilidad de ser amado si la propia experiencia confirma que la confianza en el amor humano es una farsa? El agudo análisis que Scheler ha llevado a cabo en torno al resentimiento no logra responder suficientemente a esta cuestión. Si bien se profundiza en la distinción entre el *ágape* cristiano y el *eros* griego, no se ofrece ninguna vía que apunte a la superación del resentimiento a través del amor. Podríamos incluso añadir que la noción del amor cristiano presentado en su ensayo plantea dificultades para

comprenderlo como el más eficaz antídoto frente al resentimiento. En efecto, cuando habla del cristiano lo hace destacando algunas características que se acercan a aquellas que el propio Scheler atribuía al hombre distinguido cuyo perfil procedía claramente del «poderoso» nietzscheano.¹⁹ En el intento de rechazar todo vínculo entre el amor y el resentimiento, Scheler expone una noción del *ágape* cristiano en la que el “abajamiento” de lo perfecto a lo imperfecto antes que responder a la lógica de la misericordia, responde a la del poder y la fuerza. Así, por ejemplo, se afirma que la entrega al prójimo tiene “por punto interno de partida y por fuerza motriz de sus acciones, un poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia y vida; y de todo esto surge entonces la clara conciencia de *poder* dar algo del propio ser y de la propia abundancia. Aquí –continúa Scheler– el amor, el sacrificio, el auxilio, el inclinarse hacia el más humilde y más débil, es un espontáneo desbordamiento de las fuerzas que va acompañado de beatitud y reposo íntimo” (Scheler, 1993: 76). ¿Puede una consideración semejante del amor cristiano cuestionar y remover los cimientos del resentimiento? ¿El poderoso sentimiento de seguridad, de firmeza, de invencible plenitud vital que caracteriza al cristiano, no agudizaría más bien el rechazo del hombre resentido a aquel que dice amarle?

Tanto en el ensayo *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* (2007b) como en *Esencia y formas de la simpatía* (1943), Scheler aporta nuevas luces para comprender el fenómeno del resentimiento y su posible superación. La decisión del hombre resentido de cerrarse a toda forma de amor, al ser finalmente un rechazo a su orientación última a Dios, es causa de un profundo sufrimiento. La culpa de este hombre, como la de todo hombre que obra mal, reside en la lejanía con su Creador. Es precisamente esta lejanía la que lleva al

¹⁹ La indicación de esta cercanía no implica desconocer las profundas diferencias entre el carácter autárquico del distinguido nietzscheano y el carácter relacional del distinguido scheleriano, menos aún la abismal distancia entre ambos autores respecto a la interpretación del ser cristiano. Sólo se intenta señalar que en el ensayo sobre el resentimiento hay una tendencia a hablar de la eficacia de lo sobrenatural a través de la exaltación de la naturaleza humana redimida.

hombre a arrepentirse, a realizar aquel acto por el que puede renacer a la vida y reencontrarse con su Creador.²⁰ Ahora bien, ¿qué puede llevar al hombre a arrepentirse? En una bella interpretación de la escena evangélica del hijo pródigo, afirma Scheler: “es a la vista del asombroso espectáculo de amor paterno como brota impetuoso el arrepentimiento”(Scheler, 1943: 216). Desde la perspectiva de la revelación la comprensión de la culpa y el pecado como lejanía, enemistad y pérdida de la comunión con Dios está en estrecha relación con una redención entendida en términos personales, es decir, como el acto de amor por el que Él quiere restaurar nuevamente la amistad perdida. La culpa del hombre no es redimida a través de la reparación (sentido jurídico)²¹ ni a través de un acto regenerador (sentido místico), sino a través de la donación amorosa de Dios al hombre.

En la Persona de Cristo se pone de manifiesto que Dios no se olvida del sufrimiento del hombre. La redención obrada en Cristo halla su origen en la Comunión divina de Amor en la que se inserta toda su existencia. Para Guardini, así como para Scheler, el pecado debe entenderse en términos personales, es decir, como un alejarse de Dios, un enemistarse con Él, un desviarse y un apartarse de su camino. En tal sentido, la redención refiere al acto por el cual Dios sale al encuentro del hombre caído, se dona a él, se reconcilia con él, recomponer la relación de amistad y funda una nueva comunidad. Las exigencias del amor implican también asumir la posibilidad de que esta donación y entrega sean rechazadas, que el amante sea no solo ignorado sino también atacado por el amado. Ante esta posibilidad Jesús nos muestra, como en la parábola del hijo pródigo, que la respuesta a ella es el perdón, un perdón que halla su fuente en el corazón del Padre en donde pudo encontrar el consuelo al dolor del abandono, de la humillación y de la mentira. Ver a Cristo es ver el abrazo amoroso del Padre que ama en Él a cada hombre. Desde la

20 “El arrepentimiento mata el nervio vital de la culpa a través del cual ella influye. Expulsa motivo y acción –la acción con su raíz– del centro vital de la persona, y con ello posibilita el libre y espontaneo comienzo, el inicio virginal, de una nueva sucesión vital, que ahora puede surgir del centro de la personalidad” (Scheler, 2007b: 21).

21 “El ámbito en el que se ha de ir a buscar la idea de la reparación no es la esfera moral, sino la esfera jurídica” (Scheler, 2001: 484).

perspectiva de la mirada amorosa del Padre al Hijo aparece con toda nitidez la fuerza, la belleza y las virtudes que cada persona creada y redimida entraña. La verdad de la Encarnación expresa la grandeza del hombre; refiere no solo al hecho de que la persona está llamada a la vida eterna, sino también al hecho de que Él haciéndose, en cierta manera, uno de nosotros “penetra en este ser humano, lo traspasa de luz, responde de él, lo atraviesa de dignidad” (Guardini, 1989, 137).

Si la revelación muestra que la realidad creada es intrínsecamente buena, también muestra que la experiencia de abandono es una experiencia de indecible sufrimiento tanto para el hombre como para Dios. Pero a diferencia del hombre resentido, Dios no obra vengativamente.²² La redención es el intento de Dios de reconciliarse con el hombre, de renovarle su confianza, de ofrecerle nuevamente su amistad y acercarle a su Vida. Aceptar la redención lejos de renegar de la propia naturaleza y anhelar la realidad sobrenatural como vía de escape, significa introducirse en un nuevo inicio existencial desde el cual la propia realidad queda elevada a la condición filial divina. Es desde la perspectiva del amor que el resentimiento puede hallar la posibilidad de su superación. No en virtud de una decisión personal, sino de la fuerza del amor obrada en la Encarnación, que expresa el deseo de Dios de “poner su morada entre nosotros” (Jn 1,14), de estar con nosotros (*Emmanuel*) y de acompañar a aquel que alguna vez pudo sentirse abandonado, ofreciéndole la posibilidad de vivir a su lado. Sólo a partir de esta fuerza que procede de Dios se puede perdonar lo que la naturaleza humana considera imperdonable, y aceptar como no humillante ni vergonzoso haber padecido una injusticia, por más dolorosa que sea. Por encima de este dolor está la posibilidad de apreciar la dignidad y belleza de la persona, en un movimiento que precede la proximidad y reconciliación con ella, la renovación de la amistad, y el transitar juntos sobre la vía personalizante del amor.

22 Perdonar es un acto que “consiste en *sacrificar libremente* el valor positivo de la satisfacción; es un acto, pues, que presupone el impulso de venganza, y que no consiste en la falta de este impulso” (M. Scheler, 1993: 99). Dios no puede obrar vengativamente, el hombre sí. Por eso la definición que Scheler da aquí debe quedar delimitada al ámbito de lo humano.

Referencias bibliográficas

- Gibu, R. (2015). “En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset”. En *Revista Franciscanum*, vol. LVII, no. 163, enero-junio, pp.: 125-153.
- Goethe, JW. (1981). “Den Originalen”. E Trunz, ed. En *Werke, Bd. 1: Gedichte und Epen* I. München: Beck.
- Guardini, R. (1989). *La realidad humana del Señor*. Buenos Aires: Lumen.
- _____, (2013). *Antropología cristiana*. Brescia: Morcelliana.
- _____, (2005). “Il senso dell’ubbidienza. Replica alla critica del mio saggio formulata da K.G. Wilhelm Kelber (1921)”. En *Opera Omnia. Scritti Politici*, vol. VI. Brescia: Morcelliana.
- Luhmann, N. (1983). *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (2005a). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, (2005b). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pascal, B. (1925). *Pensées*. En *Œuvres de Blaise Pascal*, vol. XII, París: Librairie Achette.
- Scheler, M. (1899). *Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*. Bernhard Vopelius: Jena.
- _____, (1915). “Zur Idee des Menschen”. En *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I. Leipzig: Weissen Büche.
- _____, (1943). *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada.
- _____, (1993). *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós.
- _____, (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- _____, (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- _____, (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Sígueme.
- _____, (2007a). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- _____, (2007b). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Madrid: Encuentro.
- Spader, PH. (2002). *Scheler’s Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*. New York: Fordham University Press.
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.