

MAX SCHELER Y LA POSIBILIDAD DE UNA “TEOLOGÍA FENOMENOLÓGICA”

PILAR FERNÁNDEZ BEITES
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Siguiendo algunas de las propuestas que hizo Max Scheler en *De lo eterno en el hombre*¹, voy a esbozar en estas páginas lo que podría denominarse una “teología fenomenológica”, en el convencimiento de que esta nueva perspectiva —que está hoy todavía por explorar hasta el final— puede constituir una aportación muy valiosa para la teología actual.

Hay una teología positiva, basada en la revelación positiva (aceptada como dato incuestionado), y hay la teología filosófica o teodicea, que es una filosofía primera acerca de Dios. Pues bien, la tesis que intentaré justificar aquí es que la teología filosófica no se agota en la teología racional clásica, que lleva al Dios de los filósofos, sino que es posible elaborar una “teología fenomenológica”², cuyo objeto sería directamente el Dios de la religión. En ella se trata de ampliar la “razón” clásica, de modo que pueda dar cabida a una experiencia peculiar, la “experiencia religiosa”, pues a partir de ella resulta accesible justamente el Dios vivo al que está siempre referido el hombre religioso.

¹ M. SCHELER, “Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung”, en: *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, Band 5; Bonn 2000) 101-354. A partir de ahora me referiré a esta obra como *Vom Ewigen im Menschen*. Hay una reciente traducción castellana completa de Julián Marías y Javier Olmo (la traducción antigua de Julián Marías no era completa): *De lo eterno en el hombre* (Madrid 2007). La página correspondiente de la traducción la indico entre paréntesis.

² Se trata de una “teología filosófica” en sentido estricto, es decir, de una filosofía primera acerca de Dios, pero, como en ella Scheler incluye el acto religioso, puede considerarse también una “filosofía de la religión”.

Lo primero que conviene dejar claro es que esta nueva perspectiva fenomenológica no supone, en ningún sentido, una renuncia a la razón. Se trata, más bien, de que la razón teórica tome en consideración experiencias originarias, tan originarias como las de la propia razón. Y esta operación no tiene nada de extraño o sospechoso, pues se lleva a cabo también en otros ámbitos distintos del religioso, como el sensible o el estético. Al igual que el acceso a los colores no se puede hacer exclusivamente desde la razón teórica, sino que ha de contar con la percepción sensible, que nos permite distinguir el rojo del verde o del amarillo, el acceso a Dios no puede prescindir del dato de la experiencia religiosa. En realidad, lo que resulta algo sorprendente es que este dato tan decisivo sea excluido por principio en el tratamiento filosófico clásico que se hace del tema de Dios.

En este punto, la propuesta de Scheler consiste, como es sabido, en ampliar la “razón”, que proporciona el dato distintivo del ser humano, hasta obtener lo que él denomina “espíritu”, que es mucho más que razón teórica (discursiva). El espíritu —y no la mera razón— es lo propio de la persona. Por supuesto, esta ampliación de la razón no implica romper con la tradición, pues, como dice explícitamente Scheler, el gran principio en el que el filósofo fija su vista sigue siendo eso mismo que los griegos denominaban “razón”. Pero lo que muestra Scheler es que la razón no ha de ser mera razón discursiva; ha de ser muy fundamentalmente razón intuitiva (como ya sospechó Aristóteles cuando afirmaba que si algo se puede demostrar, hay algo que no se puede demostrar) y ha de incluir también niveles no teóricos, como el ámbito volitivo y, sobre todo, el afectivo, en el que se dan experiencias del tipo del amor, la veneración, la bienaventuranza...:

Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’. Nosotros preferimos emplear una palabra más amplia, la palabra ‘*espíritu*’, para designar esa X, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que comprende también, junto al ‘*pensar ideas*’, un determinado tipo de ‘*intuición*’, la de los fenómenos originarios o contenidos esenciales, y además una determinada clase de *actos volitivos* y *emocionales*, como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el asombro espiritual, la bienaventuranza y la desesperación, y el libre albedrío. Definiremos como ‘*persona*’ al centro activo en el que el espíritu se manifiesta dentro de la esfera finita del ser (...)³.

Como vemos, lo interesante de la fenomenología es que logra ampliar el ámbito de las experiencias originarias “donadoras de verdad”. El ir más allá

³ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Späte Schriften* (Gesammelte Werke, Band 9; Bonn 1995), 7-71. Trad. cast. *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1990).

de la razón está exigido por la propia razón que admite que sus datos se obtienen de experiencias no estrictamente racionales: intuiciones sensibles, valorativas o religiosas... El corazón tiene, desde luego, razones que la razón no conoce, y esto permite a Scheler considerar ciertos actos afectivos, aquellos en los que se abre el mundo de los valores, como actos con "función cognitiva". El valor que posee la belleza de un cuadro no se da en percepción sensible externa, como se dan los colores del cuadro, sino mediante un acto de tipo afectivo (no teórico, como la percepción sensible), un "percibir sentimental ("Fühlen")", que depende finalmente de los actos afectivos de amor propios del espíritu⁴. Y, en el terreno que aquí nos importa, la experiencia religiosa de la que se ocupa la teología fenomenológica sería, de nuevo, una experiencia donadora de verdad, pero no estrictamente racional si por razón entendemos la razón teórica clásica.

Considerar la experiencia religiosa como objeto de estudio, no convierte la teología fenomenológica en un mero "subjetivismo" o "sentimentalismo", sino que, muy al contrario, la teología fenomenológica es filosofía primera en el sentido más riguroso posible. Es "filosofía como ciencia estricta", si queremos utilizar la expresión propuesta por Husserl para caracterizar la fenomenología, pues lo que hace es preguntarse acerca de la *autenticidad* de la experiencia religiosa.

En efecto, hablar de experiencia religiosa no supone, en ningún sentido, caer en el subjetivismo. Es claro que la reivindicación que hace la fenomenología del acto subjetivo en el que se da el objeto es todo lo contrario de una renuncia a la verdad objetiva. La fenomenología muestra, más bien, que para acceder a cualquier *objeto* —no sólo al religioso—, hemos de partir de la experiencia *subjetiva* que lo dona; dicho de modo más preciso, de la experiencia subjetiva más originaria en la que se produce la donación del objeto. Si queremos, por ejemplo, elaborar una teoría de los colores, no podemos renunciar a la percepción sensible visual en la que se dan los distintos matices cromáticos.

Teniendo esto en cuenta, la teología fenomenológica se plantea la meta de mostrar que la experiencia religiosa es auténtica, tan auténtica como las que nos abren a otros ámbitos de realidad. En palabras de Scheler, se trata

⁴ Scheler distingue los "sentimientos ("Gefühle") del "percibir sentimental ("Fühlen")", que es intencional; y sostiene que el percibir sentimental de valores es intencional y tiene "función cognitiva ("kognitive Funktion")", cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke, Band 2; Bern-München 1980) 263, nota. Trad. cast.: *Ética* (Madrid 2001).

de mostrar “la originariedad e irreductibilidad de la experiencia religiosa”⁵. Y, por supuesto, la teología fenomenológica como toda filosofía primera puede tener como resultado final la negación de su propio objeto, es decir, la negación de que haya una experiencia religiosa realmente auténtica.

En definitiva, a pesar de que la teología fenomenológica sitúe en un lugar central la experiencia religiosa, mantiene la primacía de la razón teórica, porque es la razón la que señala el lugar que le corresponde a la experiencia religiosa y la que explora su autenticidad.

I. LA TEOLOGÍA FENOMENOLÓGICA COMO “FILOSOFÍA PRIMERA”

La teología fenomenológica parte del estudio del acto religioso, en el que se da el Dios de la religión y ha de mostrar que el acto religioso constituye una experiencia auténtica, originaria. Decir que la experiencia religiosa es auténtica significa que no es derivable de otras experiencias extra-religiosas, es decir, que no es cierto lo que pretenden todas las explicaciones sociologistas, psicologistas, psicoanalíticas, antropológicas... de la religión, a las que nos tiene tan acostumbrados el mundo actual. La fenomenología intenta mostrar esta irreductibilidad de la religión analizando la experiencia religiosa en sí misma y descubriendo su absoluta peculiaridad frente a esas otras experiencias, de las que supuestamente se derivaría.

En concreto, la teología fenomenológica tiene por principio *valor normativo*, es decir, capacidad para distinguir el auténtico fenómeno religioso del inauténtico. Una supuesta religión puede en realidad ser mera idolatría o ateísmo. Y, según acabo de indicar, puede suceder incluso que la teología fenomenológica se disuelva a sí misma como ciencia al llegar a la conclusión de que todas las supuestas experiencias religiosas son inauténticas, es decir, son meros derivados de experiencias extrarreligiosas, como el deseo o la necesidad o el ser social⁶... Esto es lo que distingue la teología fenomenológica de la teología positiva, que acepta la revelación positiva como dato de partida incuestionable.

Pero para que el resultado de la teología fenomenológica sea fiable, el punto de partida tiene que ser radical. Aunque Scheler no lo plantee así, me

⁵ *Vom Ewigen im Menschen*, 170 (tr. 113).

⁶ E. Durkheim no duda en defender que el principio sagrado, dios, no es más que la sociedad hipostasiada y transfigurada (*Las formas elementales de la vida religiosa* [Madrid 1992] 194, 322).

parece que dicho punto de partida ha de venir dado por la reducción trascendental que proponía el fundador de la fenomenología, E. Husserl. Se trata de extender la *epojé* también al rendimiento de la experiencia religiosa (tal como hace el mismo Husserl en *Ideas I*), esto es, se trata de empezar por poner entre paréntesis la existencia del objeto apuntado en la experiencia religiosa.

Poner entre paréntesis no es dudar. En la *epojé* no se trata de dudar, porque quizás el objeto no sea dudoso (en esto se distingue la *epojé* del método cartesiano). En la *epojé* no necesitamos ni siquiera pronunciarnos acerca del carácter dudoso —o falso o poco probable o seguro...— de una experiencia (esto sólo es posible al final del proceso de investigación, no al comienzo), sino que nos limitamos a no introducir en nuestra filosofía primera ningún dato que no se haya mostrado como auténtico. Por tanto, mientras no se haya mostrado la autenticidad de la experiencia religiosa, la existencia de su objeto queda fuera de los paréntesis y sólo entra en la ciencia fenomenológica a título de mero "nóema".

Es muy importante caer en la cuenta de que este primer paso crítico aleja la teología fenomenológica de cualquier visión sentimentalista de la religión. En ningún sentido se trata de hacer una especie de psicología del sentimiento religioso. La experiencia religiosa no es un dato psicológico, sino el puro fenómeno que sólo es capaz de abrir la reducción trascendental. La radicalidad de la reducción propuesta por Husserl consiste en que la realidad psicológica de la experiencia religiosa, es decir, su pertenencia a mí misma como sujeto psicológico empírico dotado de un cuerpo en un mundo objetivo, es puesta entre paréntesis. Entre paréntesis queda tanto el objeto del acto como la realidad psicológica del propio acto. Fuera de los paréntesis queda el acto como fenómeno, como nóesis, y el objeto como mero objeto, como nóema. La experiencia religiosa de la que aquí hablamos es entendida, por tanto, en un sentido propiamente trascendental. Y lo que nos preguntamos es si esta experiencia es auténtica. La autenticidad de la experiencia nos permitiría afirmar que su objeto es más que nóema y permitiría así situarlo fuera del todo que proporciona la reducción trascendental.

En segundo lugar, debemos utilizar el otro tipo de reducción propuesto por Husserl: la reducción eidética. En esto es en lo que se centra Scheler, que insiste en que se trata de estudiar la "esencia" del acto y el objeto religioso. En realidad, a su teoría no la denomina Scheler "teología fenomenológica", tal como yo he propuesto, sino "fenomenología esencial de la religión"⁷

⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, 157 (tr. 99).

o “fenomenología eidológica (“eidologische”) o esencial del objeto y acto religioso”⁸.

Es este doble punto de partida radical lo que convierte la teología fenomenológica en una teoría filosófica en sentido estricto, que tiene carácter normativo frente a los datos empíricos: el que un acto se considere religioso no quiere decir que lo sea; el que una religión fáctica se presente como tal no quiere decir que lo sea.

El carácter normativo de la teología fenomenológica nos permite establecer su distinción respecto de un importante saber emparentado con ella: la “fenomenología de la religión”. La fenomenología de la religión no es filosofía de la religión (por tanto, no es teología fenomenológica) porque renuncia explícitamente al carácter normativo y se mantiene en un nivel descriptivo. Y esto hace que deba buscar su fundamento justamente en una fenomenología de la religión⁹. Veámoslo con algún pormenor.

La fenomenología de la religión nace antes que la fenomenología fundada por Husserl, pero el importante fenomenólogo de la religión, G. van der Leeuw, ya hace referencia a la fenomenología como movimiento filosófico¹⁰. Van der Leeuw propone que la fenomenología de la religión mantenga un carácter meramente descriptivo, para distinguirla de la filosofía de la religión que pretende encontrar la verdad¹¹, y utiliza la *epojé*¹² como limitación a la mera descripción empírica (por tanto, no se pasa al nivel trascendental que es lo característico de la *epojé* husserliana), sin ningún pronunciamiento sobre la validez de lo dado descriptivamente¹³.

⁸ *Ibid.*, 155 (tr. 96). O, también, “teoría esencial (eidología) filosófica del objeto y acto religioso” (*ibid.*, 126; tr. 62).

⁹ Scheler habla de la “fenomenología concreta de las religiones”, que es una disciplina fundamental para la “ciencia positiva sistemática de la religión (“Religionswissenschaft”)” y un *supuesto* para toda “historia de las religiones” orientada hacia la génesis de las religiones. Y sostiene que la fenomenología concreta de la religión se funda, a su vez, en su fenomenología esencial de la religión, al igual que lo hacen todos demás saberes religiosos (científicos o filosóficos), *ibid.*, 155-156 (tr. 96-97).

¹⁰ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión* (México) 647.

¹¹ *Ibid.*, 656.

¹² *Ibid.*, 647.

¹³ *Ibid.*, 657. Además, Van der Leeuw cuestiona que, dado el carácter teórico-reflexivo de la *epojé*, ésta sirva para acceder a la experiencia religiosa, y la reformula como una mirada de amor (*ibid.*, 653-654). Pero esto es muy inexacto y muestra su desconocimiento del método fenomenológico, que consiste en que la *epojé* no altera la experiencia religiosa; no elimina, por ejemplo, el componente afectivo al que se refiere van der Leeuw.

Entre nosotros, Juan Martín Velasco ha sabido ver con profundidad la problemática de la fenomenología de la religión, insistiendo en distinguirla de la "historia de las religiones" que sería puramente empírica. Su propuesta es no reducir la fenomenología de la religión a mera comparación empírica ("comparativismo"), sino utilizar un método comparativo, pero guiado por una idea previa en la que se reconoce el hecho religioso como irreductible. El reconocimiento de la irreductibilidad del acto religioso es lo que proporciona su característica esencial a la fenomenología de la religión, que se opone así a todos los intentos sociologistas, psicoanalíticos... de reducir la religión a otro ámbito de experiencias extrarreligiosas.

Para evitar el comparativismo, Martín Velasco utiliza la epojé y la intuición eidética, aunque en sentido débil. La epojé no tiene el alcance de la husserliana (no pasa tampoco al nivel trascendental, que va más allá de lo psicológico), sino que sirve tan sólo para atenerse a la existencia del hecho religioso, poniendo entre paréntesis su verdad y su valor, es decir, la autenticidad de su objeto. De este modo, el intento de ir más allá de la epojé no incumbiría a la fenomenología de la religión, sino sólo a la filosofía de la religión, a la teología fenomenológica. En sus propias palabras, la fenomenología de la religión "trata de definir qué hechos son verdaderamente religiones, pero no pretende definir si la religión en general o una determinada religión es verdadera"¹⁴.

Respecto a la intuición eidética, Martín Velasco es consciente de que es lo único que permite evitar el comparativismo, pues afirma que en ella se trata de obtener una definición amplia capaz de delimitar los datos empíricos que se tomarán como objeto. En una primera fase de la intuición eidética se trata, no sólo de atender a la totalidad de los datos, sino sobre todo de buscar la "estructura" común a ellos. Y, en una segunda fase, hemos de tener en cuenta la "intención específica del sujeto" que proporciona el sentido a las manifestaciones religiosas empíricas y permite la "comprensión" de ellas¹⁵.

A mi juicio, sin embargo, hemos de ir un poco más lejos y afirmar que la fenomenología de la religión presupone la teología fenomenológica: la idea previa que dirige la descripción (la comprensión del hecho religioso como irreductible) sólo puede proporcionarla la teología fenomenológica, pues no se puede obtener de los meros datos empíricos. Sólo la epojé y la intuición eidética, entendidas *en sentido estricto*, permiten justificar la irreductibilidad del fenómeno religioso (no darlo por supuesto) y evitar el comparativismo.

¹⁴ J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 2006) 57-58.

¹⁵ *Ibid.*, 62-63.

En primer lugar, en la intuición eidética que utiliza Martín Velasco es fundamental la “intención subjetiva” a la que se refiere él mismo, la “comprensión” que da sentido a los datos empíricos externos. Pero la intención subjetiva es precisamente la experiencia religiosa que constituye el objeto de la teología fenomenológica. Para llegar a la esencia de la religión no podemos quedarnos tan sólo en las distintas manifestaciones externas, sino que hemos de contar inevitablemente con la experiencia religiosa capaz de dotarles de significado. Necesitamos, por tanto, una intuición eidética, entendida en sentido estricto, de la misma experiencia religiosa.

Como es sabido, la intuición eidética debe partir de un individuo, que es utilizado como ejemplo arbitrario que sirve para descubrir la esencia de todo acto religioso. Y este acto ha de extraerse de la experiencia religiosa del propio fenomenólogo¹⁶, pues sólo esta experiencia en primera persona permite “comprender” las manifestaciones religiosas de los otros como auténticamente religiosas (y no como mero mecanismo de cohesión social o como mera institución económica o de poder...). Sin un acto religioso que sea auténtico en algún sentido, y proporcione la base de la intuición eidética, sería imposible alcanzar la esencia del acto religioso, por mucha historia de la religión que se tuviera a mano¹⁷.

Además, es una tesis básica en fenomenología la que afirma que basta con un *único* ejemplo para realizar la intuición eidética. Y esto implica que en realidad la comparación empírica de religiones no es imprescindible para llegar a la esencia de la religión. Por esta razón, me parece fundamentalmente erróneo lo que afirma Max Müller de que el que sólo tiene una religión no tiene ninguna. La multiplicidad empírica de religiones no constituye la religión, sino que lo cierto es que sólo se puede comprender dicha multiplicidad

¹⁶ Aunque Husserl sostiene que el ejemplo de partida de la intuición eidética puede venir dado por la mera fantasía, parece difícil que un no creyente pueda fantasear un acto religioso, lo cual implica que sólo un creyente puede elaborar una teología fenomenológica (pero, por supuesto, la teoría ha de resultar comprensible para el “no creyente”, pues lo que se describe es una experiencia intencional con sentido y no un mero sentimiento ciego).

¹⁷ En términos sociológicos, debemos reivindicar, para empezar, frente a la posición objetivista o positivista de E. Durkheim, la posición comprensiva o fenomenológica de M. Weber, que intenta buscar el sentido subjetivo que los actores sociales atribuyen a sus comportamientos externos. Pero —y esto ya no es sociología empírica— acceder al sentido subjetivo del otro exige entrar en el problema de la intersubjetividad, y si no eludimos este problema (el sociólogo y discípulo de Husserl, A. Schutz, no lo eludía), vemos que es inevitable partir de la conciencia en primera persona para poder acceder a la conciencia del otro.

desde *una* experiencia religiosa concreta, que sirva de base a la intuición eidética.

Pero lo decisivo en nuestro problema es que la intuición eidética de la experiencia religiosa tiene valor normativo respecto a las manifestaciones externas de la religión. Aunque esta idea no esté muy en la línea del pensamiento actual, me parece claro que la justificación de la irreductibilidad del acto religioso implica necesariamente la aceptación de un nivel normativo, capaz de negar el estatus de religión a ciertas supuestas manifestaciones empíricas de la religión. Si la experiencia religiosa es realmente irreductible a otros tipos de experiencias originarias es porque posee una esencia, que por ser una esencia auténtica puede excluir ciertas supuestas manifestaciones suyas. Dicho de modo más claro, no todo lo que forma parte de la historia de las religiones ha de ser religión en sentido estricto y no todos los fenómenos religiosos son igualmente auténticos. Una manifestación empírica de la religión admite distintos niveles de autenticidad, según cumpla la esencia con mayor o menor plenitud. Como recordamos, la aceptación del plano normativo implica reconocer incluso la posibilidad de que la experiencia religiosa sea reductible a otros tipos de experiencia (deseos, proyección de la sociedad...), y entonces deberíamos afirmar que toda religión es falsa, pues no constituye más que un pseudofenómeno, una mera apariencia que encubre el auténtico fenómeno extra-religioso (en este caso, ni la teología fenomenológica ni la fenomenología de las religiones serían posibles como ciencias).

Junto a la fundamentación de la fenomenología de la religión en la teología fenomenológica, hay que tener en cuenta también la otra cara de la moneda. La teología fenomenológica no se entendería a sí misma si menospreciara los resultados de la fenomenología de la religión. Veámoslo para terminar.

La intuición eidética parte de un acto religioso concreto y tomándolo como ejemplo ha de llegar a distinguir lo esencial a todo acto religioso. El problema es que en este proceso eidético el fenomenólogo ha de prescindir de los elementos no esenciales y esto no es una tarea fácil. El método concreto propuesto por Husserl lleva el rótulo de "variación eidética"; y es en ella donde puede intervenir la fenomenología de la religión.

La variación eidética consiste, como indica su nombre, en el proceso de "variar" libremente el ejemplo de partida, que ha de ser totalmente arbitrario ("beliebig"). Utilizamos la imaginación —la "fantasía" dicho técnicamente—, para producir una "multiplicidad abierta infinita" ("offen endlosen") de varian-

tes”¹⁸. En el paso de una variante a otra (manteniendo siempre a la vista la multiplicidad) se produce de modo totalmente pasivo una unidad sintética, en la que todas las variantes aparecen como transformaciones unas de las otras. Es decir, en las variaciones permanece un “invariante”, un “qué” invariable en el que coinciden todas las variantes, y esto es la esencia. (Formulado de modo más preciso, en la variación se produce una “preconstitución pasiva” de la esencia, que es la que permite finalmente la intuición eidética, la “captación activa” de la esencia)¹⁹.

Para llegar a la esencia hemos de ser capaces de obtener en nuestra mente todas las variantes posibles del individuo, de modo que en ellas se muestre lo esencial. Pero si se trata de esencias complejas, el pensar del investigador que modifica los datos puede encontrarse con dificultades. Husserl es muy consciente de esto y llama nuestra atención sobre una situación habitual que consiste en que las esencias se “entretejen” unas con otras, lo cual nos obliga a recurrir a nuevos ejemplos de partida que permitan que se den con claridad los “rasgos mentados enmarañada y oscuramente”²⁰. Pues bien, en el caso del hombre y especialmente de su dimensión religiosa, la complejidad de la esencia es máxima y, sin duda, el lugar privilegiado donde obtener nuevos datos que ayuden a desenmarañar el complejo reino de las esencias entretejidas es la fenomenología de la religión: en los asuntos humanos la realidad supera la ficción y la capacidad imaginativa del pensador seguramente se quedará corta frente a los datos reales que proporciona el estudio de otras religiones. Además, el tener siempre ante la

¹⁸ *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1985) 411.

¹⁹ “Sólo en esta continuada coincidencia resulta coincidente (“kongruiert”) un ello mismo (“Selbiges”), que ahora puede ser contemplado (“herausgeschaut”) puramente por sí mismo. Es decir, está como tal pre-constituido pasivamente (“passiv vorkonstituiert”) y la intuición (“Erschauung”) del eidos se apoya en la atenta captación (“schauenden Erfassung”) activa de lo así preconstituido” (*ibid.*, 414).

²⁰ “Las intuiciones singulares que sirven para aprehender las esencias pueden estar ya lo bastante claras para conquistar con plena claridad el universal esencial, pero esto puede no alcanzar tan lejos como la intención directiva: puede faltar claridad a las determinaciones más precisas de las esencias entretejidas con aquella que se trata de aprehender, siendo menester entonces un acercar los casos singulares que sirven de ejemplares o un crear nuevos y más adecuados casos de éstos, en los que puedan destacarse los distintos rasgos mentados enmarañada y oscuramente (“die in Verworrenheit und Dunkelheit interdierten Einzelzüge”) y así puedan ser llevados a una más clara donación” (*Husserliana* III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl Schuhmann [Den Haag 1976] &69, 144-5. Trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [México-Buenos Aires 1985]).

mirada dichos datos permite evitar la tentación constante para el filósofo de que la intuición eidética se reduzca a conceder el título de "esencial" a cierto caso particular por el mero hecho de verlo realizado en su propia religión²¹.

En este punto, no está de más recordar que Scheler atribuye al conocimiento de esencias una nota peculiar que lo distingue del conocimiento técnico y que consiste justamente en que en él resulta imprescindible la cooperación de todos los seres humanos: "sólo un conocer de 'unos con otros' ('ein Miteinander des Erkennens'), una cooperación de la humanidad (...) puede dar un conocimiento completo del mundo de las esencias"²². Y esta idea se aplica muy especialmente en el caso de la esencia de lo divino:

Sólo la plenitud de *todas* las épocas y de sus actitudes y culturas religiosas individuales, y sólo la plenitud de *todas* las naciones y los pueblos, pero en primera línea sólo la plenitud de todas las *personas espirituales individuales (...)* en *cooperación y complemento solidarios (...)* pueden 'en los puntos de vista parciales' rodear por así decir históricamente la *plenitud* de la divinidad ("in Seitenansichten' gleichsam geschichtlich umschreiten"), *inagotable* para toda contemplación y conocimiento humanos²³.

En definitiva, la teología fenomenológica fundamenta la fenomenología de las religiones mediante la reducción trascendental y la intuición eidética. Pero la base de la intuición eidética sería muy pobre si no contase con las investigaciones empíricas de la fenomenología de la religión. En realidad, creo que

²¹ Raymond Vancourt, en *La phénoménologie et la foi* (Tournai 1953) 68, sostiene que la reducción eidética de la fenomenología no es suficiente para llegar a la esencia del acto religioso, que sólo es alcanzable si se cuenta con la fenomenología de la religión. Argumenta que la intuición eidética se aplica a conceptos que ya poseemos, pero cuando se trata de descubrir la *génesis* de los conceptos entonces hemos de recurrir a otros saberes, como el estudio de las religiones empíricas que proporciona la fenomenología de la religión. Pero no creo que este argumento sea correcto, pues la intuición eidética es justamente la que permite la construcción de los conceptos (no es posterior, sino anterior a ellos). Lo que sí es cierto es que, como aquí he indicado, la intuición eidética resulta más fácil si se amplía la base ejemplar mediante un mayor número de casos empíricos.

²² *Vom Ewigen im Menschen*, 202 (tr. 151). Esta tesis es central en el sistema de Scheler, pues es correlativa a aquella que defiende que cada hombre posee una esencia individual. La esencia individual hace que cada hombre tenga su esfera finita de acceso al mundo ideal, que es una esfera única e irrepetible: "para la esfera de las *esencias* ocurre de modo *totalmente distinto*: aquí la *insustituibilidad* del hombre por el hombre es un principio absoluto —no sólo relativo—, y precisamente por esto la cooperación y el complementar resultan un puro imperativo objetivo, un imperativo objetivo que está fundado en la esencia misma de este tipo fundamental del conocer" (*ibid.* 202 [tr. 151-2]).

²³ *Ibid.*, 19 (tr. 24).

podemos afirmar que lo que *de hecho* hace el fenomenólogo de la religión que quiere construir una ciencia es llevar a cabo una intuición eidética al hilo de los datos empíricos que se le van presentando; sólo así puede tener auténticos “datos” y no un mero caos supuestamente descriptivo. Dicho de modo más claro, Husserl muestra que toda descripción auténtica (no caótica) implica contar con esencias: la única alternativa a la intuición eidética consiste en dar por supuestas como punto de partida de la investigación ciertas esencias preconcebidas aceptadas de modo no crítico. Por ello, el investigador que no quiere aceptar supuestos injustificados lo que hace de hecho es ir elaborando la intuición eidética al hilo de los datos —aunque quizás nunca utilice este término técnico que proporciona la fenomenología de Husserl—.

II. CLASIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Al buscar un esquema teórico que nos permita encuadrar la experiencia religiosa hemos de señalar, en primer lugar, que, como dice Scheler, esta experiencia no se puede clasificar como caso particular de algún tipo de fenómeno psíquico extrarreligioso. Scheler se opone, en concreto, a todos los intentos de reducir los actos religiosos a un tipo de acto psicológico como el deseo, la necesidad, el anhelo... Y afirma que un primer dato que tener en cuenta es que lo religioso abarca todos los niveles psíquicos, sin poder encuadrarse desde el comienzo en alguno de ellos. El calificativo “religioso” se aplica a actos muy diferentes, pues puede haber conocimiento religioso, sentimiento religioso, imágenes religiosas, lenguaje religioso, actuación religiosa:

Por consiguiente, toma una dirección errónea en la teoría de la esencia del acto religioso aquel que ante todo busca una así llamada ‘facultad anímica’ bajo la que deba subsumirse el acto religioso, sea el pensar, el percibir sentimental (“Fühlen”), el tender, el querer, etc. Pues la religión es tan originariamente conocer y pensar religiosos, como también un tipo especial de la percepción sentimental (del valor), de la expresión —regulada— (en el lenguaje religioso, la oración y el culto) y del querer y obrar religiosos (en el servicio divino y en la moral religiosa)²⁴.

Podemos dar, por tanto, la razón a Scheler cuando afirma que la división en actos religiosos y no religiosos es una división que divide, a su vez, cualquier división de actos, en concreto aquella que distingue los fenómenos psíquicos elementales:

²⁴ *Ibid.*, 244 (tr. 201).

Por tanto, la diferencia entre los actos religiosos como tipo esencial de actos y los actos no religiosos cruza transversalmente, como división de los actos, todas las divisiones trazadas en atención a las llamadas facultades del alma o a los fenómenos anímicos elementales²⁵.

En definitiva, religioso puede ser un acto psicológico de cualquier tipo. Esto nos muestra que, en realidad, lo que buscamos al intentar clasificar la experiencia religiosa se sitúa en un plano distinto del psicológico. Para lograr una clasificación en serio del acto religioso, hemos de cambiar el enfoque y situarnos en una perspectiva no psicológica, sino fenomenológico-transcendental, que es resultado de la epojé antes estudiada. Scheler no insiste mucho en la necesidad de la reducción trascendental, pero sí afirma que al tratar de los actos religiosos no se trata de hacer una "psicología" de la religión, sino una "noética religiosa"²⁶ (esto exige llevar a cabo la reducción trascendental, pero Scheler confunde esta reducción con la eidética).

El objetivo es buscar entre los actos religiosos aquél que sea el más originario, que es al que denomino siempre en estas páginas mediante el término técnico de "experiencia religiosa". Se trata, a continuación, de lograr clasificar fenomenológicamente este acto de experiencia religiosa, es decir, de descubrir en qué lugar habría que situarlo respecto a otro tipo de actos.

En la clasificación fenomenológica más habitual, los actos de conciencia se clasifican en teóricos, afectivos y volitivos. Si nos centramos para empezar en los teóricos, encontramos una división central entre la intuición y el signo. En la intuición se da la cosa misma de modo más o menos pleno (en el límite máximo tenemos la percepción, que nos da la cosa misma en persona²⁷) y en el signo la cosa se da modo vacío. Pues bien, una tesis clave en fenomenología es que los distintos ámbitos de realidad han de ser abiertos por la intuición, no por el signo (que siempre es, para Husserl, el signo arbitrario). Las palabras sólo se llenan cuando se da la cosa misma. Podemos hablar acerca de una persona, pero esa persona se nos da realmente cuando la conocemos, cuando captamos su expresión, cuando hablamos con ella... y no de ella. Y esta experiencia queda en el ámbito de la intuición (apresentación) y ya no del signo vacío.

La tesis de la teología fenomenológica es que la experiencia religiosa se sitúa en el mismo nivel de originariedad que otras experiencias que abren a

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 151 (tr. 91).

²⁷ La percepción es el acto fundamental entre los actos intuitivos y sus modificaciones son, por ejemplo, el recuerdo, la fantasía y la conciencia de imagen.

otros ámbitos ontológicos. Scheler habla de distintas “esferas” de realidad y su idea es que si la autenticidad de la percepción externa nos pone ante la esfera del mundo externo y la experiencia de la intersubjetividad nos abre al mundo de las otras personas, se trata de mostrar que hay un tipo de experiencia que nos abre a la “esfera de lo divino”²⁸.

En el ámbito religioso, como en otras esferas de la realidad, encontraríamos un acceso fundamental al objeto y otros derivados. En el caso del mundo externo, por ejemplo, el acceso fundamental es la percepción y el derivado es el dado en la reproducción, la imagen o el signo: el coche del que me hablan no se me da de modo originario, sólo se me da originariamente cuando lo veo. De modo análogo, me pueden hablar otros de Dios y puedo yo repetir lo que otros dicen de Dios, pero sin tener experiencia de Dios; puedo ver, describir e incluso estudiar estéticamente las muchas imágenes de la iconografía religiosa sin entrar en relación con Dios. Pero también se puede producir el acceso más originario a Dios que denominamos “experiencia religiosa”. Esta experiencia es la que funda el resto de actos “religiosos” que serían derivados respecto de ella: puedo relatar lo vivido en la experiencia religiosa, puedo reflexionar sobre ello, puedo plasmarlo artísticamente, puedo dudar de su validez...

“Hasta ahora hablaba de ti de oídas. Ahora te han visto mis ojos” (Jb 42,5). Esta cita bíblica que utiliza Martín Velasco²⁹ nos permite expresar la originariedad de la experiencia religiosa, respecto a sus modos derivados. Frente a un hablar de oídas, frente a un oír hablar de Dios, está la experiencia de Dios en la que los ojos han visto a Dios. El problema consiste en que también es cierto que a Dios nadie lo ha visto. En otro lugar, asumiré esta paradoja central de la teología fenomenológica mediante la noción de una “inmediatez mediada”, que también es válida en otras donaciones originarias.

Si pasamos ya al ámbito afectivo, el acto básico es, para Scheler, el amor. Scheler considera los actos afectivos como fundantes respecto a los actos teóricos y no es entonces extraño que sitúe la experiencia religiosa en este nivel. Por mi parte, creo que se debe mantener la tesis brentiana y husserliana que considera los actos teóricos como fundamento de los afectivos y volitivos (y considero, además, que sería preferible reservar el término “amor” para el nivel volitivo). Pero, en cualquier caso, es indiscutible que el amor resulta imprescindible para acceder a ciertos ámbitos de realidad. El amor permite ampliar cada vez más la apertura al mundo de los valores y en el

²⁸ *Vom Ewigen im Menschen*, 252 (tr. 210).

²⁹ J. M. VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid 1996) 37ss.

caso de Dios no podemos renunciar a su caracterización como "bueno", *Summum bonum*, o mejor, como "santo". Al igual que la donación originaria de un cuadro implica no sólo captar sus colores, su forma... (actos teóricos), sino captar su belleza (acto valorativo), acceder a Dios implica acceder a su bondad, a su santidad.

Por último, debido al carácter absoluto del objeto, la respuesta volitiva por parte del sujeto resulta también una pieza clave del problema: el "conocimiento" de un objeto absoluto ha de estar relacionado con la voluntad que acepte o no libremente las consecuencias de dicho conocimiento (consecuencias que podemos denominar también "absolutas", porque afectan a la totalidad de la vida del sujeto). En los términos de Scheler, aquí podríamos situar el "seguimiento". El acceso al otro es correalización en el amor y, aunque en el nivel cognoscitivo, la correalización consiste en el "comprender (*Verstehen*)" y el "vivir lo mismo que otro (*Nachleben*)", en el nivel moral afirma Scheler que la correalización es "seguimiento", "seguir el ejemplo (*Gefolgschaft*)"³⁰. Para Scheler "conocer" al "santo originario" implica seguirle.

III. DIAGNÓSTICO DEL ACTO RELIGIOSO

Scheler no ofrece una definición estricta del acto religioso, pero propone utilizar tres rasgos que sirven de diagnóstico de él, es decir, tres características que son indispensables para poder hablar de acto religioso. Son las siguientes:

1. La trascendencia de su *intención* respecto al mundo.
2. La posibilidad de cumplimiento sólo por lo 'divino'.
3. La posibilidad de cumplimiento del acto sólo por la admisión (*"Aufnahme"*) de un *ente* de carácter divino que se abre *él mismo, que se entrega* al hombre (Revelación Natural de lo divino)³¹.

1. *Lo absolutamente otro*

Afirma Scheler que para que un acto pueda calificarse de religioso tiene que satisfacer una primera condición: su intención tiene que ser trascendente

³⁰ *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Band 7, 6., durchgesehene Auflage von "Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle" (Bern-München 1973) 168. Trad. cast.: *Esencia y formas de la simpatía* (Buenos Aires 1943).

³¹ *Vom Ewigen im Menschen*, 244-5 (tr. 202).

al “mundo”. Y aquí la trascendencia hay que entenderla en sentido absoluto, pues el mundo al que se refiere Scheler es el mundo como totalidad, que lo engloba absolutamente todo, incluido el propio sujeto del acto religioso. Si queremos decirlo con otras palabras, la primera condición que ha de cumplir el acto religioso es la de referirse a lo “totalmente otro”, a lo “absolutamente otro”.

Scheler distingue una doble fase en el acto religioso. En primer lugar, en el acto religioso “se reúnen en un todo, no sólo las cosas y los hechos experimentados por la persona, sino todas las cosas de tipo finito y contingente, incluida la propia persona, y se unifican dando lugar a la idea del ‘mundo’”³². Y esta primera operación permite que acontezca lo propio del acto religioso que consiste en que el “mundo” así formado queda trascendido por la intención del acto: lo peculiar del acto religioso es que “en su intención se sobrepasa o *trasciende* este ‘mundo’”³³. En todo acto se tiene la trascendencia del objeto, pero únicamente si la trascendencia es total, el acto merece ser denominado religioso: “sólo donde lo trascendido es el *mundo* como un todo (incluida la propia persona), tenemos derecho a hablar de un *acto religioso*”³⁴.

El objeto de la intención del acto religioso es trascendente al mundo como todo y a este objeto lo denominamos Dios o “lo divino”³⁵. Dios es lo absolutamente trascendente, pues queda más allá de cualquier otro finito, más allá del mundo con toda su riqueza y multiplicidad. (Y un punto decisivo es que ese mundo como totalidad me incluye también a mí mismo; el sujeto y, por tanto, el propio acto religioso³⁶ quedan incluidos en el todo finito respecto al cual Dios es lo infinito, lo absoluto):

El espíritu y el corazón, nuestro ánimo y nuestra voluntad se encuentra en el acto religioso referidos a un ser y a algo plenamente valioso, que revolotea ante nuestro espíritu, frente a toda ‘experiencia mundana po-

³² *Ibid.*, 245 (tr. 202).

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Utilizamos el término “Dios” en sentido amplio, como “lo divino”, y sólo si lo exige el curso de la investigación renunciaremos a este término (cuyo objeto está entre paréntesis), sustituyéndolo por otro aún más genérico.

³⁶ Esto permite entender que el acto religioso quede caracterizado, según veremos más adelante, por la “dependencia” total del acto respecto a su objeto intencional.

sible', como lo 'totalmente otro ("ganz andere")', lo 'esencialmente incomparable' y en modo alguno contenible en ella³⁷.

Podemos añadir³⁸ que Scheler caracteriza a lo absolutamente otro mediante la noción de lo "santo". Mientras el Dios de la metafísica es el fundamento del mundo, la absoluta realidad, el Dios de la religión es el sumo bien, lo santo: "El *Summum bonum*, no la absoluta realidad y su esencia, es el primer objeto intencional del acto religioso"³⁹. En este punto, Scheler hace una referencia a Rudolf Otto, cuya caracterización de lo santo como *mysterium tremendum et fascinans* se ha convertido ya en clásica. Indica que sus investigaciones, aunque desarrolladas de modo independiente, convergen en una idea común: lo santo es irreducible a la suma de datos intramundanos. Es irreducible al sumo bien clásico, como suma de todo lo bueno y de todo lo verdadero y de todo lo bello⁴⁰:

El excelente libro de Otto, *Lo santo*, puede considerarse como directamente escrito para contradecir la concepción de que lo santo no sea nada más que una especie de compendio de "lo bueno, lo verdadero y lo bello"⁴¹.

Como sabemos, Scheler no acepta la fundamentación del nivel valorativo en el teórico y por ello considera que el Dios de la religión ha de caracterizarse sólo por la dimensión valorativa de lo santo; pero no olvidemos que la trascendencia de Dios es una caracterización teórica y que Scheler no puede evitar decir que lo santo sólo se aplica a lo absoluto. Además, me parece que una de las principales tareas que dejó abierta la teoría de Scheler es la de profundizar en el valor de lo santo, pues a pesar de su importancia capital,

³⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, 247 (tr. 205).

³⁸ En la óntica esencial de lo divino, al ser absoluto (*ens a se*) —y omnipotente o prepotente— se añade, como última determinación fundamental, la santidad.

³⁹ *Ibid.*, 134 (tr. 72).

⁴⁰ En este punto, Scheler señala, frente al tomismo, que la proposición "Dios es bueno" debe considerarse como una proposición sintética, pues no se puede identificar la bondad con el ser y por tanto sostener que el ente supremo es también el bien supremo (en la proposición *omne ens est bonum*, "bueno" significa "valioso en general ("werthaft überhaupt)"), pero esta significación no se identifica con el primer miembro de la oposición entre "el bien y el mal ("Guten und Schlechten")" y menos con la de la oposición "(moralmente) bueno y malo ("sittlich] gut und böse"), cf. *Ibid.*, 302-303 (nota); tr. 270.

⁴¹ *Ibid.*, 311 (tr. 280-281). La fenomenología de la religión trata de mostrar la total distinción de lo sagrado respecto a lo profano ("ruptura de nivel" de Mircea Eliade), pero es necesario precisar que esta distinción sólo es cierta referida a lo santo como Absoluto (Dios) y no a lo sagrado como hierofanía.

Scheler sólo le dedicó algunas líneas. Queda clara su irreductibilidad a otros valores, pero no se ve qué es lo que añade esa nueva cualidad valiosa irreductible.

2. Imposibilidad de cumplimiento por objetos finitos

La segunda nota que sirve de diagnóstico para descubrir un acto religioso consiste en la posibilidad de cumplimiento sólo por lo divino. Esta característica se ha de entender desde la anterior, porque el posible cumplimiento de una intención viene determinado por la intención misma. Como la intención es a lo totalmente otro, el cumplimiento queda fuera del mundo:

*esencial imposibilidad de su cumplimiento por cualquier objeto finito que pertenezca al 'mundo' o que constituya él mismo el mundo. En este sentido la expresión agustiniana *inquietum cor nostrum, donec requiescat in te* es una fórmula fundamental de todo acto religioso⁴².*

Lo importante en este punto es que la propia índole del objeto nos lleva en principio a caracterizar el cumplimiento de modo negativo: no mostramos en qué consiste el cumplimiento, sino en qué no consiste el cumplimiento. Así la fórmula agustiniana: "nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti" se convierte en decisiva, ya que muestra la inquietud que no puede colmar ningún objeto finito y apunta así a algo más allá de la finitud. Nada intramundano puede dar quietud al corazón y esta experiencia del vacío que sigue quedando en cualquier intento de dar cumplimiento a la experiencia religiosa por medio de objetos finitos es lo que muestra su peculiaridad, pues muestra la naturaleza absolutamente otra de su objeto⁴³.

3. Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios: revelación natural

La tercera característica que permite diagnosticar el acto religioso consiste en la posibilidad de cumplimiento sólo por la admisión de un ente de carácter divino que se abre Él mismo, que se entrega al hombre (revelación natural de lo divino). En esta tercera característica se refleja la tesis básica que defiende Scheler en el ámbito del conocimiento religioso, que consiste en aceptar que "todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios":

⁴² *Vom Ewigen im Menschen*, 245 (tr. 203).

⁴³ El problema central es que el "cumplimiento" por lo infinito no puede consistir en adecuación, en inmediatez total. Por ello, como ya indiqué, la inmediatez ha de ser mediada.

Por tanto es válido el principio fundamental de todo conocimiento religioso: "Todo saber sobre Dios ("über Gott") es un saber *por medio* de Dios ("durch Gott")"⁴⁴.

La tesis de Scheler es que toda religión se apoya en la revelación. Por tanto, Scheler habla de revelación en un sentido más amplio que el de la revelación positiva. La revelación en sentido amplio es justamente el tipo de donación que es correlativa al acto religioso:

La revelación como tal —en el sentido más amplio de la palabra— es sólo el tipo de donación ("Gegebenheitsart") de algo real de la esencia de lo divino en general, que es estrictamente correlativa a la esencia del acto religioso⁴⁵.

La revelación entendida en sentido amplio que defiende Scheler incluye dos tipos: la revelación positiva y la natural. La positiva es aquella de la que se ocupa la teología positiva; es la revelada mediante personas en cierto momento histórico (el santo originario, que es seguido por los santos derivados). Por el contrario, la revelación natural es la revelación accesible en el acto religioso a cualquier hombre en todo tiempo y lugar; también a aquél que no ha accedido a la revelación positiva.

La revelación natural consiste en descubrir la relación expresiva de Dios en la creación; algo así como descubrir la marca del artista en la obra de arte, que nos permite "ver un Rembrandt", es decir, que nos permite descubrir a Rembrandt a partir de su obra. Y este descubrimiento del creador se produce sobre todo cuando consideramos como creación, no tanto la naturaleza externa, sino nuestra propia alma. Descubrimos a Dios cuando nos descubrimos a nosotros mismos como "criaturas". Se trata de ver el mundo (sobre todo a nosotros mismos) como criatura de Dios, como huella de Dios.

La revelación natural es, según Scheler, la que san Pablo describe cuando afirma que podemos conocer por sus obras al autor de las mismas, que podemos descubrir al Creador en su creación. Previa a la religión revelada, no accesible a todos, habría una religión natural accesible a todo hombre,

⁴⁴ *Vom Ewigen im Menschen*, 245 (tr. 202). Esta tesis se repite muchas veces: "Todo saber sobre Dios ("um Gott") es un saber por medio de Dios ("durch Gott"), éste es un axioma esencial del acto religioso" (*ibid.*, 278; tr. 241). "Todo saber sobre Dios es necesariamente a la vez un saber por medio de Dios ("Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott")" (*ibid.*, 255; tr. 214). "Todo saber religioso acerca de Dios es también un saber *mediante Dios en el sentido del modo de recepción* ("Empfängnis") del saber mismo" (*ibid.*, 143; tr. 82).

⁴⁵ *Ibid.*, 249 (tr. 207). Cf. también p. 143 (tr. 82) donde entiende por revelación "el específico tipo de donación de todo tipo de datos intuitivos y vivenciales de un objeto de la esencia de lo divino y santo (...)".

que es a la que se refiere Pablo. Y la tesis de Scheler es que esta religión natural consiste en la experiencia religiosa basada en la revelación natural. Scheler considera que es este fenómeno de la experiencia religiosa el que más tarde se malinterpreta en la teología racional clásica como la afirmación de un conocimiento científico racional de Dios y, todavía mucho más tarde, como la afirmación de que hay inferencias causales absolutamente evidentes para llegar a Dios⁴⁶, identificando así la razón con una razón discursiva que elabora las pruebas acerca de la existencia de Dios.

La teoría de Scheler acerca de la revelación, que es el punto central de su propuesta teológica, sólo puede hacer su aparición cuando pasamos del ámbito de la “cosa” al de la “persona”. La revelación es imprescindible en la religión porque Dios es persona. Esto lo indica ya Scheler en la primera presentación que hace de su propia opción en teología filosófica (el “sistema de conformidad”) frente a las opciones recibidas: “En la esencia objetiva *misma* de una persona *puramente* espiritual se encuentra el que su existencia –*si* existe– sólo pueda conocerse mediante autocomunicación (revelación)”⁴⁷. Y lo desarrolla más adelante, pero no donde sería de esperar, que es en el apartado correspondiente al “acto religioso” dentro de la “fenomenología esencial de la religión”, sino en una sección posterior en la que intenta justificar por qué no es posible una nueva religión:

si Dios posee alguna forma de personalidad, entonces pertenece a la *esencia* de Dios mismo que, *en la medida* en que es personal, es evidente que nunca puede ser conocido *sólo* por nuestros actos cognoscitivos espontáneos; que más bien la realización de ese conocimiento, incluso sólo posible (“auch nur möglichen”), tiene que empezar en Dios mismo, en *su* inclinación soberana y libre hacia nosotros, en algún tipo de acto por el cual se nos abre, se nos comunica y desvela él mismo como persona. Pero una comunicación de ese tipo se llama ‘revelación’. Por tanto, sabemos que un Dios personal (...) sólo *podría* ser cognoscible para los hombres por revelación (...)”⁴⁸.

Scheler cree poder demostrar que Dios ha de ser persona (porque el valor supremo ha de ser un valor de persona), y por ello en la experiencia

⁴⁶ *Ibid.*, 266 (tr. 227-228). Anteriormente (p. 144; tr. 83) había aceptado Scheler que la revelación positiva puede determinar los límites de su validez en relación con la actividad racional del hombre, como sucede en el texto de san Pablo sobre el conocimiento natural del divino arquitecto a partir de su obra. Pero había también insistido en que el “método” concreto según el cual se ha de encontrar ese conocimiento no puede ser definido dogmáticamente.

⁴⁷ *Ibid.*, 146 (tr. 85).

⁴⁸ *Ibid.*, 330-331 (tr. 303-304).

religiosa se trata de acceder a una persona. De este modo Scheler sitúa el problema religioso en el plano de la intersubjetividad, de acceso al otro, al Otro con mayúsculas. Se trata, sin embargo, de una intersubjetividad muy peculiar, porque a las otras personas accedemos a través de su cuerpo, pero Dios no tiene cuerpo. Es por ello por lo que para poder acceder a él, es imprescindible que Él se revele. Aquí elabora Scheler una brillante hipótesis sobre un Dios que se oculta, que calla, que no se deja conocer en una revelación positiva ni tampoco natural; un Dios que crea un mundo en el que es imposible llegar a conocerlo. Y ésta es quizás la pieza clave de toda su filosofía de la religión.

Scheler empieza por considerar el caso de la persona finita, del ser humano. Y es claro que el hombre puede ocultar sus pensamientos, puede callar acerca de sí mismo:

El hombre puede callar. Sólo una persona puede "callar" (...). Sólo se conoce a una persona en la medida en que se deja conocer, en la medida en que se anuncia ("sich kundgibt"). Una persona puede mentir, puede incluso ocultarse a sí misma. Sólo ella es capaz de eso. La piedra, el organismo animado, el animal, las plantas no son capaces⁴⁹.

Lo que no puede el hombre es "ocultar su mera existencia como persona". La razón es que el hombre no es tan sólo persona (espiritual), sino que es también un ser vivo. El hombre tiene cuerpo y mediante el cuerpo podemos descubrir a la persona: "Por tanto, el *hombre* es capaz de callar sólo sobre *lo que*, como persona, piensa, ama o juzga; pero no es capaz de ocultar su misma *existencia* personal"⁵⁰.

Pero ahora se trata de pensar en una "persona incorpórea". Y lo que muestra Scheler es que una persona incorpórea puede, por esencia, callar en sentido total, pues puede ocultar su misma existencia. Si una persona corporal quiere ocultarnos su existencia, nosotros podemos ser suficientemente listos y descubrirla, porque podemos llegar a encontrar su cuerpo. Sin embargo, si una persona no corporal decide ocultarse, es absolutamente imposible que la descubramos:

Pero, ¿qué sucede con una persona incorpórea, invisible, perfecta, infinita y absolutamente libre? Es claro que su esencia no excluye que pueda callar, ocultar, no sólo el contenido de su espíritu, sino también su misma existencia.

⁴⁹ *Ibid.*, 331 (tr. 303-304).

⁵⁰ *Ibid.*, 332 (tr. 305).

Pocos la han pensado, pocos han pensado la idea límite tremenda e inconmensurable de un Dios que *existe*, que es persona, y que, no obstante, calla, incluso se silencia a sí mismo (“der doch schweigt, ja sich selbst verschweigt”); que se oculta (“verbärge”) a sí mismo, cosa que es capaz de hacer, en tanto que persona (...). Y, sin embargo, pertenece a la esencia de Dios como persona perfecta que dos historias universales y dos mundos, en uno de los cuales hubiera Dios y en el otro no, no podrían distinguirse en *nada* —para la capacidad de conocimiento del hombre—; a menos que Dios se revelara en uno y *no* se revelara en el otro⁵¹.

En realidad, ésta es una horrenda hipótesis no formulada por nadie, porque se trata de una hipótesis imposible que contradice la suprema bondad de Dios, el amor y la veracidad de Dios: “la idea de un Dios que se oculta a sí mismo y calla (...) se nos desvela como lo que es: como la idea de un espectro terrible que no *puede* tener existencia, pues lo contradictorio no puede existir⁵². Dios, por su bondad, se ha de revelar al hombre: “la *libre* autorrevelación, el constante susurro en lo profundo del núcleo personal de todo ser racional finito (...): todo esto, por tanto, pertenece a la *esencia* y a la *idea* de un Dios posible⁵³. Es este hablar de Dios (basado en su bondad) lo que funda toda religión. Dios ha de revelarse porque es bueno y la revelación de Dios es la que captamos en la experiencia religiosa.

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que la experiencia religiosa, en tanto que revelación, presenta una estructura de pasividad y dependencia. El saber religioso es esencialmente “pasivo” pues revelación significa pasividad por parte del sujeto: “La esencia de este tipo de conocimiento está en oposición a *todos los actos espontáneos de conocimiento*”⁵⁴. Y, además, el acto religioso puede describirse mediante la nota decisiva de la “dependencia”. Dice Scheler de modo contundente que el acto religioso queda caracterizado por que sólo en él el acto es dependiente y se sabe dependiente de su objeto intencional:

La clase de los actos religiosos es, por tanto, la única clase esencial de actos en la cual una realización del acto es dependiente y se sabe dependiente del objeto que él entiende (“den er intentioniert”). ‘*Todo sa-*

⁵¹ *Ibid.*, 332 (tr. 305-306).

⁵² *Ibid.*, 333 (tr. 306).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, 143 (tr. 82).

ber sobre Dios ("um Gott") es un saber por medio de Dios ("durch Gott"), éste es un axioma esencial del acto religioso⁵⁵.

La dependencia de la que aquí se trata tiene un carácter estrictamente intencional (no es resultado de un razonamiento causal), lo cual separa a Scheler de la propuesta de Schleiermacher, que sería mero subjetivismo⁵⁶. En Schleiermacher el sentimiento de dependencia absoluta consiste en un estado psicológico que es una mera reacción a mi conocimiento acerca de la existencia de un ser exterior que es causa de mi ser; la dependencia es, pues, el fruto psicológico de un enlace causal. Por el contrario, para Scheler la dependencia es un acto intencional en el que se me da lo Otro como aquello de lo que dependo. Así los sentimientos de los que se ocupa el fenomenólogo se distinguen netamente de los de la teología del sentimiento ya que, como dice Scheler:

no son sentimientos ("Gefühle") que fueran causalmente provocados por la idea de Dios (o como cree Schleiermacher, del 'universo'), sino que son actos anímicos en los que se capta y se *da* —se nos abre— algo divino y santo, que no se nos daría sin estos actos del ánimo, como no se pueden dar los colores al ciego; pero que sólo secundariamente pueden llevar también a 'sentimientos piadosos' en el sujeto⁵⁷.

IV. UNA VÍA FENOMENOLÓGICA DE ACCESO A DIOS

La tercera característica de la experiencia religiosa le permite a Scheler obtener una prueba en sentido estricto de la existencia de Dios. Se trata de una prueba ontológica, aunque diferente de la clásica porque no discurre en el plano teórico, sino que cuenta con la experiencia religiosa.

En el *Formalismo en la ética*, Scheler negaba explícitamente la validez de la prueba ontológica acerca de la existencia de Dios. En esta obra, decía Scheler que el ontologismo tiene mucho de verdadero, en tanto que rechaza la necesidad de pruebas indirectas de la existencia de Dios, centrándose en la experiencia inmediata, pero afirmaba con claridad que la prueba ontológica clásica no es concluyente, no demuestra existencia de Dios:

⁵⁵ *Ibid.*, 278 (tr. 241).

⁵⁶ Scheler indica (*ibid.*, 280; tr. 243-244) que en la teoría de Otto se encuentra esta misma crítica a Schleiermacher.

⁵⁷ *Ibid.*, 283 (tr. 248).

Con lo dicho acogemos el núcleo de verdad que encierra desde San Agustín una dirección del pensamiento filosófico-religioso llamada 'ontologismo'. Esta dirección ha considerado no sólo la cualidad de lo divino, sino también la existencia del mismo Dios, en el sentido de una determinada 'sustancia', como algo que está dado inmediata e intuitivamente y para cuya aprehensión no se necesita ninguna hipótesis sobre la existencia de un mundo ni sobre su constitución, ni tampoco una concatenación causal de éste a su última causa, ni menos una hipótesis acerca de la naturaleza de esa causa (tal como la prueba 'teleológica'). Lo que responde a la verdad en esta doctrina es que hay en todas las ideas del objeto religioso un último elemento de naturaleza inmediata e intuitiva. Pero hemos de recusar por completo la opinión, unida en su mayor parte a todas las formas precedentes del ontologismo, de que podemos aprehender de este modo también la existencia en el sentido de algo sustancialmente real (Dios). Para esto primero es necesaria la experiencia positiva específicamente religiosa de una revelación en general⁵⁸.

Como vemos, Scheler concluye su posicionamiento frente a la teoría clásica indicando que lo necesario para obtener una prueba concluyente de la existencia de Dios es la experiencia religiosa (que se abre al Dios que se revela). De esta forma, deja el camino abierto a la tesis defendida en *De lo eterno en el hombre*, donde se trata de reformular la prueba ontológica justamente a partir de la experiencia religiosa, de modo que la prueba sí sea concluyente (el error clásico es no recurrir a esta experiencia, sino, por ejemplo, en Descartes, recurrir tan sólo a las mismas operaciones racionales que se querrían garantizar con la veracidad divina):

planteamos de nuevo la cuestión de en qué medida se puede *concluir la existencia de Dios* también de la existencia de actos religiosos en el espíritu del hombre. Si no sólo investigamos los actos religiosos según su esencia libre de existencia y según su intrínseca legalidad de sentido, sino que partimos de la existencia de tales actos en el hombre, entonces no se puede preguntar sólo por los objetos de estos actos (en los que la conciencia religiosa vive ingenuamente como en su hábitat), sino que tiene que formularse también la pregunta por sus causas, con arreglo a la existencia. Pero la única respuesta con sentido para esa pregunta es que sólo un ente real con el carácter esencial de lo divino puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre (...). *El objeto de los actos religiosos* es, a la vez, la *causa de su existencia*. O: todo saber sobre Dios es necesariamente a la vez un saber por medio de

⁵⁸ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 298.

Dios ("Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott")⁵⁹.

Por tanto, también a partir de la clase de los actos religiosos llega a ser segura para nosotros la existencia de Dios y de un reino de Dios. Si no hubiera nada distinto que demostrara la existencia de Dios, lo haría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa de otra cosa que no fuera Dios, quien por medio de ella se hace él mismo cognoscible al hombre de modo natural⁶⁰.

Intentemos profundizar en este argumento decisivo⁶¹. Lo que se descubre en la experiencia religiosa es que esta experiencia sólo es posible mediante Dios, es decir, sólo es posible si Dios no se oculta, si se revela. La revelación consiste en ver el mundo como criatura de Dios, como huella de Dios. Pero no debemos entender esto en un sentido tradicional. Para captar huellas no basta que haya el mundo (la creación) y el hombre dotado de razón (a imagen y semejanza de Dios), sino que Dios tiene que revelarse al hombre en la experiencia religiosa. En efecto, para que el mundo se dé como huella de Dios (como creación), no basta con la creación y la razón que busca causas⁶². Para que la creación se dé como tal, es decir, para que el hombre sea capaz de captar la huella de Dios en la creación (y no quedarse en la multiplicidad de huellas finitas), se necesita que Dios se revele al hombre en una relación interpersonal.

Éste es el largo alcance de la tesis de que el conocimiento sobre Dios es "por medio de Dios": sin la mediación o intervención de Dios en la experien-

⁵⁹ *Vom Ewigen im Menschen*, 254-245 (tr. 213-214). H. FRIES, en: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie* (Heidelberg 1949) 79-80, señala la importancia de este argumento que, como él dice, va más allá de la fenomenología eidética.

⁶⁰ *Vom Ewigen im Menschen*, 258 (tr. 218).

⁶¹ El problema en esta argumentación es que Scheler propone introducir en ella la "existencia" del propio acto y no se sabe si con ello se pierde el nivel trascendental. Mi opinión es que la existencia queda fuera de la reducción eidética, pero se ha de considerar dentro de la reducción trascendental. La existencia, por tanto, no es la psicológica, sino la noética (la dependencia del acto respecto al objeto no es causal, sino intencional).

⁶² "La revelación natural de Dios en su obra, como la tiene a la vista el apóstol, se funda en una *relación expresiva simbólica* de Dios en la naturaleza y el alma, en el 'reflejo ("Spiegeln")' de sí en la naturaleza, en una referencia, alusión ("Hinweisen", "Hindeuten") de las *cosas mismas* y de su *sentido* (objetivo) a Dios como el sentido fundamental del mundo —puras cosas que sólo el acto religioso en la contemplación (piadosa) de la naturaleza y del alma aprehende y puede aprehender, pero no la razón que concluye según el *principio de causalidad* en la ciencia natural y en la psicología" (*Vom Ewigen im Menschen*, 138 [tr. 76]).

cia religiosa, el hombre no llegaría a Dios. Y aquí se inscribe la hipótesis del ocultamiento. Como recordamos, Scheler plantea la posibilidad de dos mundos idénticos, pero revelado solo en uno, y creo que esto hemos de entenderlo en sentido fuerte y aplicarlo a un mundo como el nuestro. Lo que afirma Scheler es que el mundo podría a partir de este mismo instante seguir siendo como es, con los mismos entes, la misma belleza, el mismo orden... pero Dios dejar de revelarse a los hombres. Entonces los hombres no podrían llegar a Dios, dejarían de ver el mundo como huella. Si Dios decidiera no revelarse, la mirada del hombre que busca huellas sólo descubriría el vacío, la nada (la misma nada que encuentra el ateo o el agnóstico que decide no aceptar la revelación natural de Dios.)

Dicho de modo más preciso, el ser criatura es una nota fenoménica del ser finito (un signo quizás, pero intuitivo, basado en la cosa misma). Esa nota no la pone el hombre (sería mero signo arbitrario —subjetivismo—). Pero tampoco es una nota “real” de la cosa (el ser efecto que descubre la razón que busca causas). Es una nota que pone el Absoluto y que descubre la mirada religiosa, pues el modo de poner esta nota es justamente influir en la mirada, generar la mirada. Lo propio del acto religioso es que se vive el propio acto subjetivo de conocimiento como siendo efectuado por Dios... en esto consiste la pasividad absoluta de la revelación. Lo peculiar de la donación del Absoluto es darse como condición de posibilidad de su propia donación (y de toda donación).

Desde esta perspectiva podemos entender la conocida tesis de Scheler acerca de la “demostrabilidad (“Beweisbarkeit”) de la indemostrabilidad de Dios como persona”⁶³. Dicho de modo más preciso, la demostrabilidad es “intelección (“Einsicht”)”, la indemostrabilidad se refiere a la mera razón que no cuenta con la experiencia religiosa (éste es un modelo de razón con el que se identificó la razón clásica) y, por último, la existencia de Dios es la existencia de Dios como “persona”, entendida la persona en sentido fuerte (lo indemostrable es Dios como persona existente, pero Scheler defiende que la mera razón, en tanto que dispone de la noción de persona y de valor en las que él centra sus investigaciones, puede incluso demostrar que a Dios —si existe— le corresponde un carácter personal).

La “*intelección (“Einsicht”) evidente de la indemostrabilidad de Dios como persona existente*” —o si se quiere la “*prueba (“Beweis”) de la indemostrabilidad de Dios como persona*”⁶⁴ — se basa en la teoría de la revelación, en la hipótesis

⁶³ *Ibid.*, 20 (tr. 24) (introducción a la segunda edición).

⁶⁴ *Ibid.*, 331 (tr. 304).

del ocultamiento: una persona puramente espiritual sólo puede ser conocida si se revela. La metafísica clásica no puede demostrar la existencia de Dios como persona en sentido fuerte (Dios vivo y no Dios de los filósofos), justamente porque no cuenta con la necesaria revelación, con la necesaria mediación de Dios en el conocimiento religioso. Vemos, pues, que lo que permite la nueva prueba de la existencia de Dios es, a la vez, lo que muestra la insuficiencia de las demostraciones clásicas.

Scheler apunta aquí a algo que han visto muchos otros. Las demostraciones que propuso Tomás de Aquino de la existencia de Dios llegan a un primer principio metafísico (a un primer motor, a una primera causa eficiente, a un ser necesario...), pero lo que no acaban de justificar es la cláusula que Tomás añade al final de cada prueba: que esto hallado en la demostración es lo que "todos llaman Dios". Desde luego, puede ser el Dios de los filósofos (que es lo único que se pide clásicamente), pero no es el Dios vivo. Lo que Scheler muestra es que hay que tomar totalmente en serio que el Dios vivo es persona: por ello el reconocimiento de Dios sólo puede producirse en una relación interpersonal, que es justamente la establecida en la experiencia religiosa. La mera razón teórica que no cuenta con la experiencia religiosa puede llegar a un primer motor, a una primera causa, a un ser necesario, a la verdad, a la inteligencia suprema, al sumo bien..., pero para reconocer en este punto de llegada a una Persona Absoluta (existente), ha de entrar en juego algo más que la mera razón, ha de implicarse la totalidad de la persona, pues ella resulta interpelada en una relación intersubjetiva no exclusivamente teórica. La mera razón que no toma en cuenta la experiencia religiosa puede llegar a la *Idea* de la verdad absoluta, del bien absoluto, incluso a la *Idea* de una persona absoluta (que es, por cierto, lo que sucede en Husserl), pero no puede llegar a una "Persona existente" o "fáctica"⁶⁵, al Dios vivo, que es lo que pide Scheler. El punto clave es que la *Idea* de una persona absoluta no es una Persona, sino que sigue siendo una pieza teórica de un sistema, por más que sea la pieza suprema.

V. O DIOS O DIOSES

Para mostrar la originariedad —y, por tanto, la autenticidad— de la experiencia religiosa (en la que últimamente se apoya la prueba ontológica de Scheler), nuestro autor propone una vía indirecta, negativa, que es de máxi-

⁶⁵ "*Personalidad fáctica*", según la expresión de Scheler (*ibid.*, 141; trad. 80).

mo interés⁶⁶. Se trata de mostrar que la experiencia religiosa es originaria porque sólo puede ceder su lugar a un fenómeno derivado de ella, a la idolatría. Scheler afirma con decisión que donde no hay religión hay por necesidad idolatría: “Es válida esta ley esencial: todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo”⁶⁷.

Nuestro autor hace aquí una aplicación típica del método fenomenológico, que consiste en utilizar la descripción para mostrar en qué sentido un fenómeno es derivado de otro más originario: la idolatría es una deformación de la experiencia religiosa que por su propio sentido remite al fenómeno originario. La tesis sería, por tanto, que el hombre está ontológicamente abierto a lo Absoluto y, cuando parece no estarlo, en realidad es que ha sustituido al Absoluto por los ídolos, que son un fenómeno derivado.

Scheler ha mostrado cómo el hombre es capaz de trastornar su *ordo amoris* normativo, que es la peculiar apertura al mundo de los valores que Dios imprime en cada hombre; y el principal trastorno del *ordo amoris* es justamente la idolatría. Como es sabido, la teoría general de Scheler es que la principal causa del autoengaño en el mundo de los valores viene dada por el “resentimiento”. En una investigación realmente brillante, Scheler muestra que el hombre niega los valores para evitar reconocer que no es capaz de alcanzarlos: fabricamos dioses a nuestra medida para evitar reconocer que no estamos a la altura del *ordo amoris* con el que nos ha forjado el auténtico Dios. Y quizás podríamos añadir que el resentimiento fundamental es el resentimiento ante Dios: para no tener que aceptar que no podemos llegar a ser Dios, negamos a Dios.

Desde la tesis sobre la originariedad de la experiencia religiosa, cobra un nuevo aspecto la posición del agnóstico y el ateo. Para Scheler no sucede que en ciertos casos haya una ausencia del ámbito religioso, que no se dé la

⁶⁶ El intento de mostrar directamente la autenticidad de la experiencia religiosa ha de quedar reservada a un próximo ensayo.

⁶⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, 261 (tr. 222). Martin Buber, en: *Yo y tú* (Madrid ³1998) 91-92, critica esta tesis de Scheler, sin citarle, sin embargo, por su nombre, afirmando que en ella la relación con el ídolo o con Dios es sólo diferente en el objeto, lo cual diluye la diferencia entre ambas. Pero, como veremos, esta crítica no es acertada, pues Scheler está señalando la diferencia entre dos modos de experiencia, que se distinguen con la radicalidad de una donación originaria y sus deformaciones. Buber argumenta que no tiene sentido sostener, por ejemplo, que alguien trata el dinero como si fuera Dios, pues al dinero no se le puede decir Tú, pero lo que afirma Scheler es que el ídola se empeña en decirle Tú a su ídolo, en tanto que ha intentado llenar la esfera del Tú con el Ello; el fracaso de este empeño, que es lo que señala Buber, queda recogido en la tesis de la idolatría como deformación.

experiencia religiosa, de modo que el agnóstico (o el ateo, al que *a fortiori* se aplicarían también estas reflexiones de Scheler) sería entonces el "no creyente" porque no tendría la experiencia religiosa que sí tiene el creyente. Lo que sucede es que el agnóstico (o ateo) deforma el ámbito religioso siempre dado: trastorna la experiencia religiosa y la convierte en idolatría (sucumbiendo así a un autoengaño). El agnóstico o ateo no es el ajeno a la experiencia religiosa, no es el que no tiene nada que ver con supuestas experiencias religiosas, sino que también él es creyente, pero con una creencia deformada, inauténtica; él es un creyente en la nada, un nihilista metafísico:

el agnóstico se figura poder abstenerse del acto de fe, se figura no creer. Pero, si investigara con más precisión su estado de conciencia, advertiría que se engaña. También él *tiene* una esfera absoluta de su conciencia llena de un fenómeno positivo —no es que no posea en absoluto tal esfera o la tenga completamente vacía. Pero ese fenómeno positivo es el fenómeno de la 'nada' o de la nihilidad (del valor). El agnóstico no es *de facto* un no creyente, sino que es un creyente *en* la nada, es un nihilista metafísico⁶⁸.

La nada que invade la esfera absoluta, que la vacía y cree poder así disolver la propia esfera, exige la idolatría en la esfera de lo finito —y, a su vez, viene apoyada por ella—. "El vano amor al mundo", es decir, la idolatría que se queda en el lado aparente de las cosas, en su superficie, es el necesario correlato del nihilismo metafísico:

La *angustia* metafísica, el *horror* religioso ante la nada absoluta, que llena aquí la esfera de lo absoluto, eleva y estabiliza la energía del artificial fijar la vista en la variopinta multiplicidad de las apariencias. Pero, por su parte, el mantener la vista fija, el vano amor al mundo, produce continuamente el fenómeno de la nada absoluta dentro de la esfera absoluta de la conciencia. Éste es el trágico andar en círculo de la conciencia religiosamente indiferente⁶⁹.

La necesaria sustitución de Dios por los ídolos la vio Scheler ligada a los desastres de la Primera Guerra Mundial. Su libro, *De lo eterno en el hombre*, constituye justamente un intento de alejar a Europa de los ídolos que la han sumido en el desastre; un intento de "renovación religiosa". Scheler indica, con muy buen sentido, que aquél que en principio quiere alejarse de los ídolos debe ser consciente de que en parte los adora. Scheler describe a Europa danzando en torno a sus ridículos y estúpidos ídolos, como los judíos

⁶⁸ *Ibid.*, 263 (tr. 224).

⁶⁹ *Ibid.*, 264 (tr. 225).

danzaban en torno al becerro de oro, y afirma que el que no quiere danzar con ella debe reconocer que, aunque él no baile en el fondo de su alma, su cuerpo vibra al mismo ritmo. Sólo así será posible ver la danza en torno a los ídolos (como Moisés vio la de los judíos) y será posible apartarse de ella:

A todos los hombres hay que gritar: ¡Levantaos! (...) ¡mirad desde la cumbre de vuestra conciencia (...) a Europa danzando en torno a sus ridículos y estúpidos ídolos! Sólo el que *no* danza con ella en el fondo de su alma, pero sabe que su cuerpo vibra al mismo ritmo, puede ver la danza. El que baila hasta en lo profundo de su alma, ése no la ve. El que farisaicamente sólo ve danzar a los 'otros', ése no la ve. El que no ve su sombra, su propia máscara grotesca y su figura descompuesta, el que no se ve *a sí mismo* danzando en esta danza de la muerte, consciente de su propia parte en la culpa, ése no la ve⁷⁰.

El grito de Scheler es siempre difícil de oír, incluso ante los desastres de una guerra cercana. Pero seguramente donde resulta más difícil de oír es en nuestro nihilista mundo postmoderno, en el que quizás el principal ídolo sea el que supo describir Martin Heidegger. Utilizando sus análisis podemos afirmar que en nuestro mundo el lugar de Dios lo ocupa el "se" impersonal.

Heidegger sostiene que en la caída el hombre vive sumido en el imperio de la "publicidad", del "se" impersonal, de lo que se dice, se hace, se escribe, se piensa, se lleva. El hombre caído coincide con el se impersonal, con el *uno*. El uno se deja llevar por las "habladurías", se alimenta de lo dicho o leído en alguna parte, de lo que pasa de boca en boca y que a base de ser repetido se convierte en la única verdad. Podemos decir, pues, que el "se" impersonal de la "publicidad", del público estado de interpretado, se convierte en aquel que todo lo sabe, que todo lo dirige, que todo lo "destina". Y Heidegger no tiene reparo en afirmar que el "se" impersonal es el "*ens realissimum*"⁷¹, es Dios.

En realidad, la fuerte tesis de Heidegger es que el único Dios pensable es el "se": Dios (no sólo el Dios de la ontoteología, sino el Dios vivo) se sustituye por los dioses. En esta última gran propuesta filosófica del siglo XX, Dios cede su lugar a la pluralidad de dioses fácticos, a lo que Heidegger llama "el último dios", para disimular así la crudeza de su postura metafísica de fondo: un brillante y elaborado nihilismo, que ha calado hasta lo más hondo de nuestra cultura actual⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, 121 (tr. 56).

⁷¹ *Sein und Zeit* (Tübingen 1986) &27, 128.

⁷² La teoría de Heidegger responde perfectamente a la caracterización de Scheler, pues a la idolatría de la caída corresponde un nihilismo en la esfera absoluta. En la caída, la "avidez de

Frente a la opción de Heidegger, que es, sin duda, la que ha logrado triunfar en el mundo postmoderno, creo que deberíamos recuperar las brillantes intuiciones de Scheler. Quizás en nuestro mundo la fragmentación idolátrica haya alcanzado su máxima expresión, pues las opiniones que tiranizan la vida de las personas cambian a cada momento y ofrecen nuevas caras, cada vez más agresivas, de lo que se debe creer, de lo que se debe hacer, de lo que se debe esperar... La imagen de Dios se ha dispersado en la infinitud de fragmentos de un espejo arrojado rabiosamente contra el suelo, de modo que resulta difícil imaginar que los pedazos puedan hacerse aún más diminutos. Pero ni siquiera esta violenta fragmentación que parece haber ocultado por completo el rostro de Dios, es capaz de desprenderse de su origen..., pues es una necesidad *esencial* que el fenómeno deformado remita necesariamente al originario. Ni las apariencias pueden anular la verdad ni los ídolos pueden suplantar a Dios. Incluso en nuestros días sigue teniendo sentido la tarea crítica de derribar las apariencias (en esto consiste la filosofía) y la tarea, más profunda aún, de "demolición de los ídolos"⁷³, de superación de la infinitud de dioses aparentes, que se agolpan sobre los ojos del hombre actual oscureciendo su mirada. Pues hoy, como siempre, "el camino al Dios verdadero pasa por ("führt hinweg ubre") el desengaño; el desengaño acerca de los mil tipos de dioses aparentes o ídolos"⁷⁴.

novedades" (relacionada por el mismo Heidegger con la "concupiscencia") corresponde con la descripción de la idolatría, del vano amor al mundo, pues se trata de pasar de cosa en cosa, convirtiendo la novedad como tal en el único valor, que desaparece tras su misma aparición: el uno "sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo" (*Sein und Zeit*, &36, 172). En la caída, el habla que busca comprender las cosas mismas deja paso al hablar por hablar, a las "habladurías", que son mera fachada, mera superficialidad vana. No es extraño entonces que en el ámbito de la "propiedad ("Eigentlichkeit")", de la existencia auténtica que describe Heidegger, no encontremos una existencia abierta a un Absoluto religioso, sino justamente un nihilismo metafísico (aunque Heidegger no lo diga explícitamente, intentaré mostrar en otro lugar que ésta es en realidad la tesis de *Ser y tiempo*, pues, para Heidegger, la caída no es sólo lo inmediato y regular, sino la única cotidianidad posible, lo originario en sentido estricto).

⁷³ *Vom Ewigen im Menschen*, 262 (tr. 222). Esta demolición de los ídolos ("Zerschmetterung der Götzen") es la condición negativa que Scheler cree necesaria para que se produzca la experiencia religiosa. La condición positiva es el "recogimiento" en el centro de la persona; el recogimiento práctico en el que la persona espiritual se posee inmediatamente a sí misma y experimenta —no meramente juzga— su centro concreto de actos como libre, como independiente esencial y existencialmente del centro anímico meramente vital (cf. *ibid.*, 22-23; tr. 27-28). Por ello, Heidegger, al eliminar la noción de "sujeto", de persona (centro personal de los actos), destruye también el "enganche" privilegiado de Dios con el mundo.

⁷⁴ *ibid.*, 289 (tr. 254).

Resumen.- Este artículo defiende que la teología filosófica no se agota en la teología racional clásica, que lleva al Dios de los filósofos, sino que es posible elaborar una "teología fenomenológica", cuyo objeto sea el Dios de la religión. En ella se trata de seguir la propuesta de Max Scheler y ampliar la "razón" clásica, de modo que pueda dar cabida a una experiencia peculiar, que es la "experiencia religiosa". La tesis de la teología fenomenológica es que la experiencia religiosa posee el mismo nivel de originariedad que otras experiencias que abren a otros ámbitos ontológicos, a otras "esferas" de realidad: si la percepción externa abre la esfera del mundo externo y la experiencia de la intersubjetividad nos sitúa junto a las otras personas, se puede también mostrar que hay un tipo de experiencia que nos abre a la "esfera de lo divino". Esta apertura ontológica del hombre a lo Absoluto ("revelación natural") es una apertura originaria; por ello, donde parece no haber "religión", hay necesariamente una deformación suya, que es la "idolatría".

Summary.- This article defends that the philosophical theology doesn't end in the classical rational theology which leads up to the God of the philosophers, but it's possible to elaborate a "phenomenological theology", whose object is the God of the religion. This theology tries to follow Max Scheler's proposal and enlarge the classical "reason", so that it can give rise to a distinctive experience which is the "religious experience". The phenomenological theology thesis is that the religious experience has the same level of originariety as other experiences which open to other ontological fields, to other reality "spheres": if the external perception opens the external world sphere and the inter-subjectivity experience situates us next to the other people, it's also possible to show that there is a kind of experience which opens us to the "sphere of the divine". This ontological opening of the man to the Absolute ("natural revelation") is a native opening; for this reason, where it seems to be no "religion", there is necessarily a distortion of it, that is the "idolatry".