

Max Scheler y la fenomenología de la religión

*Francisco García Bazán **

I. Max Scheler y el pensamiento filosófico americano

La filosofía de Max Scheler despertó el interés del mundo de habla española ya en su mismo proceso de formación¹ y en el transcurso de los treinta años posteriores a su muerte desató en el área de esta cultura una verdadera pasión intelectual, de la que participó activamente un nutrido grupo de intelectuales de América Latina, los que con diversas traducciones y trabajos, colaboraron en la rápida difusión del pensamiento del filósofo alemán y en su conocimiento a lo largo de todo nuestro continente. Sin dilatarlos, basta con que nos restrinjamos al tema de nuestro interés, el de la filosofía de la religión, para que los nombres de Ismael Quiles, Rafael Carías, Juan Llambías de Azevedo, Héctor Mandrioni y H. Clarke, sean suficientes para ratificar la vigencia de la atención rápida y sostenida que las reflexiones sobre el hecho religioso por parte de Max Scheler despertaron en pensadores y estudiosos tanto de la América del Sur como de la del Norte².

Teniendo en cuenta, por consiguiente, la atracción despertada por las reflexiones de Scheler sobre el fenómeno religioso entre los pensadores americanos, nuestro propósito en esta ocasión será doble: a) colocándonos en el apéndice de los esfuerzos de estos colegas panamericanos, tratar de facilitar como una consecuencia de nuestra meditación sobre este tema en Scheler, una nueva síntesis y evaluación de su filosofía religiosa y b) comparando estos resultados con la tarea que los estudiosos de la religión realizan actualmente para constituir una fenomenología de la religión y agregándole algunos bosquejos sobre ciertas ideas que van progresando en nuestra reflexión personal, tratar de ampliar los horizontes de comprensión que sobre la realidad religiosa nos diera el filósofo alemán hace ya más de medio siglo.

II. La fenomenología de la religión según Max Scheler

En el año 1921 aparece la obra de Max Scheler *De lo Eterno en el hombre*. El libro estaba constituido por un extenso y básico escrito titulado: "Los problemas de la religión" y por otros cuatro apartados en torno al arrepentimiento, la esencia de la filosofía, la concepción cristiana del amor y la reconstrucción cultural europea, publicados, los cuatro, en 1917, en diversas revistas europeas. Cada uno de los artículos citados en último lugar, tiene que ver con el tema central del libro, el religioso, bien sea porque se integra en él o porque mantiene una relación más amplia dentro de la esfera de las actividades espirituales, aunque razonablemente, al comprobarse el nexo estrecho que estos artículos del año 1917 tienen con el capítulo sobre los "Problemas de la religión", se comprende que, en este momento, Max Scheler ponga el acento en el enfoque que refleja este escrito que es posterior, el fundamental, además, y razón de ser del libro, y que lo ofrezca así como su pensamiento sobre el fenómeno religioso a la sazón.

Para captar, pues, la concepción de la fenomenología de la religión de Scheler, debemos ajustarnos al examen de este capítulo primordial de la obra. Este se compone de cuatro partes: una introducción y tres subdivisiones. La introducción ("Puntos de partida para una renovación religiosa") es muy valiosa, ya que en ella Max Scheler indica el objetivo de su trabajo: comprobado que las circunstancias trágicas de la primera postguerra son una buena ocasión para que la aspiración (*wunderbare Spannfeder*) que levanta al hombre hacia Dios (una vez que los falsos ídolos teóricos que ocupaban su lugar: la concepción positivista de la Humanidad y el panteísmo acosmista y atea, han revelado su fracaso)³ pueda alcanzar su objetivo verdadero, debe hacerse todo lo posible para vigorizar esa disposición colectiva hacia lo divino y que la apetencia no se malogre en mera necesidad. Esa buena disposición ya se advierte en el arte, pero también la filosofía puede tener su participación propia. Proporcionando una descripción correcta del fenómeno religioso, la mencionada receptividad estará en mejores condiciones de encontrar a Dios. Aunque, claro está, y Max Scheler no se engaña, el acto mismo del encuentro representará una experiencia

diferente, religiosa, la de la conversión, y a ella llevará el apóstol o reformador que los tiempos están esperando. De este modo, sí, según Scheler, se cumplirá en la Europa de la época la recuperación o restauración religiosa como una vuelta a la esencia del mensaje cristiano, es decir, como un renacimiento o interiorización de la vida cristiana, la que en los últimos siglos había ofrecido el espectáculo de una exteriorización, mundanización o artificialidad creciente⁴. Max Scheler, por lo tanto, con su actividad filosófica sobre lo religioso, sólo quiere operar como un auxiliar, para mostrar al alma del hombre cuál es el camino correcto hacia Dios y así evitar que lo primero que surja urgido por la necesidad sea otro falso ídolo, el que se instaure, como ha sucedido en otras oportunidades, como el sustituto del Dios verdadero por el que se clama⁵.

En el cuerpo del trabajo se ocupará Max Scheler propiamente de la fenomenología de la religión. Comprende Max Scheler que este saber filosófico es el fundamento sobre el que se asienta cualquier otro tratamiento del hecho religioso. En efecto, él reflexiona y describe tanto la esencia, como las estructuras y leyes de sucesión de los hechos religiosos⁶. O sea, determina cuál es el ámbito de la religión y cuáles son los elementos que constituyen esta esfera, tanto en su esencia como en las relaciones esenciales constantes y en su desarrollo propio. Si se quiere decir brevemente, descubre y habla sobre la lógica íntima de la religión. Pero su examen en este trabajo no abarcará todos los capítulos de tal disciplina, sino que se limitará a algunos aspectos eidéticos. Para llevar a cabo esta tarea, no obstante, y ya que se comprende que la fenomenología enfoca reflexivamente a la religión, será necesario, previamente, eliminar aquellos modos de entender la relación entre la metafísica y la religión que, al confundir los términos relacionados, niega la autonomía de cualquiera de ellos. La falta de claridad sobre la cuestión ha reinado en la doctrina de los puntos de vista de las escuelas tradicionalistas del siglo XIX, que alcanzaban a los tiempos del mismo filósofo alemán, pero parece ser que nunca filósofos y teólogos han tenido una idea clara de la demarcación de los dominios metafísico y religioso y, de este modo, desde la Antigüedad a los días de Scheler, las respuestas típicas que se han dado al problema de la relación antedicha, han sido tres: 1º Hay una identidad parcial entre la filosofía y la religión.

Esta es la solución del tomismo, en el que la filosofía encuentra su lugar dentro de la teología natural, sin tener facultades para ir más allá; 2º Existe una identidad entre la metafísica y la religión, porque, en realidad, la filosofía absorbe a la religión, que sólo posee una forma representativa inferior. Se encuadran en este apartado los que Max Scheler llama sistemas de pensamiento en los que predomina el punto de vista gnóstico. Desde el budismo a E. von Hartmann, pasando por el neoplatonismo, las familias gnósticas propiamente dichas, la mística alemana medieval, Spinoza, Fichte, Hegel, Schelling y Schopenhauer, hay aquí espacio para abrazarlos. 3º Religión y filosofía son la misma cosa, ya que la metafísica desaparece en la religión. Tal es la perspectiva del tradicionalismo de De Maistre y Lamennais, alimentado en algunos Padres de la Iglesia⁷. Pero cualquiera de las tres interpretaciones señaladas, y con suma gravedad la segunda y la tercera, impiden la existencia autónoma tanto de la metafísica como de la religión, aunque básicamente son diferentes, ya que si vamos a “las cosas mismas”, sus respectivas esferas muestran estar constituidas por principios intencionales que difieren entre sí. Lo dicho puede mostrarse haciendo la descripción de las esencias diversas hacia las que apuntan, respectivamente, los fenómenos metafísicos y los religiosos. En un primer enfoque, por lo menos, la metafísica y la religión se distinguen en que en el primer caso el *ens a se*, el ser incondicionado o absoluto, se intuye como el fundamento del mundo, mientras que en la religión se revela como lo santo; además, el temperamento propio del metafísico es el de maravillarse ante la realidad, mientras que el del hombre religioso es asemejarse lo más posible a lo santo; final y consecuentemente, los caminos que siguen el hombre metafísico y el hombre religioso también difieren: uno busca conocer, por ello, llegar a su objeto a través de la razón; el otro, salvarse, por ello, alcanzar su objeto rindiéndole su voluntad⁸.

Aceptada, pues, la autonomía de dominios de la metafísica y de la religión sobre una misma base, la del *ens a se*, pero sobre *entia intentionalia* diferentes, se explica que el denominado por Scheler “sistema de la conformidad” pueda ofrecerse fructífero frente a los anteriormente descriptos, ya que respeta la independencia de dominios basados en la intencionalidad y acepta un fondo

incondicionado más profundo y así, tanto el valor divino de la metafísica y de la religión como su mutua peculiaridad y, llegado el caso, también su recíproca adecuación. Lamentablemente M. Scheler no desarrolla el aspecto metafísico, pero se entrega al examen del religioso, el que aborda desde la vertiente fenomenológica esencial o estática, ocupándose del objeto de la religión, de la experiencia religiosa y del hecho religioso, los que, por otra parte, estudia con desigual sistematicidad. El fuerte se lo lleva el análisis de la esencia de lo divino. Sobre el modo del conocimiento de Dios subraya Scheler que él consiste en la revelación, es decir, en la datitud o manifestación de Dios mismo. Se conoce a Dios porque él se hace conocer y esto, a través de la palabra y de la persona, o naturalmente, o sea, reflejándose analógicamente en su obra (aunque no en todas se revela, sino en algunas), bien sea en la interioridad humana o en el espejo del cosmos. Este último ejemplo, el de la revelación natural, es el que Max Scheler tiene particularmente en cuenta en su análisis y es también el que le permite mostrar la característica de la concepción de la causalidad que es propia del hombre religioso, que no es racional, sino simbólica e intuitiva, y el que le da también inspiración para llevar a cabo un breve tratamiento del lenguaje religioso, competente, sin duda, pero que tampoco, como en el caso anterior, va en sus reflexiones más allá de lo que ya la filosofía medieval había dicho sobre el tema⁹.

Pero la experiencia de Dios manifestada desde su obra y que se incluye en los diversos hechos religiosos encierra un significado o contenido propio, que permite al fenomenólogo remontarse a la noción de lo divino sobreentendida en la experiencia del creyente. Dios es ante todo para el hombre religioso, un ser absoluto (o sea, incondicionado, que reposa en sí) y santo (es decir, que inspira respeto o deseo de imitación), por ello, en relación con él, todo es relativo y contingente, por una parte y, por otra, inspira temor¹⁰. El descripto es el sentido más profundo y universal de Dios, experiencia suprahumana que la sensibilidad religiosa ha tratado de expresar en su forma más sutil mediante la teología negativa. Ahora bien, sobre esta base radical, el hombre religioso también atribuye a lo absoluto y santo una serie de caracterizaciones o atributos positivos,

naturalmente analógicos, que se le revelan a partir del carácter intrínseco de reflejos de Dios, que es propio de la persona humana y del cosmos, y que adoptan formas de formulación variada, según el genio o *ethos* de las diferentes culturas y pueblos. De esta manera Dios se manifiesta como espíritu y, por ello, libre, inconmensurable, eterno, ubicuo, inmenso y omnipresente. Pero, entiéndase, el hombre descubre la espiritualidad divina en los reflejos, es decir, no se trata de que el creyente proyecte sobre la figura divina los rasgos intrínsecos del efecto analógico, sino que, por el contrario, en el efecto está presente, bajo otro orden, el espíritu divino, que así se está revelando en lo inferior. En este último sentido es fundamental para Scheler el hecho de que Dios se revele al hombre religioso como un espíritu personal, o sea, como un centro o unidad divina potencial de actos espirituales, que realiza, entre otros, el de la creación y la persona humana. Este Dios, como espíritu personal, por consiguiente, ama, piensa y decide en su propio nivel y ostenta también una jerarquía dentro de sus actividades espirituales¹¹. Trata Scheler en el presente capítulo otros temas cardinales para la conciencia religiosa como el del mal, la caída, etc., que el carácter comprensivo de esta presentación impiden bosquejar, pero que son útiles, para comprobar en forma aún más clara junto con los elementos descriptos, en qué medida, el filósofo de Munich, abandonando la divisa de “ir a las cosas mismas”, cobijaba, dentro de su esfuerzo por hablar de las esencias religiosas, más de un prejuicio de naturaleza teológica u originado en una tradición filosófica inmediata de algunos de cuyas limitaciones se quería liberar.

III. Apuntes para una fenomenología de los hechos espirituales

Son varios los elementos del examen de Max Scheler sobre la religión que ponen a sus estudios en buen camino: 1º la delimitación esencial de la esfera de lo religioso; 2º la determinación general de los contenidos de la fenomenología de la religión; 3º algunos análisis parciales del objeto religioso por excelencia: Dios. Sin embargo, en este último caso, así como también en algunas notas positivas que le atribuye a lo Santo, Scheler ha dependido en exceso de la teología cristiana y de algunos conceptos filosóficos y doctrinas que interpreta, limitadamente, a

través de un conocimiento actual e indirecto. Por ejemplo, para Max Scheler el pensamiento griego claramente espiritualista que va de Platón al neoplatonismo, con su gran foco en Plotino, es intelectualista y lo equipara incluso al racionalismo moderno. Facilita asimismo el filósofo alemán una descripción coherente del “punto de vista gnóstico” y en él incluye desde los neoplatónicos hasta a los mismos gnósticos cristianos y a Hegel. No advierte al parecer, nuestro autor, la célebre polémica que Plotino sostuvo con algunos gnósticos valentinianos, según lo registra *Enéada* II, 9 y lo confirma Porfirio. Pero, sobre todo, no parece tener presente Scheler, que los gnósticos se consideraban “pneumáticos” por excelencia y, particularmente, frente al cristiano, no general, sino de la gran Iglesia, al que por su comprensión más limitada de los misterios de la fe, juzgaba como simplemente anímico (psíquico). En ambos casos Scheler se vale de meros prejuicios, filosóficos o teológicos, y está lejos de comprender los hechos que maneja¹². Más importante todavía. El concepto de espíritu de Max Scheler está íntimamente relacionado con el de persona, pero de este modo ha restringido arbitrariamente la amplitud de una noción que desde el *Vayu* indoiranio al ruah bíblico, pasando por el pneuma neotestamentario y gnóstico, el *nous* griego y el *spiritus* latino, llena justamente, de espiritualidad, cuanto de valioso ha realizado el hombre a través de su historia¹³. Lo dicho, finalmente, queda confirmado por el uso abusivo que nuestro autor ha hecho de la *analogía entis*, como la sola forma posible de manifestación del ente absoluto y, correspondientemente la equivocada acusación de panteísmo que ha vertido sobre cuanto no se adapta a ella. El mencionado proceder es sintomático, especialmente, respecto del neoplatonismo, ya que el filósofo de Munich parece ignorar la teoría de la imagen ontológica que discurre a lo largo de toda esta tradición metafísica¹⁴. Tampoco avizora Max Scheler en este mismo contexto la autonomía que es propia de la creación artística en relación con la religión y la metafísica y por más que insiste en los *entia intentionalia*, tampoco habla del motivo de su configuración como tales. Desde tal perspectiva, creemos, el hecho místico que el autor alemán silencia tiene que haber constituido para él más un obstáculo que una realidad que le podría haber iluminado sus análisis.

En la experiencia mística (o la superación de toda dualidad), sin embargo, el hombre religioso por excelencia (el fundador de religiones), el sujeto filosófico en su grado más sublime (el metafísico o místico especulativo) y el individuo artístico por esencia (el genio artístico y el poeta místico) rompe toda limitación y diferencia al experimentarse o descubrirse en la Realidad, radicalmente no manifestada ni manifestable o inefable. Pero en los reflejos de esta experiencia, en los productos, lenguaje o manifestaciones de lo inexpresable, cuando se realiza a través del hombre, ya aparecen las limitaciones y las caracterizaciones: el fenómeno religioso, el filosófico, el artístico¹⁵.

En el ámbito de lo inexpresable, en la Nada radical y sin atenuantes, resulta ocioso hablar de posibilidades de manifestación o de manifestaciones, pero allí está, sin embargo, la fuente de toda expresividad. Tal es, en Occidente y en Oriente, el Uno de los metafísicos, el Vacío y la Divinidad de los genios religiosos y la Tiniebla luminosa de los poetas místicos¹⁶.

En el nivel de lo eterno, en el Espíritu propiamente dicho, Posibilidad que se manifiesta en actos o realidades cósmicas, universales, individuales y culturales (el fundamento del mundo o Dios de los filósofos, el Santo o Dios de los hombres de fe, la fuente inspiradora o Dios de los artistas), el universo tiene su raíz y el hombre creador toma la savia de su creación (del mundo del hombre en sus múltiples formas), sólo que el hombre con su intuición y con su fe, actividades propiamente espirituales, no puede participar del Espíritu en tanto que Espíritu, sino como hombre, es decir, revelándole a través de su constitución individual psicofísica. Vale decir, que la forma como el hombre actualiza al Espíritu como hombre no es universal y sintética, como lo puede hacer el principio de vida que sostiene y organiza al mundo, sino facultativamente, o sea, a través de aquella disposición anímica que predomina en su psique particular¹⁷. Y así, el hombre volitivo abierto al Espíritu, el hombre de fe, lo percibe como una potencia o Dios personal y, de acuerdo con su temple personal, es también su mayor deseo no sólo cumplir su voluntad, sino también que todos los hombres la cumplan y su vida toda se transforma en el mejor testimonio de tal experiencia (el reformador

religioso, el apóstol, el predicador, el simple testigo eclesiástico, dan prueba de lo dicho). El hombre intelectual, sin embargo, penetrado por el Espíritu, se alimenta de la admiración. Tras la maravilla inmediata de lo que existe, siente latir otra más profunda y elevada y por ello no descansará hasta saciarse de sabiduría (el hombre mítico, el filósofo, el científico y hasta el ser inmerso en la duda, representan con justicia este tipo de humanidad y actividad espiritual). Finalmente, el hombre afectivo, al que el Espíritu invade, irradiará su afectividad en obras, que aspirará a que sean bellas, imitando en todo lo posible a la inspiración que lo llena (el artista, el contemplador estético, el amante, el hombre caritativo señalan hacia este otro sector de realidad). Nuestro mundo inmediato y cambiante, el de la naturaleza y el de la historia, no es más que el reflejo de esta actividad espiritual a través del alma y su luminosidad o su oscuridad, no nos habla más que de nuestra docilidad o rebeldía al Espíritu. Lo segundo, naturalmente, no sucede con el universo, al que rige un principio psíquico perfecto sí con el hombre y sus productos, que, como persona, puede empobrecer el mundo de la historia, deteniendo su actividad espiritual. Ahora bien, cuando el sujeto individual dirigido por sus intuiciones espirituales alcanza los niveles más puros, también se unifica al mismo tiempo anímicamente, al punto que, a semejanza de la psique universal, sus expresiones tienden a ser cada vez más espontáneas, sintéticas e imaginarias (porque, en realidad, lo que está obrando a su través es la imaginación creadora, propia del alma del universo). Tal es el origen del uso simultáneo del símbolo en la religión, el arte y la metafísica¹⁸. Lo dicho puede también ocurrirle al hombre no conscientemente, cuando es un mero instrumento del alma universal, por ejemplo, en el sueño o en situaciones de equilibrio psíquico inestable¹⁹.

Con la anterior exposición sintética en la que hemos echado mano, de propósito, de elementos frecuentísimos en el orbe religioso, creemos que hemos conseguido sumar algunos nuevos factores al esfuerzo fenomenológico de Scheler. En síntesis:

1º) La delimitación de los campos culturales (caracterizados típicamente por la tríada desarrollada) exige ampliarse en tres esferas espirituales básicas y autónomas: filosofía, religión y arte.

2º) El Espíritu como pura Posibilidad de ser reconoce como previa la Posibilidad pura o Nada, como lo ratifica la experiencia mística, pero por su propia inobjetividad trasciende el atributo de la personalidad, como todo otro.

3º) La experiencia humana de la Potencia espiritual, a través de la intuición, la fe o la inspiración, ya que ella se cumple en personas psicofísicas o sujetos individuales, es la base de las esencias intencionales que organizan los ámbitos de la filosofía, la religión y el arte.

4º) Reconocida la peculiaridad espiritual de los grandes dominios filosófico, religioso y artístico, parece que el mejor método, el propiamente fenomenológico, para descubrir las características propias (estáticas y dinámicas) de los diversos ámbitos, consistirá no en reducir unos a otros ni menos en desecharlos, sino, por el contrario, en profundizar con simpatía en aquellos ejemplos históricos que se nos ofrecen como ejemplares, a causa de su elaboración original y por su extensión comprensiva, al haber sido capaces de respetar los tres niveles de la realidad indicados: el inefable, el realizable y el manifestado.

Notas

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., "El genio de la guerra y la guerra alemana", en *Obras completas II*, pp. 192-223, Madrid, 1957.

² Cf. QUILES, I., *Filosofía de la religión*, Bs. As., 1949, pp. 67-73; CARÍAS R., "El conocimiento de Dios en Max Scheler", en *Pensamiento*, 17, y ahora, en *Estudios filosóficos*, 1, pp. 43-58; LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler*, Bs. As., 1966, pp. 286 y ss.; MANDRIONI, H., *Max Scheler*, Bs. As., 1965, pp. 349 y ss. y CLARKE, M., "The Contribution of Max Scheler to the philosophy of religion", en *The Philosophical Review*, 43, 1934.

³ Cf. SCHELER, MAX., *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1954, pp. 103-113 y 261 y ss.

⁴ Cf. SCHELER, o. c., pp. 116-124.

⁵ Cf. SCHELER, o. c., pp. 113-116.

⁶ Cf. SCHELER, o. c., pp. 156-157 y p. 126.

⁷ Cf. SCHELER, o. c., pp. 124-134.

⁸ Cf. SCHELER, o. c., pp. 129-131 y 134-136.

⁹ Cf. SCHELER, o. c., pp. 159-169.

¹⁰ Cf. SCHELER, o. c., pp. 161-166.

¹¹ Cf. SCHELER, o. c., pp. 166 y ss.

¹² Puede verse en general, GARCÍA BAZÁN, F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Castañeda, S. A. de Padua (Bs. As.), 1977.

¹³ Puede verse WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1976, pp. 393 y ss.

¹⁴ Nos hemos detenido particularmente sobre este punto en nuestro artículo, "Matter in Plotinus and Samkara", que aparecerá en la Serie, *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Vol. II, en *Suny at Buffalo*. Puede verse ya, F. GARCÍA BAZÁN, "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino", en *Genethliakon Isidorianum*, Salamanca, 1975, pp. 177-184.

¹⁵ Cf. GARCÍA BAZÁN F., "Crisis de la fe y eclipse del lenguaje de la fe", en *Revista Bíblica*, 1975, 2, pp. 129-138.

¹⁶ Cf. GARCÍA BAZÁN, F., "El lenguaje de la mística", en *Escrito de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), 1 primera parte.

¹⁷ Cf. GARCÍA BAZÁN, F., "La imaginación creadora y el lenguaje", en MEGAFÓN, Ed. Castañeda, S. A. de Padua (Bs. As.), 1977, 1.

¹⁸ Cf. 1.c.

¹⁹ Cf. 1.c.