

Sobre el resentimiento y el perdón: una réplica a Ricardo Gibu

On Regret and Forgiveness: Reply to Ricardo Gibu

Marisol Ramírez Patiño
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
cirano.filosofia@gmail.com

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

Resumen

En las siguientes líneas, se efectuarán algunas consideraciones sobre la posición de Scheler en torno al resentimiento y el perdón, a manera de respuesta a un artículo escrito por Ricardo Gibu: “Sobre el resentimiento y el perdón”. Principalmente, se demostrará que, contrariamente a lo que sostiene el ponente, Scheler aproxima el fenómeno psíquico del resentimiento a su vadero religioso y el pensamiento filosófico al teológico, presentando así una solución autosuficiente que no requiere el complemento de otro interlocutor, como Gibu lo plantea dialogando con Romano Guardini, pese al valor que tiene la comparación. Para ello, este trabajo se propone la revisión de otras obras capitales del fenomenólogo para sustentar la tesis que concibe el resentimiento como una protesta frente al amor de Dios, cuya raíz reside en el trastorno del orden eterno de la conciencia humana, así como su efectiva aprehensión y su realización en la vida.

Palabras clave: amor, arrepentimiento, *ordo amoris*, pacifismo, resentimiento.

Abstract

Along the following lines, we will make some considerations on Scheler's position on regret and forgiveness as a manner to reply the paper issued by Ricardo Gibu: “On Regret and Forgiveness”. Mainly, my aim to show that, on the contrary of what Gibu claims, Scheler, indeed, approaches the psychic phenomenon of resentment to its religious source, and the philosophical to the theological thought, thus presenting a self-sufficient solution that

doesn't require the complement of another author, as Gibu states while calling Guardini to complete, despite its comparative value. To achieve this, we propose the review of the phenomenologist's major works, in order to sustain the thesis that conceives the resentment as a protest against the love of God, whose roots dwell in the disruption of the eternal order of the human consciousness, as well as its effective apprehension and its accomplishment in life.

Keywords: love, *ordo amoris*, pacifism, resentment, regret.

El ensayo presentado por Ricardo Gibu estriba, por una parte, en el estudio del problema del resentimiento como lo concibe Max Scheler en su obra *El resentimiento en la moral*, destacando el acercamiento a Nietzsche en relación con la crítica de la moral moderna y la falsificación de la tabla de valores, pero también su rechazo a la acusación que hace al cristianismo y, particularmente, al amor cristiano, de ser una sublimación del resentimiento de los esclavos. Por otra parte, Gibu emprende una crítica a la propia interpretación ofrecida por Scheler sobre el amor cristiano, así como la disposición del resentimiento a raíz de tal juicio. De acuerdo con Gibu, Scheler ubica el fundamento primordial del amor cristiano dentro de un contexto meramente vital, hecho que podría comprometer la efectiva resolución del resentimiento. De ahí que recurra a un interlocutor (Guardini), cuyas reflexiones dirigen nuevamente el problema hacia la esfera teológica e invitan a su resolución a través de la idea de perdón.

No podemos negar que la disertación presentada por Gibu aporta elementos interesantes no sólo para la comprensión del resentimiento desde un punto de vista teológico, sino también como punto de contacto entre las propuestas de Max Scheler y Romano Guardini, que saca a relucir el estudio de la relación (quizás hasta ahora olvidada) entre ambos pensadores.¹ Sin embargo, consideramos que la invocación a Guardini para solucionar el problema del resentimiento dentro de la propuesta scheleriana no es decisiva para ello. De hecho, una lectura más extensa de la obra de Max Scheler revela que, a pesar de haber sido tratado *in extenso* en su manuscrito de 1912, este

¹ Guardini, quien en su periodo libre de docencia en Bonn (1922-23) entraría a formar parte del «círculo de Scheler», recordaría más tarde a su maestro con gratitud: “Quisiera citar, pues, con agradecimiento el nombre del único que me ha dicho algo verdaderamente útil para mi orientación: Max Scheler” (R. Guardini en: Gibellini, 1998: 233). Por su parte, Scheler se mostró “sobrecogido al ver la firmeza con la que Guardini vivía enraizado en Dios y vinculaba en su existencia la libertad y el orden. Descubrió rápidamente en su figura «el eros del educador», y lo calificó poco antes de su muerte como «el pedagogo cristiano alemán por excelencia» (López Quintás, 1998: 44).

tema reaparece como alusión a otros conceptos desarrollados con amplitud en la *Ética*, *Esencia y formas de la simpatía*, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* y *Ordo amoris*. Lo anterior se debe –en opinión de sus críticos– a que la apasionada intensidad con la cual escribía Scheler le llevó a saltar de un tema a otro provocando la apariencia –tal vez sólo en la superficie– de una debilidad de la estructura sistemática de su pensamiento (Pintor-Ramos, 1997: 16-17). Creemos que esta es la razón por la cual nuestro colega estima conveniente la introducción de una lectura alterna; no obstante y, tal como veremos a continuación, al pensar el resentimiento como una protesta frente al amor de Dios, cuya raíz reside en el trastorno del orden eterno de la conciencia humana así como su efectiva aprehensión y su realización en la vida, Scheler logra unir muy bien el fenómeno psíquico con el religioso y el pensamiento filosófico con el teológico, mismos que, lejos de excluir, el filósofo relaciona íntimamente, con la idea de que únicamente esa unión puede otorgarnos una explicación integral de la realidad humana.

El amor cristiano

Hacia la última parte de su estudio, Gibu decide examinar una de las nociones del amor cristiano expuestas por Scheler en el tercer capítulo *El resentimiento en la moral*. Allí, el fenomenólogo sostiene que Nietzsche ha errado al afirmar que las bases de la ética cristiana descansan sobre el suelo del resentimiento y que tal equivocación se debe a que no ha logrado comprender la esencia del amor cristiano, confundiéndolo con el sucedáneo moderno de éste: la filantropía universal. Scheler estima que la fuente del error de Nietzsche yace en la problemática en torno al amor que se da en la filosofía griega (*eros*) y su rotunda transformación en la concepción cristiana del amor (*ágape*). Sin embargo, tal modificación no deviene en una inversión valorativa a la manera del resentimiento –tal y como lo concibe Nietzsche–, sino una inversión en el propio orden de amar. Frente al movimiento ascendente del *eros*, el amor cristiano entendido como “una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida

impulsiva natural, por ejemplo, el odio a los enemigos, la venganza y la exigencia de la compensación, y que quiere colocar al hombre en un estado vital enteramente nuevo” (Scheler, 1994: 83), se muestra en el hecho de que lo noble se rebaja y desciende hasta lo innoble, siendo precisamente en este rebajamiento, en este perderse a sí mismo en que la criatura se hace igual a Dios.

Scheler no encuentra aquí ningún tipo de resentimiento a causa de esta inversión, así que continúa comparando otras dos formas radicalmente distintas en que la vida más perfecta desciende hacia la imperfecta y le ayuda. Gibu centra su crítica justamente en la primera de ellas, la cristiana, definida como “un espontáneo desbordamiento de las fuerzas, que va acompañado de beatitud y reposo íntimo” (1994: 92).² Nuestro colega teme que, en este modo de entrega amorosa, Scheler esté subsumiendo los actos del espíritu y sus leyes a un valor meramente biológico. Esta sospecha parte de la designación de “un poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia y vida” (1994: 90) como punto de partida y fuerza motriz del amor, hecho que, paradójicamente, le haría coincidir con Nietzsche. No obstante, Gibu pasó por alto los señalamientos sobre el vitalismo, efectuados por Scheler en la quinta parte de su *Ética*, particularmente las investigaciones de los filósofos Guyau y Fouilleé, cuyas tesis no se limitaban a sostener que la vida es un ámbito propio e irreductible, sino que disponían a la vida como el fundamento último de la realidad, del que proceden todos los demás niveles ontológicos (Scheler, 2001: 384). La respuesta del fenomenólogo establece que si la vida fuera la raíz de nuestro espíritu, entonces esta «vida» habría de ser algo completamente distinto de aquella otra «vida» a la que accedemos en la experiencia espontánea y en la reflexión teórica, ya que ese acceso estaría siempre mediado por las categorías que, por hipótesis, deben

² Gibu ofrece la misma definición en su ensayo, basándose en la traducción más reciente que refiere al término *Seligkeit* como «dicha». Seguiremos, sin embargo, con la versión antigua de la traducción de Gaos pues consideramos que, al menos en este caso, se apega más al sentido del manuscrito original que concibe el término como «beatitud»: “Hier ist Liebe, ist Opfern, Helfen, sich Herabbeugen zum Kleineren und Schwächeren ein spontanes Überfliessen der Kräfte begleitet von Seligkeit und innerster Ruhe”.

hacerse comprensibles por la vida. De suerte que no sólo la vida sería incognoscible para el espíritu, sino que tampoco podría valorarse a través del percibir sentimental y el preferir, el amar y el odiar, pues ese saber no pasaría de ser un derivado de instintos y necesidades vitales: “Y un espíritu de esa naturaleza no podría preferir la vida a la muerte, ni sacrificarla por algo superior” (Scheler, 2001: 383).

En consecuencia, el sentimiento de seguridad del cristiano establecido por Scheler refiere, tal y como lo aclara más adelante en el texto, mediante una nota al pie, en primer lugar, “a la seguridad de un mundo esencialmente superior a la vida y a sus posibles sinsos” (1994: 93). En la misma nota aclaratoria, el muniques nos explica que, en vista de que Nietzsche no reconoce la independencia de los puros actos del espíritu y sus leyes, así como sus objetos y las relaciones reales de los valores y actos vitales entre sí, decide limitar de propósito sus consideraciones hacia aquellos valores superiores de la vida: “Nos contentaremos con mostrar que sus afirmaciones son erróneas, incluso suponiendo, con él, que el maximum de vida es el valor supremo” (1994: 93). Por lo tanto, Scheler en modo alguno podría concordar con Nietzsche —como lo suponía Gibu— pues, si bien Scheler se sintió atraído por las filosofías vitalistas desarrolladas en su época al punto de reconocer la especificidad irreductible de los valores vitales, su filosofía no puede ser considerada como vitalista e, incluso, dedicó muchas páginas a la exposición y crítica de las ideas biológicas de autores como Bergson, Spencer y aún del propio Nietzsche (2001, 385-406).

La propuesta de Guardini

Partiendo del supuesto —ahora bien, falso— de que Scheler define una forma de amor cristiano a partir de la plenitud vital del hombre fuera del ámbito divino, el expositor cuestiona si el resentimiento se encuentra también pensado dentro de estos límites. En el último capítulo del ensayo sobre el resentimiento, Scheler decide analizar profundamente la filantropía universal y, con ello, las bases de la moralidad moderna, demostrando que es este movimiento y no el

cristianismo el que posee su raíz en el resentimiento, mentado aquí como una «protesta»: “un «contraimpulso» (odio, envidia, sed de venganza, etc.), contra las minorías dominantes en posesión de valores positivos” (1994: 149). La intervención de Guardini tiene lugar cuando Gibu rastrea algunas de las formas descritas por Scheler en las que la filantropía procede del resentimiento, destacando aquella que concebiría al resentimiento como un fenómeno afectivo vinculado a un deseo irrealizado y que posee como fondo al círculo próximo de comunidad en que la persona ha nacido:

La experiencia muestra, con extraordinaria frecuencia, que los niños que se han esforzado en vano por lograr el cariño de sus padres o que se han sentido «extraños» (por cualquier razón) en su casa, o que han sufrido repulsas en sus anhelos de cariño, manifiestan pronto, como protesta íntima, un gran entusiasmo por la «humanidad». Este indeterminado y confuso entusiasmo es consecuencia del odio reprimido a la familia, al contorno próximo (1994: 151-152).

A consideración de Gibu, Scheler ha identificado una vía capaz de atacar la raíz del resentimiento desde una dimensión teologal, pero falla al no profundizarla. Siguiendo esta línea de reflexión, Guardini entra al diálogo y dimensiona la tesis scheleriana de la sublevación que experimenta el infante cuando es irrealizada su aspiración originaria a amar y ser amado por sus padres hacia un carácter infinito que tiene a Dios como fin:

En lo más profundo del corazón humano dormita junto a la nostalgia de la fuente eterna, origen de todo lo creado, y que es la única que contiene la plenitud absoluta, la rebelión contra el mismo Dios, el pecado, en su forma elemental que espera la ocasión propicia para actuar. Pero [...] se oculta dirigiéndose contra un hombre de Dios: el profeta, el apóstol, el santo, el profundamente piadoso. Un hombre así es realmente una provocación. Hay algo en nosotros que no soporta la vida de un santo, que se rebela contra ella, buscando como pretexto las imperfecciones

propias de todo ser humano. Sus pecados, por ejemplo: ¡éste no puede ser santo! O sus debilidades, aumentadas malévolamente por una mirada oblicua de los que le rechazan. O sus rarezas: ¡no hay nada más irritante que las excentricidades de los santos! En una palabra, el pretexto se basa en el hecho de que el santo es un hombre finito (Guardini, 1954: 86-87).

Según Guardini, el problema del resentido radica en que, al no hallar consuelo al estado de abandono en el que se encuentra, lo concibe como ajeno a este mundo y rechaza la posibilidad de cualquier espectro de esperanza o redención, hecho que conlleva a una misantropía y a un desprecio por el mundo en general. Algo similar ocurre, a propósito, con el resentido cristiano que describe Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, el cual, al concebir el mundo como fuente de toda maldad, huye hacia la trascendencia, eliminando del mundo terrenal toda posibilidad de redención (2005: I, §15: 63-67). En ambos casos, como observa puntualmente el filósofo italiano, existe una contraposición de lo sobrenatural a lo natural cuando es precisamente allí, en la unión hipostática entre la dimensión divina y la dimensión humana en Cristo, donde el resentido encuentra su salvación. Al respecto, Guardini escribe lo siguiente:

El amor de Dios encuentra su manifestación auténtica en el acontecimiento de la encarnación. Dios abandona la reserva de su reino, viene a nosotros, se hace uno de los nuestros y asume para sí la comunidad de nuestra vida y de nuestro destino. Así que está con nosotros, de nuestro lado. Éste es su amor, el cual crea una cercanía que el hombre nunca habría podido imaginarse (Guardini, 2009: 47).

En efecto, la experiencia del abandono visto desde la encarnación nos abre el misterio del ser de Dios como amor: “Jesús abandonado, que es el Verbo (y por tanto la revelación de Dios), hecho carne, nos revela que el ser de Dios es Amor, en cuanto que él, «perdiendo» precisamente la unión con el Padre que lo hace Dios, es el mismo, Dios, Amor” (Coda, 1993: 275). Esta experiencia cristiana

originaria, la cual es «revelada» al hombre mediante un acto de fe necesario (la gracia), resulta ser la clave que le permite al resentido la profunda «aceptación» de la presencia de Dios y, subsiguientemente, el establecimiento de un diálogo que le llevará a la redención. Ahora bien, pese a que la idea de la redención incluye el perdón y la justificación, esto no equivale a un total destierro del mal en el mundo: más bien, se contempla como el acto que propicia la posibilidad siempre abierta de un comienzo inmaculado y puro; la esperanza de retornar hacia el Padre sin tener por ello que huir de este mundo, sino a través de la intensificación de la relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre en la persona de Cristo: “Sólo podemos dar el paso hacia Dios, porque Él ha dado el primero hacia nosotros. El que Él haya descendido nos eleva. Él mismo, el que ha venido, es «el Camino, la Verdad y la Vida»” (Guardini, 2009: 47).

El resentimiento como trastorno del ordo amoris

Scheler concibe el resentimiento como una de las formas más generales de la destrucción y trastorno del *ordo amoris*³ que impele a la persona en contra de su propia naturaleza hacia un movimiento de profundo odio. Scheler describe al menos dos sentidos distintos de *ordo amoris*, uno normativo y uno descriptivo.⁴ El primero se refiere

³ El *ordo amoris* expuesto por Scheler refiere al amor ordenado (*ordinata dilectio*) planteado por San Agustín: “Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer a estimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod diligendum est, aut amplius diligit quod minus diligendum est, aut aeque diligit quod vel minus vel amplius diligendum est” (Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*: I, XXVII, 28). Esta idea también es retomada por Pascal (otra fuerte influencia en el pensamiento scheleriano), en los *Pensées*, en donde reconoce la existencia de un *ordre du cœur*, una lógica del corazón distinta de la lógica de la razón.

⁴ Cabe señalar aquí la observación de Juan Miguel Palacios, quien, en su introducción a la versión castellana del texto de Scheler, identifica tres sentidos en los que el filósofo usa la expresión: “Unas veces designa con ella al orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, sobre todo en lo que atañe a su diferente rango, que hace ser a unos superiores o inferiores a otros. Otras veces hace alusión con ella a esa misma jerarquía, pero en cuanto conocida por el hombre –mediante unos peculiares sentimientos intencionales de valor que son los actos de preferir y postergar– y ofrecida como pauta a su voluntad: se trata entonces de su significación normativa. Y, finalmente, otras veces mienta con tal expresión ese mismo orden jerárquico, pero en cuanto entrañado ya

a la jerarquía del valor conocida por el hombre, ofrecida como pauta a su voluntad en los actos de preferir y postergar:

Esta significación es normativa no en el sentido de que la ordenación misma sea un conjunto de normas. En tal caso, no podría ser establecida sino por alguna voluntad –humana o divina–, pero no podría ser conocida de manera evidente. Y justamente existe semejante conocimiento del rango de todos los posibles títulos que para ser amadas poseen las cosas, según su propio e interno valor (Scheler, 2005: 22).

El segundo, por su parte, alude al orden jerárquico derivado del propio actuar y querer de los diversos tipos humanos (históricos, individuales y sociales), el cual se encuentra circunscrito al destino, mundo circundante y sistema de preferencias y valoraciones denominado como *ethos*. En palabras de Scheler, este *ordo amoris* se trata de “la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto” (Scheler, 2008: 23).

Sin embargo, dicha jerarquía puede ser invertida o dimitida en la medida en que nuestros actos de amor y nuestras inclinaciones disientan con el orden objetivo. A propósito del origen del mal moral, Scheler establece que su elección sólo puede deberse a un engaño estimativo, a una ilusión del preferir nacida de la confusión de los propios intereses con el contenido del conocimiento objetivo de los valores y que consiste en tomar algo por valioso, de un modo positivo, porque se da en una tendencia y, a la inversa, asignarle un sentido negativo porque es dado en una contratendencia. En consecuencia, tal engaño provoca la sobreestimación de aquellos valores inscritos en una tendencia positiva; y, por el contrario, en la subestimación de los valores que también son sentidos, pero para los cuales la persona se sabe incapaz. Este derrocamiento del orden universal de una jerarquía absoluta de valores es conocido por Scheler como trastorno del *ordo amoris*:

efectivamente en el querer del hombre, inspirado de hecho su conducta: se trata en este caso de la significación de ella que llama descriptiva” (Scheler, 2008: 11-12).

Dondequiera, por tanto, que el hombre, ya aisladamente, ya agrupado, cree haber adquirido en un bien finito la plenitud y satisfacción absolutamente últimas de su ansia amorosa, trátase de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual y moral, de un encadenamiento a causa de un impulso, o mejor, de una transmutación de la función incitadora del amor y limitativa de su objeto, propio de su impulso, en una función encadenadora y «refrenadora» (Scheler, 2008: 51).

Así las cosas, un hombre cuyo *ordo amoris* se halla trastornado padece una suerte de «ceguera moral» –término desarrollado ampliamente por von Hildebrand–, es decir, que su afectividad mal orientada le impedirá «ver» correctamente, pero no con la vista del intelecto, sino del corazón. De suerte que, cuando una persona experimenta su propia incapacidad para alcanzar ciertos bienes y valores, o específicamente, una cierta altura moral (querer todo, ser más y valer más en todo) se crean una serie de sentimientos negativos –como la ira, la insatisfacción o la impotencia– y, con ello, la tendencia de la conciencia a resolver el inquietante conflicto entre el querer y el no poder. La represión efectuada sobre estos sentimientos genera a la postre el rebajamiento de las cualidades valiosas del objeto de la comparación, además de la ceguera del que se compara con estas cualidades, considerando como positivamente valioso un contrario cualquiera de dicho bien. El engaño moral estriba, justamente, en “la mistificación y falseamiento de los valores mismos, bajo cuya existencia y vigencia los posibles objetos de la comparación poseen un carácter positivo y altamente valioso” (Scheler, 1994:37-38).

En el resentimiento, el odio reposa en la desilusión de la realización o no realización de un valor que intencionalmente (aunque no por esto en forma de un acto de expectación) se llevaba ya en el espíritu. De acuerdo con el filósofo, toda persona es capaz de reconocer los valores y apreciarlos en todo momento como positivos y elevados, de ahí que el resentido sienta una suerte de «mágica» atracción hacia aquellas manifestaciones de una vida positiva; sin embargo, la anulación del deseo inicial del bien que resulta inalcanzable para aliviar la insatisfacción y el dolor unido a ella, provoca que los valores

se hallen como «recubiertos» por los valores ilusorios, a través de los cuales lucen débilmente, «se transparentan», por decirlo así. Este deliberado «desvío de los ojos» como le llama Scheler no siempre es posible, siendo ineficaz a la larga, pues los valores auténticos finalmente se imponen desatando en el resentido, quien los descubre con disgusto tras su imagen falseada del mundo, un impulso de odio irresistible hacia su portador, siendo para nuestro autor “el más hondo e irreconciliable que existe” (Scheler, 1994: 66) porque se dirige contra la existencia y el ser mismo del prójimo, no contra cualidades y acciones transitorias.

Pero, tal como el fenomenólogo lo afirmara: “también el hombre resentido amó primariamente las cosas que ahora halla en estado de odiar, las cuales irradian secundariamente ahora tan sólo el odio de su no posesión o de su impotencia para lograrlas” (Scheler, 2008: 69). Amor y odio no poseen para el muniqués una raíz independiente, pese a que se muestren como comportamientos emocionalmente opuestos. De hecho, va más allá al afirmar que “todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor sin el cual carecería aquél de sentido” (2008: 66). Por consiguiente, así como el amor es justamente nuestra más profunda esencia, que nos remite al valor prioritario y, por ende, a establecer relaciones armónicas con nuestro entorno, el odio es el acto contrario:

El odio es por consiguiente y en todas partes la rebelión de nuestro corazón y espíritu contra la vulneración del *ordo amoris*, lo mismo tratándose de una débil excitación al odio en nuestro corazón individual que tratándose de violentas revoluciones de odio como fenómeno de masa, extendido sobre la tierra y dirigido contra las capas directoras (Scheler, 2005: 70).

La autoridad del arrepentimiento para la salvación y la posibilidad del perdón

¿Es posible la reivindicación para un alma intoxicada por el resentimiento? Max Scheler señala en *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* que en las honduras de nuestra conciencia moral yace un

pronunciamiento que se comporta de manera judicial, penetrando en el pasado de nuestra vida y ejerciendo una efectiva intervención quirúrgica en ella. El arrepentimiento es entendido por Scheler como el acto a través del cual el individuo se sitúa frente a su vida pasada, cuya indignidad le impulsa a reconocer la falta cometida, la deliberada realización del mal, para luego levantarse por encima de ella con la esperanza de un nuevo comienzo:

El arrepentimiento mata el nervio vital de la culpa, a través de la 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 espontáneo comienzo, el inicio virginal, de una nueva sucesión vital, que ahora puede surgir del centro de la personalidad, no atada ya por más tiempo (Scheler, 2007: 21).

Sin embargo, para el resentido, arrepentirse no es nada sencillo. Primero, porque se vuelve ciego para lo bueno; y, en segundo lugar, por tornar el amor en odio. Esto sumado al insistente impulso de venganza en contra del yo, no permite que a su corazón se ofrezca la imagen ideal de un yo mejor al que aspirar, propio del acto del arrepentimiento, dado que termina odiando toda superioridad al contemplarla como una ofensa, lo que le lleva a ejercer sobre ella incluso un igualamiento a la baja, es decir, una suerte de rebajamiento traducido en la exaltación de la igualdad radical de todos los hombres al punto de eliminar o trivializar sus diferencias cualitativas, y también morales.

Debemos concordar con Gibu en el hecho de que Scheler no pretendía exponer en su interpretación algo específicamente cristiano, sino solamente describir el resentimiento como unidad de vivencia y acción a través del método fenomenológico. Sin embargo, él siempre consideró que este y otros problemas adquirían su pleno sentido únicamente cuando eran vividos como insertados en un contexto metafísico-religioso del mundo y especialmente a la luz del cristianismo.⁵ De hecho, excluir la Revelación del problema

⁵ Por ejemplo, en *El sentido del sufrimiento*, Scheler admite que el sufrimiento recibe su sentido más profundo y maravilloso mediante la doctrina cristiana: "El modo de su-

es, según Scheler, “obra del «resentimiento» que quiere convertir la cognoscibilidad humana universal en la medida de lo verdadero y existente” (1994: 197).

Así, Scheler también se abre al plano teológico cuando admite como verdad metafísica la necesidad de la redención en el mundo del hombre y del propio mundo: “El hombre no puede llegar a su salvación, a no ser por «redención». Sólo el hecho de la redención radica de un modo teológicamente positivo en un acto voluntario libre de Dios (2007: 184). Por lo tanto, el arrepentimiento, en cuanto vía de solución ante el resentimiento, solamente es posible a través de la redención: “desde el punto de vista puramente formal, [el arrepentimiento] es una forma de autosalvación del alma; el único camino para recobrar sus fuerzas perdidas. Y desde el punto de vista religioso, lo es todavía mucho más: es el acto natural que Dios otorgó al alma para retornar a Él cuando ella de Él se alejó” (2007: 16). El arrepentimiento, otorga al hombre la posibilidad de restablecer su *ordo amoris* trastornado, reparando de a poco la plena capacidad de amor hacia Dios al mismo tiempo que promueve –una vez que se suprime la barrera y el alejamiento de Dios puestas por la culpa– la reconciliación y la reunificación del centro de las cosas: “el arrepentimiento es la poderosa energía en aquel maravilloso proceso que el Evangelio llama acogida de un «corazón nuevo», «nuevo nacimiento» de un hombre nuevo a partir del «viejo Adán»” (2007: 46).

Reflexión final

El examen que hemos hecho de la obra de Max Scheler, puede desembocar, al menos, en dos preguntas que consideramos dignas de tomarse en cuenta: 1) ¿Es posible superar el resentimiento? 2) ¿Es admisible la idea de la paz en todos los niveles de la sociedad? La primera pregunta es muy difícil, mas ha de responderse en definitiva con un “sí”. Las dos disertaciones aquí mostradas convergen en la

frimiento bienaventurado y de la redención del sufrimiento, que se realiza en el sufrimiento mismo, mediante el amor misericordioso de Dios” (Scheler, 2010: 82).

idea de que la única solución viable al problema del resentimiento se halla en la idea de la redención, del llamado en el que Dios nos interpela a volver a Él, otorgándole al hombre la posibilidad arrepentirse y culminar así el círculo que inicia con el resentimiento y que termina en el perdón, acto mediante el cual el ofensor al bien se libera de estar encadenado eternamente a su pasado mientras que el ofendido destruye a su vez el resentimiento que intoxicaba su ser.

En relación con la segunda pregunta, nuestra postura es escéptica pero optimista. A propósito, Max Scheler, estableció en *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, conferencia pronunciada en Berlín en 1927 que, si bien la idea de la paz ha sido una constante en todos los pueblos del mundo y a lo largo de toda la historia, tristemente no ha traído prácticamente nada, ni siquiera los atisbos indudables y reconocibles de su realización. Con todo, Scheler no niega que “la paz perpetua es absolutamente posible en la Historia de la humanidad” (2000: 139) pero sí “que en un tiempo no demasiado lejano, aun cuando se produzca una activación máxima de todas las fuerzas morales pueda alcanzarse la paz perpetua” (2000: 161). El problema radical aquí está en cómo la humanidad ha concebido el término «paz», la cual no debe ser entendida —a su parecer— como una absoluta ausencia de conflictos, sino como un marco donde se pueda vivir, trabajar, progresar, discrepar y crecer como individuos y como sociedad.

Lo anterior también quedó plasmado en *El resentimiento en la moral*:

Exigencias como las de paz mundial, supresión de la lucha social de clases por el poder político, son totalmente ajenas a su predicación [la de Jesús] religioso-moral. La «paz en la tierra» que Él predica es una última tranquilidad beatísima, que debe iluminar, como desde arriba, toda esa lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes se desarrollan la vida y las sociedades humanas; de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón, en medio de la lucha y la contienda. Pero esto no quiere decir que deban cesar esas luchas y morir los impulsos que llevan a ellas. [...] Lo valioso no es,

pues, la anulación o la moderación de los impulsos vengativos, de los instintos ambiciosos de dominio y de mando, sino el libre sacrificio de estos impulsos e instintos, que son reconocidos como necesarios en todo ser vivo normal, y de las acciones y expresiones correspondientes. Y dicho sacrificio ha de hacerse en aras del acto más valioso del «perdón» y del «sufrimiento» (Scheler, 1944: 127-128).

Lograr esta paz constructiva nos puede llevar mucho tiempo; preservarla, toda la vida.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona, Santo. *De doctrina christiana*. Madrid: BAC.
- Coda, P. (1993). *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: SalTerrae.
- Guardini, R. (1954). *El Señor*. Madrid: Rialp.
- _____. *Preparemos la eucaristía*. Colombia: San Pablo.
- López Quintás, A. (1998). *Romano Guardini, maestro de vida*. Madrid: Palabra.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pintor-Ramos, A. (1997). *Scheler*. Madrid: Del Orto.
- Scheler, M. (1944). *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- _____. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba.
- _____. (2001). *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- _____. (2007). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Encuentro.
- _____. (2008). *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós.
- _____. (2010). *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra.