

La memoria crítica de la humanidad doliente

**Herminio Gil Redondo,
ITAC, San José, Costa Rica.**

Los mitos, tanto los de los pueblos primitivos como los de los culturalmente desarrollados, giran desde siempre en torno a la realidad inexplicable del sufrimiento humano. En los mitos cósmicos y de vegetación (verano-invierno), los seres humanos han proyectado el conflicto presente en la vida humana y han intentado ofrecer un significado a la vida con vistas a orientar su comportamiento. Observando lo que ocurría en la naturaleza circundante, proyectaron su propia historia humana, y la correspondiente interpretación, en mitos que hablaban de la lucha de Dios (o de los dioses) contra el monstruo. Este recibe diversos nombres, pero siempre tiene la misma función y significado en mitos que aparecen extendidos por todo el mundo, y a menudo con independencia unos de otros, hasta llegar al relato, tan cercano a nosotros, de san Jorge y el dragón. Esta lucha es el conflicto entre *eros* y *thanatos*, vivido por la humanidad mucho antes de que Freud aportara una explicación racional: el conflicto entre el instinto de vida y de muerte, vivencias de infelicidad y de esperanza de salvación.

A lo largo de la historia, este conflicto siempre se ha expresado en las religiones. Más aún, es importante notar que ninguna religión ha minimizado el problema del sufrimiento, y que, en el pasado, la rebelión contra él ha procedido más de la religión que de la crítica racional. No es que las religiones tengan su origen en el sufrimiento, pero el sufrimiento constituye un gravísimo problema sobre todo para el hombre religioso, que cree en Dios. Esto es ya, en sí mismo, una enseñanza que deberíamos sacar de un estudio crítico de la historia de la humanidad¹.

-
1. Cfr. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 volúmenes), Madrid, 1980-1985; H. Ch. Puech (ed.), *Historia de las religiones* (12 volúmenes), México, 1977-1982.

A continuación vamos a analizar las diversas posturas de las religiones hacia el sufrimiento, añadiendo la visión de los sabios griegos y, en nuestros días, la del marxismo.

1. La religión de Israel

El sufrimiento del ser humano constituyó un problema fundamental para la religiosidad de Israel², y la respuesta a ese problema fue evolucionando según evolucionó su fe en Dios. Veámoslo.

En épocas primitivas de guerras entre tribus, también los dioses de cada tribu luchaban entre sí y la victoria de una tribu sobre otra significaba la destrucción del dios de ésta. Con el tiempo, sin embargo, fue cambiando esta visión, de modo que aunque Israel fuera derrotado, Yahvé seguía siendo el Dios poderoso. En otras palabras, el pueblo elegido dependía de Dios, pero Yahvé no dependía del pueblo. Por lo que toca al sufrimiento del pueblo eso significaba que había que ponerlo en relación con Dios y eso sólo podía hacerse considerando el sufrimiento como consecuencia de la ira de Dios por los pecados del mismo pueblo.

Esta visión teológica está basada en que Dios ha creado todo "muy bueno" (Gen 1, 31; Sal 105), y por eso, todo desorden, sobre todo el sufrimiento, sólo puede tener su origen en el pecado del hombre. Para un judío, pecado y sufrimiento están, pues, relacionados. En el Deuteronomio, la idea de la alianza ayuda a desarrollar esta teoría, que se aplica tanto al pueblo como al individuo. El pecado es una distorsión, un trastorno, que tiene consecuencias: la pena o castigo. Lo que está torcido hace daño (Gen 15, 16; Is 30, 13; Jer 13, 22). Quien hace algo desordenado debe asumir su culpa (Gen 4, 13; Ex 34, 7; Sal 83, 3). El pecado, pues, acarrea castigo y sufrimiento (Ez 18, 30; Is 30, 13; Os 5, 5; Job 31, 11). Y aun cuando no se encuentren pecados visibles, se sigue manteniendo que el sufrimiento se debe a la existencia de algún pecado, tal vez oculto.

Dios, pues, es quien envía el sufrimiento como castigo por el pecado (Os 4, 9), pero no se complace en el sufrimiento del hombre, más aún, está siempre dispuesto a perdonar. De esta manera se intenta corregir la antigua idea de que Yahvé es, simétricamente, el "Señor que da la muerte y la vida" (1Sam 2, 6). Dios no tiene que ver, directamente, con el sufrimiento, a no ser por la culpa del pecador, al que quiere llevar, no obstante, a la vida por medio del arrepentimiento. Y con Ezequiel queda claro que en el sufrimiento como castigo se trata del pecado personal. El profeta rechaza el intento de justificar el sufrimiento propio

2. Cfr. P. Poupar, "Israel" y "Judaismo", en *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1981, pp. 879-882 y 928-936; "Judaismo", en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (6 volúmenes), Barcelona, 1976, IV, pp. 97-142.

achacándolo a pecados ajenos, aunque admite que el pecado del individuo puede tener consecuencias para todo el pueblo (Ez 18, 1-32).

El Deuterisafas defiende que Dios es el único creador de todo (Is 40-55) ante la teología persa contemporánea que enseñaba un dualismo del bien y del mal. Pero la esperanza fundamental consiste en que, por grande que sea el sufrimiento del pueblo, Israel tiene siempre presente a Yahvé que lo liberó cuando era esclavo en Egipto. Y ésa es la esperanza de Israel también para el futuro. Al final, Yahvé "sale a salvar a su pueblo" (Hab 3, 13). La fuerza para perseverar mientras tanto es la fe: "El inocente, por fiarse, vivirá" (Hab 2, 4). En otras palabras, la fe en Dios, autor del bien y enemigo del mal, la seguridad de que el bien terminará por triunfar, constituye la actitud fundamental de Israel, aunque en el fondo de su corazón proteste porque la salvación tarda en llegar.

En la época helenista, los judíos de la diáspora incorporaron a su fe yahvista la idea griega de que el sufrimiento es escuela de sabiduría (Prov 3, 11; Sal 94, 12; Job 5, 17; *cfr.* Heb 12, 5-6): el sufrimiento tiene como fruto la verdadera sabiduría de la humanidad. Pero lo que mantiene a Israel es la fe en la soberanía de Dios, de cuya bondad en el fondo no duda. Es, en definitiva, la fe de Job: su protesta deja paso a la aceptación del misterio divino —y, además, el punto culminante de su protesta queda debilitado en cierto modo, dado que la historia de Job acaba en un final feliz gratuito, aunque quizás en él se vislumbra también la fuerza redentora del sufrimiento (Job 42, 10). En esta concepción vuelve a reaparecer la antigua idea de que el pecador recibirá su castigo tarde o temprano, aunque se ponga el acento en la tardanza del castigo (Prov 24, 19-20; Sal 37, 16-29).

Con Jeremías aparece algo nuevo. Es la idea del justo que sufre "como manso cordero llevado al matadero" (Jer 11, 19) y que pone su causa en manos de Dios (Jer 11, 20). El sufrimiento aparece aquí como consecuencia de una misión: se sufre por una causa justa. Por lo demás, para Jeremías, el mundo es ahora un caos informe, similar al que existía antes de la creación (Jer 4, 23). A veces parece asomar la esperanza de que Dios dé por terminado su primer proyecto de creación y surja una nueva creación (Jer 4, 23ss). Jeremías ve como única solución que todo comience de nuevo, una nueva creación y una nueva alianza.

La idea del sufrimiento como consecuencia de la defensa de una causa culmina en el Antiguo Testamento, en los cantos del Siervo de Yahvé, siervo profético y doliente, del Deuterisafas (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 - 53, 12). El siervo que sufre es inocente y "sufre de parte de los demás y por los demás". El sufrimiento es asumido como sacrificio voluntario de la propia vida en beneficio de los demás. Estamos ante la idea del sufrimiento redentor. El profeta mantiene la tesis tradicional de que pecado y sufrimiento están relacionados (Is 40, 2; 42, 24-25; 43, 22-28; 47, 6; 50, 1; 51, 17-23; 54, 6-9), pero ahora el siervo carga sobre sí el sufrimiento que los demás debían padecer por sus pecados.

Sin embargo, según la fe en Yahvé como Señor de vida y no de muerte este sacrificio no puede ser la última palabra: la exaltación y glorificación del siervo doliente es la ratificación divina sobreabundante de la solidaridad con el pueblo pecador, y, por lo tanto, sufriente. El sufrimiento tiene un sentido redentor y esto permite considerar el sufrimiento, e incluso la muerte, como algo no definitivo.

Digamos para terminar que es muy significativo que Israel no solucionó el problema del sufrimiento apelando a una vida después de la muerte. Sería históricamente falso suponer que la vida después de la muerte fue para Israel un postulado o una proyección basados en la experiencia humana del sufrimiento. Incluso en los textos más recientes del Antiguo Testamento, en que se habla de la futura resurrección, ésta no es una proyección sobrenatural desde la impotencia del hombre, encaminada a cambiar un tanto la situación del sufrimiento humano. En la resurrección aparece más bien el "sí" de Dios a una vida dedicada a una causa buena y justa, como se manifiesta sobre todo en las pruebas sufridas durante la guerra de los Macabeos. El martirio, el sufrir y morir por Dios, muestra que la fe en Dios es más fuerte que la muerte (Dn 6, 11; 1Mac 1, 54; 6, 7; 2Mac 6, 1-7) y da paso a una vida después de la muerte (resurrección) (cfr. Dn 12, 1-3; 2Mac 7, 9-28).

2. El cristianismo

La interpretación que Jesús hace del sufrimiento está fundamentada en su relación, íntima y personal, con Dios. Dios y sufrimiento son diametralmente opuestos. Jesús anuncia, más bien, la llegada del reino y de la justicia de Dios como buena noticia (Mt 6, 33), que, en primer lugar, va dirigida a los pobres. Con la aparición del mesías "que tenía que venir" (Mt 11, 3), "los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva" (Mt 11, 45). En el reino mesiánico no tiene cabida el sufrimiento ni las lágrimas, ni la muerte. Se trata de una profunda vivencia de comunión que tiene la virtud de sanar (Hech 2, 43-3, 10), hasta que desaparezcan de este mundo todos los males, sufrimientos y lágrimas (Apoc 21, 3-4).

Jesús también rechaza la idea de que el sufrimiento vaya unido al pecado, como aparece claramente en dos textos. Con ocasión del ciego de nacimiento preguntan los discípulos: "¿quién tuvo la culpa de que naciera ciego: él o sus padres?". Jesús responde: "ni él ni sus padres han pecado" (Jn 9, 2-3). Y cuando le dicen que Pilato ha matado a algunos galileos, comenta: "¿piensan ustedes que esos galileos eran más pecadores que los demás porque acabaron así? Yo les digo que no" (Lc 13, 1-5).

En el conjunto del Nuevo Testamento, el sufrimiento es considerado desde una perspectiva positiva: aparece como los dolores de parto que anuncian una

nueva era de verdadera paz y justicia (Mc 13, 8; Mt 24, 8; Rom 8; *cfr.* Miq 4, 9–10). Los cristianos deben adoptar la postura de Jesús. Por una parte, tienen que estar dispuestos a asumir el sufrimiento que genera el seguimiento de Jesús, su compromiso total por la causa de la justicia y denuncia de la injusticia, manteniendo su debilidad sin recurrir a las armas de la injusticia. Por otra parte, es también deber suyo liberar al hombre, en la medida de lo posible, del sufrimiento, hasta el punto de que según Mateo 25, 31–46 ése será el criterio desde el cual serán juzgados por Dios.

El Nuevo Testamento condena radicalmente el sufrimiento que se causa a otros, mientras que tiene un valor redentor asumir el sufrimiento del otro y trabajar por su erradicación. Ese sufrimiento nunca podrá separarnos de Dios (Rom 8, 35–39), y, así, el Nuevo Testamento puede hablar incluso de alegrarse en el sufrimiento (Col 1, 24; Rom 5, 2–5; Sant 1, 2–3), debido a la convicción de su fuerza redentora y de que Dios tiene secretamente en sus manos al ser humano como partícipe del sufrimiento redentor de Jesús (Fil 3, 10).

En la era post-apostólica, las persecuciones fueron destino frecuente de los cristianos, y ello llevó a profundizar en el significado del sufrimiento. Los cristianos constataron históricamente que el martirio, como participación en los sufrimientos de Jesús, les otorgaba fuerza y credibilidad. Así, Tácito, aunque no era contrario a la persecución contra los cristianos, pensaba que Nerón había obrado "con exageración y que los paganos veían con cierta simpatía a los cristianos". Tertuliano dirá más tarde que "la sangre de los mártires es semilla en virtud de la cual el cristianismo se extiende por todo el mundo antiguo"³. El sufrimiento aparece aquí, sobre todo, como testimonio dado a imitación de Jesús con la propia sangre y como lucha de la verdad contra el poder y la injusticia; en otras palabras, el sufrimiento es una característica del conflicto en la lucha por la verdad. Se subraya también la fuerza redentora de este sufrimiento, ante todo para otros.

También Agustín (354–430) reflexionó sobre el problema del sufrimiento desde una perspectiva teológica y filosófica⁴. Su teoría del pecado original y del papel del demonio en el primer pecado, especialmente, tuvieron gran influjo en la concepción occidental del pecado y de la redención, pero también en la del sufrimiento. La salvación queda casi reducida al perdón de los pecados, a ser redimido por Cristo de la "masa condenada" a la que pertenece toda la humanidad desde el pecado original. Surge así la idea de que el hombre fue creado sumamente perfecto, pero que, al pecar, debilitó su naturaleza, lo cual origina el sufrimiento.

3. *Apología*, Madrid, 1959, p. 50.

4. *Cfr. Obras de San Agustín*, Madrid, 1955, V, pp. 98–173.

Esta idea es muy distinta a la de modelo teológico que había desarrollado Ireneo⁵: el hombre fue creado sumamente imperfecto, pero con la ayuda de la gracia de Dios trata de alcanzar la perfección a la que Dios lo destinó. El pecado original no es para Ireneo un acto maduro realizado por un hombre adulto, sino un pecado propio de niños. El sufrimiento no es, pues, un castigo por el pecado original, sino un signo de la mezcla del bien y del mal presentes en la humanidad que camina hacia la salvación. A pesar de estas diferencias, las posturas de Agustín y de Ireneo coinciden en una intuición cristiana fundamental: es mejor haber llegado a la existencia que no haber vivido nunca. Es una afirmación de radical anti-dualismo y una especie de entusiasmo por ser persona, hombre o mujer, a pesar del sufrimiento.

En la edad media, cuando el pueblo no leía libros ni la Biblia y debía contentarse con cosas perceptibles y visibles, también la fe fue visualizada. Por lo que toca al sufrimiento, el portal de Belén y el viacrucis eran una iniciación en la teología del Jesús sufriente: un débil niño llorando entre un buey y una mula en el pesebre, Jesús sufriendo con la cruz a cuestas hasta el Gólgota. Jesús es el que carga con el sufrimiento de la humanidad; es el prototipo del pueblo que sufre en aquella época medieval. Aunque legítima, esta interpretación cristiana del sufrimiento conduce a una nueva fase en la que el símbolo de la cruz puede ser usado para legitimar abusos sociales, aunque en un principio no se tuviera conciencia de ello.

Los estigmas de Francisco de Asís indican hasta qué punto el hombre medieval se identificaba, idealmente, con el Jesús que sufre, lo cual, en sus inicios, simbolizaba también su solidaridad con el sufrimiento humano. Sin embargo, quedaba abierta la puerta para centrarse en el propio sufrimiento, y no en el que es originado por la defensa de una causa. Nace así un culto al sufrimiento desligado de su fuerza crítica y productiva. La pasión y la muerte de Jesús son separadas de las circunstancias históricas que las motivaron. El puro hecho de sufrir, no ya de sufrir por los demás, adquiere un significado místico que, lejos de ser una fuerza crítica y profética, adquiere tonos reaccionarios. El sufrimiento en cuanto tal se convierte en un "símbolo"⁶ y los teólogos comienzan a teologizarlo.

Desde el momento en que la muerte de Jesús quedó desligada de los hechos históricos que la ocasionaron —la práctica profética de Jesús—, se comenzó a teologizar la realidad de la muerte en sí misma; se la convierte en un elemento esencial de la reconciliación del hombre pecador con Dios. Para defender su honor, Dios carga los pecados del mundo sobre el inocente Jesús, quien debe expiar el mal que han cometido los demás y que no son capaces de expiarlo satisfactoriamente. Su pasión y muerte se convierten en una necesidad divina, y

5. *Contra los herejes*, Madrid, 1960, p. 221.

6. *Cfr.* "Sufrimiento y fe cristiana", *Concilium*, 119, 1976.

sin ellas es imposible la reconciliación.

Ocurre entonces que diversas imágenes y conceptos, que en el Nuevo Testamento no tienen ninguna pretensión teórica, quedan introducidos en un sistema lógico y racional, con lo cual se debilita y domestica la fuerza crítica y profética de la muerte de Jesús en la cruz. El sufrimiento en cuanto tal adquiere un significado teológico positivo: el honor de Dios, tal como estos teólogos lo entienden, queda rehabilitado mediante la sangre y el sufrimiento.

No es que éste sea el significado exacto de la teoría de la redención elaborada por san Anselmo, pero así es como llegó a aparecer de hecho en numerosos libros de espiritualidad. Y en esa idea del sufrimiento se formaron muchos cristianos, tanto en las iglesias de la reforma como en la Iglesia católica.

3. Una excepción: el dualismo religioso persa

Ha habido una religión que plantea el problema del sufrimiento humano en términos dualistas. Aunque no el propio Zaratrustra, el zoroastrismo⁷ —fase posterior de la religión persa— y el posterior maniqueísmo, son claramente dualistas. Desde el punto de vista de la historia de las religiones esto representa una excepción, pero es importante tenerla en cuenta por su influencia sobre la religión judía, el cristianismo y el islamismo, y también sobre las religiones orientales a través del *jainismo*.

Zoroastro o Zaratrustra vivió hacia el año 630–550 a. C., en Persia. Fue monoteísta estricto, si bien para él era importante la teoría de los “dos espíritus”, “hermanos gemelos”. Estos “dos espíritus” poseen cada uno su propio campo de acción, aunque parecen ser irradiaciones del único Dios, que abarca en sí la coincidencia de los opuestos. Sin embargo, en el siglo IV a. C., en la versión Zendavesta del zoroastrismo, los dos gemelos se convierten en dos principios primeros: el espíritu de la luz y el espíritu de las tinieblas. Nuestro mundo es el campo de operaciones de ambos, y en él se desarrolla la lucha entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.

Por lo que toca al sufrimiento, esta religión no pretendía explicar el problema del mal, sino que se limita a constatarlo. Su dualismo específico no es más que una reproducción, en el plano teórico, de la impenetrable realidad del mal en el mundo y del sufrimiento humano. Esta teoría se limita, pues, a formular el problema, pero al formularla en tales términos, conduce a una conclusión grave. En efecto, si tanto el bien como el mal se remontan a un primer principio absoluto, no hay razón lógica para escoger uno y rechazar otro, y de este modo

7. Cfr. “Mazdeísmo”, en P. Poupard, *op. cit.*, pp. 1141–1147; H. Rousseau, *Le dieu du mal*, París, 1963; S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, París, 1946.

el "satanismo" sería tan bueno como el "dedicarse a la bondad". Sin embargo, no se sacó, al parecer, tal consecuencia, sino que se mantiene la esperanza de que, en el combate del cosmos y de toda la humanidad entre las fuerzas del bien y del mal, éstas últimas serán derrotadas. Aunque en el comienzo esté el dualismo, se proclama la prioridad escatológica del bien, que ya ahora resulta eficaz y productivo. La vida se impone sobre la teoría.

Esta concepción teológica refleja la experiencia de un mundo en el que existen realidades diversas, contrarias y aun contradictorias. Así, el Creador bueno tiene frente a sí un Anti-Ser, Satán, principio del sufrimiento y la muerte. El Dios bueno debe, por tanto, ser pura positividad, no fuente de la vida y de la muerte, sino única y exclusivamente de la vida. El mal procede de otro principio.

De este dualismo que recalca la positividad del Dios bueno, se siguieron históricamente varias consecuencias positivas. Los antiguos lugares de culto en que se veneraba al Dios de la vida y de la muerte fueron sistemáticamente destruidos. Al ser Dios pura bondad, aparece un clima favorable para la creación cultural y para el profundo deseo de justicia que entonces se hacía sentir en Persia — y recordemos que aquellos persas son los que permitieron a Israel regresar del desierto a su país. Supuso el comienzo de un desarrollo dinámico en el campo de la justicia, de la superación del mal y de la estima por las obras de la cultura.

Sin embargo, siglos más tarde, este tipo de dualismo tomará formas distintas. Mani, quien vivió en Mesopotamia y murió a manos de los persas el año 276, fundó el maniqueísmo⁸; un sistema dualista específico, basado en el dualismo de "espíritu y materia". Lo que sabemos de él lo debemos en gran parte a Agustín, quien durante largo tiempo profesó la fe maniquea.

El maniqueísmo es un sistema ecléctico, mezcla de zoroastrismo y cristianismo. Dios tiene que estar exento de cualquier tipo de mal, pero el mal es una dura realidad presente entre nosotros. El mal, el sufrimiento, debe atribuirse, por lo tanto, a la intervención de una potencia extraña, anti-divina. Cuando Dios creó el mundo, el elemento divino y el anti-divino quedaron como mezclados en sus criaturas. El mundo humano concreto tiene, pues, en sí algo de estos dos principios primeros. Es la plataforma grandiosa en la que el bien lucha por liberarse de esa perniciosa mezcla. El sol resplandeciente representa una promesa de esperanza; la luna creciente y menguante es un signo de los fragmentos de luz que escapan de la misma. Sin embargo, se pensaba que el sol acabaría por triunfar.

Este drama cósmico se reproduce en cada individuo y el maniqueísmo simboliza así el duro combate de la humanidad por liberarse del mal. Para ello se

8. Cfr. H. C. Puech, *Le manichéisme*, París, 1949; P. Poupard, *op. cit.* pp. 1093-1100; "Maniqueísmo", en *Sacramentu Mundi* IV, pp. 417-425.

requiere, ante todo, una clara conciencia de la realidad de esos primeros principios, que son contradictorios por naturaleza; sólo así puede lograr sus objetivos una vida auténtica. El camino para ello es una ascesis rigurosa, encaminada a liberarse de la materia: basta coger una fruta del árbol para que la naturaleza —el árbol— lllore. Agustín, quien nos ha hecho llegar estas doctrinas tras haber abandonado el maniqueísmo, siguió fascinado por la coherencia teórica de este sistema, especialmente por su fidelidad a las experiencias reales del hombre.

4. El hinduismo

Para el hinduismo⁹ una misma cosa puede ser vista desde diferentes puntos de vista. Todos son legítimos, pero ninguno es exhaustivo. Esto significa que ninguna religión puede pretender ser la única verdadera. Toda religión es una referencia a la única verdad, pero no es esa verdad. Por eso el sistema de castas, por el que unos se diferencian de otros, pero no son mejores que ellos, es bueno a pesar de que para algunos signifique sufrimiento y dolor. El pescador es pescador; el filósofo, filósofo; el gurú, gurú; pero los tres tienen dentro de sí al mismo Dios y cada hombre opera su propia salvación. Esta concepción es posible gracias al *karma* y al *samsara*.

Samsara es el ciclo de muerte y nuevo nacimiento en formas distintas de existencia, cuyo rango depende del *karma*, es decir, del exacto balance del comportamiento personal o, dicho de otro modo, del tipo de vida que se haya conseguido en la existencia anterior. El hindú no se aferra al propio "yo". El ser humano debe perderse, centrándose en el fundamento divino, y mientras no lleve a cabo esa pérdida, queda sujeto al proceso sin fin del *samsara*. El *karma* es el principio que rige nuestro mundo cambiante: todo tiene dentro de sí sus propias leyes, la ley del ser de todas las cosas. El alma se viste, por así decirlo, de un ropaje diferente —el cuerpo— en cada nueva existencia —ropaje que se ajusta a la medida de la existencia anterior. Para el hinduismo el "alma" o yo es últimamente una manifestación del *brahman*, el ser.

En este contexto debe comprenderse el sufrimiento. Este forma parte del mundo del *maya* (la forma en que se manifiestan las cosas) dentro del proceso del *samsara*. Para lograr relativizarlo, la persona debe recorrer el camino ascético que conduce al desasimiento de sí mismo.

En los libros sagrados de los hindúes —los cuatro Vedas, los Brahmanas y los Aranyakas con su desarrollo posterior en las Upanishads (Vedanta)—, el tema del sufrimiento tiene una importancia muy especial. Veamos brevemente su desarrollo.

9. Cfr. P. Poupard, *op. cit.*, pp. 746–749; "Hinduismo", en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, 1983, pp. 605–613; S. G. F. Brandon (ed.), *Diccionario de las religiones comparadas* (2 volúmenes), Madrid, 1975, I, pp. 726–732.

Los Vedas representan un estadio muy antiguo de la conciencia religiosa, en el que las fuerzas de la naturaleza son todavía personificadas como dioses. Mediante sacrificios y ritos, los hombres mantienen un complicado sistema de relación con los dioses. El sufrimiento es, entonces, efecto de la acción personal de los dioses, y por ello los hombres buscan tener un buen entendimiento con ellos por medio de los ritos. El sufrimiento forma parte de la naturaleza de las cosas, y así, los animales se devoran unos a otros para sobrevivir. El sacrificio es, entonces, una especie de identificación con la realidad, a la vez que una forma de dominarla en beneficio de quien lo ofrece.

Algunos dioses son identificados con el mal y con las fuerzas destructoras de la vida (*Shiva, Rudra, Khali*). El mundo caótico, informe y confuso, asume en los dioses un rostro más definido. *Eros* y *thanatos* son los dos principios determinantes del conflicto, lo cual no implica dualismo, pues ambos elementos son aspectos de una misma realidad vista desde diversos ángulos. Un mismo dios puede ser visto desde distintas perspectivas y entonces presenta un carácter ambivalente. La muerte puede ser risueña, aunque destructora para el pecador. *Rudra*, dios de la muerte y exterminador es, al mismo tiempo, el dios de la alegría y de los beneficios. Todo esto significa que el origen del sufrimiento está en el conflicto fundamental existente en el universo, y debe ser valorado a la luz del Todo (tesis defendida también por la Estoa griega y por la Ilustración).

Estas ideas fueron desarrolladas y llevadas hasta las últimas consecuencias en el Vedanta, que critica además el ritualismo de los Vedas, mientras que los Upanishads, por su parte, intentan una comprensión de los mitos y ritos antiguos desde posiciones filosóficas. El sufrimiento es también aquí producto de la profunda tensión existente en la realidad, descrita a menudo en los mitos que hablan de conflictos entre dioses y demonios, todos ellos procedentes de Prajapati, el dios de la creación. Las diversas criaturas son aspectos del Todo, *Brahman*, el Ser. La experiencia de dualidad es sufrimiento, precisamente porque en la realidad no hay dualismos. El sufrimiento es también realidad, pero sólo de un modo relativo. Es consecuencia de vincularse a las cosas transitorias como si fuesen la realidad. Contemplar la unidad, captar la verdadera naturaleza de las cosas, es lo que hace ver que el sufrimiento no puede tener la última palabra. Y eso se consigue con la renuncia de sí, que debe ser verificada en y por el compromiso.

Para ello hay que tener en cuenta que el ser humano se desarrolla en cuatro ámbitos. *Dharma*, que se refiere al ámbito de las necesidades morales y espirituales del hombre, concretamente a las exigencias del sistema de castas de la sociedad hindú. *Artha*, que se refiere a las necesidades materiales y está relacionado particularmente con el ejercicio de la autoridad. *Karma*, que se refiere a la esfera de la sensualidad.

La renuncia en estos tres ámbitos no hay que interpretarla como huída del mundo e inactividad, pues en los tres ámbitos se exige una gran atención. El

estadio final es *Moksha*, vaciarse, ser una cosa con Brahman: "eso eres tú". La única vía que conduce al *Moksha* es el justo equilibrio en el ámbito de la vida social y personal. Si las acciones de una anterior forma de existencia nos acompañan siempre, el *samsara* es una invitación a ser sumamente responsables de todos nuestros actos, pero de acuerdo con las pautas de conducta vigentes en el ordenamiento social.

Este desarrollo personal depende, pues, de los deberes sociales y no puede entenderse, por tanto, en clave de salvación puramente individualista. El cumplimiento de estos deberes sociales es lo único que conduce al hombre a la salvación y liberación total. La *Bhagavadgita*, que comienza con el problema del sufrimiento, hace hincapié en que las cuatro castas deben evitar causar cualquier tipo de sufrimiento a otros —hombres, animales, vegetales y cosas— de forma ilegítima. En otras palabras, el *dharma* implica una actitud de no violencia.

En resumen, el sufrimiento en sí no es un mal, se puede incluso procurar buscarlo por ascesis, pero hay que descubrir sus causas a fin de disminuirlo y eliminarlo. El peligro inherente al hinduismo es que el vaciamiento de sí conduzca a la indiferencia y a la aceptación del *statu quo*. Muchos hindúes han denunciado esta tentación y peligro, y el hinduismo actual se opone a la interpretación de que la vida en este mundo sea una ilusión. El Mahatma Gandhi dijo que si llegaba al dintel del *nirvana* no lo traspasaría definitivamente mientras quedase en la tierra algún oprimido por el sufrimiento y algún esclavizado por el yo sin purificar.

5. El budismo

El problema del sufrimiento ocupa en el budismo¹⁰ un lugar central sin paralelo en ninguna otra religión. Sus cuatro grandes verdades son: la existencia del sufrimiento, sus causas, la superación de todo sufrimiento eliminando sus causas y los caminos para conseguirlo. El punto de partida de esta religión es, pues, la más universal de las experiencias: el sufrimiento (*dukkhan*).

Por lo que toca a la primera verdad, el sufrimiento se da a tres niveles: el sufrimiento vinculado al proceso de la vida (en especial, al nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte), el sufrimiento como consecuencia de la ruptura o distancia entre nuestros deseos y lo que realmente obtenemos, así como la conciencia de caducidad, y el sufrimiento como consecuencia de la forma y constitución real de la naturaleza humana.

Según Buda (que vivió en el siglo V a. C. en la India y Nepal), los seres humanos piensan que el yo está sumido en esas formas de sufrimiento, pero

10. Cfr. P. Poupard, *op. cit.*, pp. 233-240; S. G. F. Brandon, *op. cit.* I, pp. 336-350; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, pp. 116-123; A. K. Coomaras Wany, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Nueva York, 1964.

resulta que no existe el tal yo. Afirma Buda que no hay un yo que sufra, sino que sólo existe un complejo conjunto al que llamamos hombre, que está sometido a constante cambio. El budista habla de *anatta*, "no-yo", lo cual posibilita el sufrimiento al tercer nivel. La unidad del hombre no es mayor que la hoja de un árbol, en el cuerpo no hay alma, y de su devenir no se puede salvar nada estable. Este descubrimiento fue para Buda una experiencia estremecedora, como de "auto-aniquilamiento". A pesar de todo, hay algo estable: "el universo es ese *atman* y después de la muerte soy eso para siempre: *nirvana*".

Volvamos a la naturaleza del ser humano. El hombre es un conglomerado de cinco elementos: lo corporal, los sentimientos, las percepciones, los impulsos espirituales y la conciencia. Existe, pues, el sufrimiento, pero no existe quien sufra. Todo es una corriente en continuo movimiento. La existencia humana no tiene estabilidad: es consecuencia de un conjunto de causas y efectos. No obstante, el hombre posee un elemento, las "tendencias espirituales", por el que es capaz de orientar de alguna forma la corriente vital. Lo que Buda quiere mostrar es dónde se puede encontrar sosiego en el torbellino constante de la tal corriente. El camino pasa por medio de una corriente de causas y efectos; y así, si la vida es una especie de reacción en cadena, el primer momento después de la muerte será el primer eslabón que continúa el proceso. La muerte es sólo un momento que hace posible la aparición del suceso siguiente.

De lo dicho se deduce la segunda verdad: la "sed o deseo" (*tanha*) es la causa del sufrimiento. El deseo quiere atrapar en la corriente algo sustancial, pero esto significa querer atrapar agua o aire. Se anhela algo, como el placer de los sentidos y se revolotea de un sitio a otro; pero lo que se atrapa es la propia existencia o el propio aniquilamiento. Si consideráramos las cosas no de forma posesiva, sino desprendida, no sentiríamos sufrimiento o desilusión en este eterno proceso del devenir. La causa del sufrimiento no es, pues, el mundo, sino que somos nosotros mismos debido a la falsa actitud que adoptamos frente al mundo.

Viene entonces la tercera gran verdad: es posible terminar con el sufrimiento, experiencia que es tan real como la del sufrimiento. Su consecución perfecta es el *nirvana* hindú, la terminación de la corriente de causalidad, por más que este estado no se pueda describir, sino únicamente se pueda vivir en la realidad. Es el fin de toda sed. El *nirvana* no es el cielo, ni un lugar a donde se va después de la muerte. Se hace realidad eliminando todo deseo, con lo cual se detiene el proceso del devenir. Es una "ex-tinción", al modo como se extingue una vela. Sólo se puede describir de forma negativa.

La cuarta verdad es el camino que conduce a la gran "ex-tinción" y desaparición del sufrimiento. *Nirvana* significa detenerse, no dejarse llevar por la corriente. Renunciar al deseo es renunciar a poseer y renunciar a poseer es detener el devenir del *karma*, con lo cual cesa el nacimiento, la vejez y la muerte, el sufrimiento y la desesperación. La descripción de este estado es negativa, pero

no lo es la realidad del *nirvana*, que no es aniquilamiento o absorción ni tampoco un eterno *atman*, sino algo intermedio.

Buda proclama la posibilidad de que acaben todos los sufrimientos, y lo proclama como una experiencia real vivida por él mismo. El *nirvana* no es un estado futuro, posterior a la muerte. Es libertad suprema, redención y salvación, existencia sin sobresaltos, lugar de descanso, puerto seguro, gruta fresca, isla en medio de la inundación, emancipación, quietud absoluta, protección, suma alegría, monasterio santo. Es lo inefable, por encima de todo lo que podamos decir de negativo o positivo.

Ese camino experimentado por Buda es óctuple: conocimiento recto, intención recta, lenguaje recto, conducta recta, vida recta, esfuerzo recto, vigilancia recta y concentración recta. El camino se resume en sabiduría, comportamiento ético y disciplina del espíritu. "Dejen que el pasado sea pasado, dejen que el futuro sea lo que quiera; yo les enseño el camino", dice un texto budista. El objetivo es la salvación del hombre. El hombre "iluminado" ("budista") no olvida el sufrimiento de sus semejantes. Y la solidaridad del "budista" se extiende al mundo vegetal, animal y a todo el universo.

6. El Islam

Para los musulmanes del Islam¹¹, el Corán, su sagrada escritura, es palabra de Dios a los hombres, en mayor medida aún que la Biblia lo es para los judíos y cristianos. Es "el Libro donde no cabe la duda". El Corán se sitúa en la tradición de Noé, Abraham, Moisés y Jesús de Nazaret. Dios es el Único y, por consiguiente, sólo hay una única revelación divina, una sola buena noticia de Dios. El hecho de que el judaísmo y el cristianismo se hayan separado y defiendan diferentes concepciones religiosas es para los musulmanes una prueba de que ambos han empañado la auténtica revelación de Dios. El Corán quiere presentar esta revelación divina sin corrupción ni desviaciones: es la revelación árabe de Dios, es decir, la versión árabe de la única revelación de Dios, un mensaje "atemporal", aunque ligado a las peculiares circunstancias árabes que rodearon al profeta Mahoma.

La reflexión islámica sobre el sufrimiento refleja la peligrosa vida de los hombres en el desierto, preocupados por la penuria de agua y de alimentos, y preocupados también por los ataques de las tribus enemigas, que viven en similares circunstancias. El Corán aborda esta situación concreta de sufrimiento no como problema teórico, sino, como era lo normal en el siglo VII, desde la experiencia: el sufrimiento es tratado como ingrediente concreto de toda vida humana.

11. Cfr. M. Scale, *Muslim Theology*, Londres, 1984; P. Poupard, *op. cit.*, pp. 870-874; *Sacramentum Mundi* III, pp. 971-980; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, pp. 726-733.

Es significativo que el "sufrimiento árabe" no lleva a que el ser humano pregunte o cuestione a Dios. El Alá de los árabes no es sólo amor, sino también poder, omnipotencia. Dios es el Misericordioso y el Señor del universo. Para el islamismo el sufrimiento no es un problema del amor de Dios, sino de su omnipotencia: algunas cosas parecen escapar al poder divino. La solución al problema ha de buscarse, pues, en la omnipotencia más que en el amor de Dios. Para el árabe debe quedar claro que el sufrimiento está sometido al gobierno omnipotente de Alá sobre el mundo. Por tanto, teniendo en cuenta que el dolor es un hecho, Alá ha tenido que quererlo de algún modo; forma parte de sus designios (Corán XXXV, 1-2). Vayamos a donde vayamos, a oriente o a occidente, "allí" está el rostro de Alá (II, 109); "él es el Señor de la vida y de la muerte" (VI, 95). Alá creó al hombre junto con todas sus obras" (XXXVI, 94). Ser religioso significa, entonces, someterse a la omnipotencia, casi arbitraria, de Alá (III, 25). Alá no admite dudas sobre sí. El sufrimiento viene, pues, de Alá (XXII, 5-6).

Si en esta visión radicalmente teísta se trata de buscar lógica al sufrimiento, la primera respuesta es que éste es castigo por el pecado (IV, 80-81), lo cual se prueba recurriendo a los relatos de la historia de los judíos, a ejemplos de ciudades árabes destruidas después de una época de esplendor y a hechos de la vida misma del profeta Mahoma. La victoria en una batalla es consecuencia de la lucha por la causa de Alá (III, 11); y en caso de derrota, la persona piadosa debe buscar su refugio en Dios: "Dios perdona a quien quiere y castiga a quien quiere. Alá es benigno y poderoso" (III, 123-124).

El sufrimiento es también expiación por el pecado y el musulmán puede tomar la iniciativa en esa expiación. Hay, además, situaciones en las que el justo sufre, mientras que el pecador vive en lujo y abundancia; entonces hay que creer que ambas situaciones están en manos de Alá y que Dios sabe qué y por qué hace algo. En este contexto no cabe la desesperación ni la queja judía por la tardanza de Dios (V, 69). El Islam desconoce las lamentaciones de los salmistas israelitas. A diferencia de los judíos, el justo musulmán no hace valer ante Dios los derechos humanos. Ante Dios, el hombre debe inclinarse de antemano. El Soberano siempre tiene razón. Frente a él no existen derechos.

Finalmente, el Alá del Islam es, en el plano escatológico, el que premia a los buenos y castiga a los malos (II, 286). Durante la vida Dios no prueba a nadie por encima de sus fuerzas, a lo que se añade el principio que viene a decir "cada uno en su casa y Dios en la de todos": no hay que tomar las cargas de otros (XVIII, 16). Un musulmán "no es el guardián de sus hermanos" (véase la versión árabe de la historia de Caín y Abel en V, 30-34). Al final de la vida, el más allá restablece el equilibrio. Las alegrías del paraíso y los tormentos del infierno son, en definitiva, la solución de todo. Las cuentas se arreglan más tarde. El más allá es para el Islam la razón fundamental para llevar una vida justa en este

mundo, idea que es ajena al judaísmo y al cristianismo originario. La expresión "si Alá quiere", como el "si Dios quiere" de los cristianos, no es fatalismo, pero puede serlo.

Es también típica del Islam la valoración que hace de la muerte de Jesús en la cruz: no tiene sentido. Jesús es un fiel servidor de Dios; quienes lo condenaron a muerte equivocaron su juicio (IV, 156). Entre las numerosas interpretaciones musulmanas de este acontecimiento, quizás la más coherente es la siguiente: en realidad, quien fue crucificado no fue Jesús, sino alguien que se le parecía. De cualquier modo, la muerte del profeta Jesús, venerado también en el Islam, no tiene un significado especial. El Islam conoce el sufrimiento como castigo y como prueba por causa de la fe, pero no como sufrimiento redentor, aunque valore el martirio sufrido por la causa de Dios (II, 148-149). Esto, sin embargo, no lo aplica a Jesús.

En definitiva, Jesús eligió la cruz y Mahoma eligió el camino del éxito a través del poder, como instrumento de Dios en la lucha contra el mal. Se trata de dos caminos totalmente distintos.

La teología islámica posterior advirtió las contradicciones a que lleva el Corán. La supremacía de Dios oscurece la libertad del hombre. Se produjo, así, una reacción teológica frente a la idea de la omnipotencia y efectividad de Dios, que parecía convertir a los hombres en marionetas. Desde entonces hay dos escuelas islámicas distintas, pero el Corán es siempre el último criterio.

7. La sabiduría griega

Las grandes tragedias griegas, especialmente *La Orestíada* y *Prometeo* de Esquilo (523-456 a. C.), no tienen otro tema que el sufrimiento. Sufrir parece ser una necesidad para conseguir la auténtica felicidad humana. "La sabiduría es hija del dolor, nacida entre lágrimas"¹². La regla de oro es: "ni tiranía ni anarquía sino sometimiento a la ley, pues el sufrimiento se transformará en favor divino".

El sufrimiento es para los griegos¹³ escuela de sabiduría: *Pathos* produce *mathos*" decía un proverbio griego: "sufrir enseña a vivir" (*cf.* Heb 5, 8). Platón (428-347 a. C.), discípulo de Sócrates (474-399 a. C.), ahonda en el problema del sufrimiento. Ambos filósofos lo sitúan en un contexto social: democracia (Atenas) y oligarquía (Esparta) son las mejores formas de gobierno, pues en ellas es posible llevar una vida digna del hombre.

12. Esquilo, *Las Euménides*, Madrid, 1958, p. 239.

13. *Cfr.* P. Poupard, *op. cit.*, pp. 698-710; S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 691-692; G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Nueva York, 1955.

Sócrates era antidemocrático, pues la democracia exige un alto grado de virtud y de saber, que para este aristócrata del pensamiento no poseen los mortales corrientes. Una democracia sin disciplina lleva a la catástrofe. Sócrates fue condenado a muerte, acusado de corromper a los jóvenes. Pudo huir, pero rechazó tal posibilidad: "He aceptado la ley y la disciplina cuando me eran favorables, ¿por qué evadirme de ellas cuando me son desfavorables?". Platón lo formulará así: "Peor es cometer injusticia que tener que sufrir por la justicia" (la primera carta de Pedro aducirá este mismo argumento desde una perspectiva cristiana).

El pensamiento griego concede prioridad al espíritu, con lo cual relativiza la realidad del sufrimiento. La felicidad y el bienestar están ligados de algún modo a la virtud, que es actividad del espíritu. También el obrar desordenado le pertenece al espíritu, pero ello hace indigno al hombre. El sufrimiento corresponde, en sentido estricto, al cuerpo y a la psique, y es transitorio, mientras que la bondad y la justicia son permanentes.

El sufrimiento es considerado como el comienzo de la sabiduría y el justo debe estar dispuesto a que le sobrevenga. El platonismo posee una idea semejante a la del justo sufriente del Antiguo Testamento: el sufrimiento tiene una función liberadora y es realidad transitoria. Y Aristóteles (384-322 a. C.) considerará el mal como "no-ser" en el sentido de privación. Esto implica que sólo al bien le corresponde positividad en sentido antidualista. No es posible situar el bien y el mal en el mismo plano, pues ello privaría al hombre de su dignidad.

Además de los clásicos, también los cínicos, los estoicos y los epicúreos se ocuparon del sufrimiento. Aunque son tres escuelas distintas, tienen muchos puntos en común. Los cínicos lo eran solamente desde un punto de vista determinado. Su gran preocupación se centraba en la humanidad: eran los perros guardianes de los valores fundamentales del hombre, tal como ellos los interpretaban. Su lema era la abnegación, la renuncia. Renunciar a todo y ser así ciudadanos del mundo, desposados con la pobreza. Diógenes lo dejó todo.

La actitud de los cínicos influyó en los grandes filósofos estoicos, si bien éstos presentan características propias. Partiendo de una especie de visión panteísta del mundo, en la que Dios es todo en todos y en todo, el mundo actual, tal como es, es el mejor de todos los mundos. Ese optimismo ontológico, a diferencia del profundo pesimismo existencial de los cínicos, veía todo, incluso el sufrimiento, integrado en el orden perfecto de un universo lleno del logos divino. El mal y el sufrimiento nunca pueden afectar al verdadero sabio, pues éste lleva la verdad y el bien como un precioso tesoro en su vida interior, imperturbable ante las vicisitudes dolorosas del exterior. El estoico siente el dolor, pero su entereza viril lo supera.

Los epicúreos no eran ávidos de placer y deleites. Eran ascetas con un modelo de vida: la imperturbabilidad del ánimo. De nuevo aparece aquí la idea griega de renuncia, nacida de la libertad interior: contentarse con lo que se recibe y se posee.

Epicuro (341–270 a. C.) partía de que la condición original del hombre es bárbara y mísera; pero el hombre había conseguido liberarse de ella. Ahí reside su gloria. Ahora vive en el ámbito aristocrático del espíritu. El dolor que realmente hace infeliz al hombre proviene de su deseo y ansia de tener más. El sabio es capaz de encontrar contento tanto en lo pequeño como en lo grande. Sabe soportar la pobreza y vivir en la abundancia.

Muchos de los elementos de esta sabiduría griega están presentes en el Nuevo Testamento, sobre todo en el paulinismo, reinterpretados desde una perspectiva cristiana.

8. El marxismo

A todos vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os liberéis de las ideas y prejuicios de la antigua filosofía especulativa, al menos si queréis ver las cosas tal como son en realidad, o sea, si queréis conocer la verdad. No tenéis otro camino para llegar a la verdad y a la libertad que el que pasa por *Feuerbach*. *Feuerbach* es el purgatorio de nuestro tiempo¹⁴.

Estas son palabras de Karl Marx (1818–1883). Pasar por *Feuerbach* significa renunciar al idealismo, tan duramente criticado por él mismo y adoptar la postura del materialismo dialéctico. En su epílogo a la edición de *El capital* dice Marx: “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no quita que él haya sido el primero en mostrar amplia y conscientemente la dinámica general de esa dialéctica en sus diversas formas. Hegel invierte sus términos. Hay que volverla del revés para descubrir entre el ropaje místico su fondo racional”¹⁵.

Marx se opone a la dialéctica apriorística de Hegel, que califica de “mística”. La suya es una hipótesis científica, alejada de cualquier dogmatismo y necesidad de verificación. Se trata de una dialéctica basada en la observación y en el análisis de la realidad, en la que la dinámica del espíritu es reflejo de la dinámica de la realidad.

Según esto, ¿cuál es el pensamiento de Marx sobre el sufrimiento humano? Observa los hechos, analiza sus causas y descubre que muchos sufrimientos, sobre todo los innecesarios, tienen su origen en las formas objetivas de la sociedad y, concretamente, en el capitalismo. Marx aborda el tema del sufrimiento partiendo, específicamente, de una teoría económica que le permite comprender el sufrimiento social como una suma y resultado final de un sistema económico basado en la avaricia de ganancias y en la competencia. Así, el sufrimiento de

14. K. Marx – F. Engels, *Obras escogidas* (3 volúmenes), Moscú, 1976, I, p. 15.

15. *El capital. Crítica de la economía política* (3 volúmenes), México 1982, III, pp. 754–817.

muchas personas es la suma computable de unas relaciones de producción que obedecen a una lógica interna. Es el resultado del proceso de transformación de la mercancía en dinero y del dinero en capital, obtenido a su vez del trabajo asalariado de los que no poseen capital¹⁶. El resultado del proceso es la alienación de los obreros: quedan alienados en su trabajo y en sí mismos, convertidos en elementos materiales de un proceso económico que está fuera de su control. El capitalismo es, pues, un sistema que obliga a los hombres a competir con sus semejantes para poder subsistir. El obrero realiza un trabajo agotador, es explotado en beneficio de unos pocos capitalistas.

Analizadas las causas socio-económicas del sufrimiento, ¿qué tipo de praxis aduce para superarlo? Marx sabe muy bien que hay seres humanos que trabajan para ayudar a sus semejantes que sufren, pero sabe también que esta lucha no elimina las causas del sufrimiento. Las religiones se han esforzado por erradicar sus causas, pero no han considerado las causas socio-económicas del sufrimiento. Según esto, la praxis marxista se propone cambiar radicalmente los condicionamientos económicos.

A diferencia del socialismo utópico francés, Marx no soñaba con un futuro utópico en el que, sin pasar por una dura lucha, el sufrimiento quedase erradicado. Por otra parte, estaba convencido de que buena parte del sufrimiento podría desaparecer de este mundo con un orden social y económico diferente. El único camino para ello es la praxis revolucionaria, pero esta praxis no puede llevarla a cabo la clase capitalista. La fuerza para ello sólo puede provenir de la clase proletaria. Como dice en el *Manifiesto del Partido Comunista*, "los obreros nada tienen que perder, salvo sus cadenas"¹⁷.

La revolución, sin embargo, no sólo engendra los sufrimientos que exige una causa justa, sino que ella misma es causa de muchos sufrimientos, pues las transformaciones sociales no se realizan sin lucha: una lucha de clases. El movimiento socio-político revolucionario tiene como finalidad última alcanzar una sociedad libre en la que los seres humanos puedan tener identidad propia. Pero antes de lograr tal objetivo, hay que pasar por la etapa intermedia del conflicto entre tesis y antítesis, lo cual supone el sufrimiento.

Para Marx el poder del proletariado es sólo la antítesis provisional, no la síntesis definitiva. Sin embargo, ese período intermedio se ha convertido en situación duradera porque —contra lo previsto por Marx— la tesis (el capitalismo) es mucho más resistente de lo que había previsto. Lo que ocurre ahora es que ciertas nuevas formas de deshumanización, producto de la propia revolución, son atribuidas a la dialéctica entre tesis y antítesis, que todavía no desemboca en una síntesis.

16. *Ibid.*, II, p. 87.

17. *Obras escogidas* I, p. 111.

Volvamos a la crítica de la religión. Marx sentía una profunda pasión por la humanidad —especialmente por el sufrimiento de los obreros— y sus ideas nacen precisamente de su firme solidaridad con los hombres concretos que sufren. Desde esta perspectiva, el marxismo es esencialmente una teoría económica que, en cuanto tal, no está ni a favor ni en contra de la religión, sino que quiere salvar a los seres humanos del sufrimiento. No obstante, cuando Marx habla de la religión, la critica en la medida en que ésta encubre los abusos sociales con falsas interpretaciones. El joven Marx afirma que todas las religiones reflejan una intuición certera: son una protesta contra el sufrimiento humano. Sólo les reprocha que busquen una solución falsa en un ficticio mundo superior y en un más allá. Lo que Marx predice es que, una vez llevada a cabo la revolución social, la religión morirá por sí sola al desaparecer su origen, el sufrimiento.

En *El capital*, Marx habla de la teoría del reflejo y precisamente en relación con la religión¹⁸. La religión es definida como refracción de unas condiciones alienadas de vida. Con el análisis científico y la praxis revolucionaria subsiguiente, la religión desaparecerá, como consecuencia lógica, por sí misma. Esto es lo que, según Marx, no entienden las religiones: que las fuerzas socio-económicas, cuando no son objeto de análisis científico, asumen un carácter sobrenatural, debido precisamente al poder que poseen. “Dios es el poder alienante del modo de producción capitalista”¹⁹. El hombre propone, pero Dios dispone, se dice. Pero en el momento en que la clase proletaria no sólo proponga, sino que también disponga, desaparecerá ese poder extraño que ahora refleja la religión. Desaparecerá además el reflejo mismo, por la sencilla razón de que no habrá ya nada que reflejar.

Esto supone la tendencia a reducir todos los sufrimientos a causas sociales y económicas, pero, por muy importantes que éstas sean, no determinan todas las dimensiones del ser humano. Además, como ya hemos dicho, el sufrimiento no sólo no está en el origen de las religiones —para suavizarlo—, sino que la fe en Dios, más bien, lo agrava y convierte en grave problema. En cualquier caso, la tesis de que la religión desaparecerá en una sociedad comunista debe demostrarse con hechos. La experiencia real se encargará de verificar o no la teoría marxista del “reflejo” y, por mucho que Lenin se empeñe, no puede hacer de esta teoría un dogma.

Además, en cuanto el marxismo haga responsable del sufrimiento, fundamental y unilateralmente, al capitalismo dominante, entonces la salvación, al menos para las generaciones, actuales consiste en un “más adelante” en la historia, que no deja de tener analogía con el “más allá” de las religiones, como lo esperaban

18. Cfr. *El Capital* III, pp. 350–464.

19. *Obras escogidas* II, p. 89.

los oprimidos en la época precrítica. De ahí que el "gran rechazo", la "gran alternativa" o la "revolución radical" tampoco son una respuesta adecuada y total al escándalo que produce el sufrimiento de hombres y mujeres a lo largo de la historia de la humanidad.

En sus últimas obras, Marx reconoce, sin embargo, que la eliminación del sufrimiento causado por las formas objetivas de la sociedad no significa la eliminación del sufrimiento debido a otras causas, como la naturaleza y, en último término, la muerte²⁰. Por lo que toca a la religión, Marx no ha demostrado en ningún momento que la religión sea un reflejo de factores económicos y no un dato que brota del propio ser del hombre, aunque esto ocurra siempre en situaciones concretas.

9. El desafío del sufrimiento humano

La humanidad se ha preocupado siempre, ante todo por superar la realidad del sufrimiento y sus causas, pero también ha reflexionado sobre él a través de gurús, sabios, filósofos, teólogos y científicos. En esta tarea no ha podido ofrecer una teoría satisfactoria y, cuando lo ha intentado, el sufrimiento ha sido minimizado o ha quedado reducido a sólo ciertas manifestaciones. En este contexto hay que comprender los esfuerzos de las religiones por encontrar las causas del sufrimiento a fin de eliminarlo. En su conjunto, las religiones no han santificado el sufrimiento y en esto no existe diferencia entre las religiones y el marxismo. La cuestión decisiva es encontrar las causas reales del sufrimiento; y la reflexión sobre ello, ya sea religiosa o científica, siempre se lleva a cabo en circunstancias históricas concretas y cambiantes.

Es evidente que ningún movimiento humano, tampoco la religión, puede quedar fijado en sus documentos originarios, pues, a pesar de que otorgan impulso, inspiración y orientación fundamentales para la vida, siempre necesitan de mediaciones históricas para ser actualizados. No se puede, pues, definir la naturaleza de una religión al margen de la historia, prescindiendo de su relación con el pasado en que nació, con el presente en que se actualiza y con las etapas intermedias por las que ha pasado. Y lo mismo vale para un movimiento sociopolítico, como el marxismo, que tampoco debe ser comprendido como realidad inmutable.

La conclusión es que si las religiones deben estar siempre abiertas al descubrimiento de nuevas causas sociales y económicas del sufrimiento, el marxismo, y movimientos afines, deben abrirse también a analizar otras causas no económicas del sufrimiento. Si las religiones y el marxismo no son capaces de integrar las experiencias auténticas del ser humano, sean éstas antiguas o nuevas,

20. Cfr. *ibid.* III, p. 296.

cualquier concepción o teoría sobre el sufrimiento estará disociada de la naturaleza humana y se convertirá en un peligro para el auténtico ser del hombre. La salvación es superación del sufrimiento, pero corre el riesgo de convertirse en desventura si se reduce a salvar sólo una dimensión del hombre, sea ésta socio-política o personal.

En la actualidad, comprendemos mejor algunas dimensiones del sufrimiento, aunque esto no haga innecesaria la tarea de esclarecerlo mejor, religiosa y racionalmente, precisamente para conocer más la condición humana. Pero, a pesar de avances en su comprensión, el sufrimiento tiene también dimensiones inaccesibles a la razón, participa en la realidad del misterio.

Existe el sufrimiento de nuestra propia finitud, el sufrimiento permanente debido a la inevitable tensión entre naturaleza y ser humano: el niño deficiente, la soledad de tantos hombres y mujeres, la enfermedad, las limitaciones físicas y familiares, la angustia ante la muerte... Tanto el creyente como el hombre secular se enfrentan inexorablemente con estas realidades.