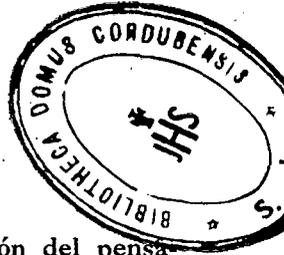


TEMA ESPECIAL

## LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE SCHELER

### I. - EXPOSICION

Por el Dr. JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO. — Montevideo



Consideramos de sumo interés una exposición del pensamiento de Scheler sobre la religión, no sólo porque la obra que dedicó a este tema —DE LO ETERNO EN EL HOMBRE— ha sido traducida al castellano sólo parcialmente, quedando la parte central de su teoría inaccesible a muchos estudiosos; no sólo por ser su autor un eminente representante de la más sólida dirección filosófica de nuestro siglo —la dirección fenomenológica,— sino también porque la variación e inconstancia de sus íntimas convicciones religiosas —de su fe religiosa, no de su filosofía de la religión—, anula toda objeción contra esta filosofía que pretenda mostrarla como fundamentación acrítica de determinada religión positiva considerada en su contenido como incommovible e indiscutible.

Nacido de familia católica en la católica Baviera, Scheler inició su meditación filosófica como discípulo de Eucken, el filósofo del protestantismo. Abandonó luego a éste, para adoptar el método y los principios de Husserl, ingresando en esta misma época en la iglesia católica. De entonces son sus grandes obras, la ÉTICA, la ESENCIA Y FORMAS DE LA SIMPATÍA, LO ETERNO EN EL HOMBRE, que contienen una filosofía que, partiendo de bases independientes del sistema aristotélico-tomista, es en sus principios esenciales compatible con el dogma, pero que formula sobre este o aquel punto tesis heterodoxas —con plena conciencia de que lo son. Por último terminó profesando un panteísmo

vitalista-espiritualista, contra el cual había formulado él mismo eficaces objeciones.

Oigamos lo que este « *Agustín pagano* », lo que este « *Nietzsche católico* », declara sobre su evolución religiosa.

Explicando los motivos que lo llevaron a plantearse los problemas de la aplicación de las ideas y energías religiosas para la estructuración de la sociedad, dice Scheler:

« En muchas cosas esenciales el autor había conducido el desarrollo autónomo de su pensamiento filosófico con completa independencia de las tradiciones cristianas, hacia opiniones y convicciones que eran concordantes hasta coincidir con las convicciones presentes de las formas católicas del cristianismo, en especial de la iglesia romana. Aunque el autor fué siempre claramente consciente de que, según el criterio riguroso de la teología de la iglesia católica, no ha podido llamarse « *católico creyente* » en ninguna época de su vida y de su evolución (por ej. ya en su libro « *EL FORMALISMO EN LA ETICA* », había discutido y negado la existencia de una justicia punitiva divina), de todos modos, en la época de la redacción de estos artículos, estaba notoriamente más cerca del pensamiento de la iglesia que hoy... Si, empero, se preguntara al autor, a cuál de los poderes colectivos religiosos y espirituales que todavía pueden dar una dirección y forma de influencia a la sociedad y su progreso, atribuye más valiosa FUERZA y EFICACIA práctica y educadora, no vacilaría, aún hoy, en contestar: « *la iglesia cristiana en la forma que ha tomado en el catolicismo romano* ». <sup>1</sup>.

Supuesto ésto, su teoría filosófica sobre la religión, no puede ser mirada como un esfuerzo para justificar *a posteriori* tal dogma positivo ya aceptado de antemano, sino como expresión rotunda de convicciones filosóficas conquistadas con plena independencia de aquel dogma.

Ante todo se da cuenta Scheler de que una Filosofía de la Religión no puede tener por objeto crear religiosidad, como la Etica no crea moralidad, ni la Estética, sensibilidad artística. La renovación religiosa sólo la puede iniciar y propagar el « *homo religiosus* », un tipo de hombre que difiere en esencia, conducta y métodos de convicción del « *sabio* », del *filósofo* » <sup>2</sup>. La Filosofía, como saber que es, tiene un propósito cognoscitivo: ha de escrutar, primero la esencia de la religión, es decir, determinar lo que es religión, frente a lo que no lo es; luego las formas de fundar las últimas verdades, la posición de la

<sup>1</sup> Escrito en diciembre de 1923. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, III. Band, I. Teil, p. VII.

<sup>2</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 312 ss. - 1933.

religión dentro de la estructura total de la razón humana, las leyes del origen de toda religión auténtica, y la estructura y orden de las fuentes del conocimiento religioso y de la vida religiosa.

Sobre tales temas va a sentar Scheler sólo los pensamientos fundamentales, prometiendo desarrollarlos sistemáticamente y fundarlos con extremo rigor en otra obra posterior que nunca apareció <sup>3</sup>.

De todos modos, lo que nos ha dejado en *LO ETERNO EN EL HOMBRE* constituye una densa doctrina que merece nuestra más seria atención.

#### RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Hay una vieja disputa entre los filósofos sobre si los objetos de la fe religiosa —Dios, inmortalidad del alma, etc.— y la fe misma, son también objetos del conocimiento filosófico.

Todas las respuestas históricamente dadas a este problema son agrupadas por Scheler en dos grandes direcciones:

1. La que sostiene una identidad esencial —total o parcial— entre Religión y Filosofía;

2. La que sostiene una diversidad esencial entre ambas <sup>4</sup>.

1. El sistema de la identidad total se presenta ya como gnosticismo, ya como tradicionalismo, según pretenda reducir la religión a filosofía o la filosofía a la religión.

El gnosticismo afirma que la Filosofía es la auténtica vía del conocimiento y relación con lo Absoluto; la Religión es una Filosofía de grado inferior, para no iniciados y pobres de espíritu: es « *metafísica para el pueblo* ». El budismo y el neoplatonismo, los gnósticos y la mística alemana, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, son sus representantes.

Para Scheler, esta es la tendencia más errónea, pues desconoce la esencia de la religión y su historia. La religión tiene una raíz en el espíritu humano distinta de la que tiene la filosofía. Uno es el acto religioso de la fe, fuente de la verdad religiosa, y el otro es el de la intuición y el pensar de la metafísica y la ciencia.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 317 y ss.

Fin de la Religión no es el *conocimiento* de Dios, sino la salvación del hombre.

Y también el Dios de la Religión y el de la Metafísica son diversos como objetos intencionales. No el Dios de los « *cultos* », el primer Motor, o la Sustancia infinita, sino el Dios de los santos y del pueblo es el Dios de la Religión.

Por eso también el santo —y el hombre religioso en general— poseen una esencia distinta de la del filósofo.

El « *santo* » se distingue por dos notas características:

1) como persona total posee una cualidad carismática (un efluvio de la Gracia) por medio de la cual encuentra fe en los demás, y esto precisamente porque él —como portador de esa cualidad— es el que habla, obra y se expresa. Ningún otro tipo humano, ni el genio, ni el héroe la poseen;

2) vive en relación con lo divino —que sólo él aprehende— con lo Divino como eterno fundamento santo en el que apoya su predicación, autoridad y hechos. Y por esto sus palabras son tenidas por verdaderas por los que lo siguen, no porque su doctrina se ajuste a una norma objetiva de la verdad. Al contrario, él como persona es la norma de su predicación sólo fundada en su relación con Dios. Lo que él enseña es « *la verdad* ».

El tradicionalismo sostiene el error contrario. La fuente primaria de la verdad es la Religión, y la Filosofía no tiene frente a ella ninguna vía originaria de conocimiento. Lo que hace es elaborar y fundar los datos que encuentra en la religión. En una u otra forma han sostenido esta tesis algunos Padres de la Iglesia y más tarde De Maistre, De Bonald, Lammenais, Lutero, Ritschl, Brunetière, Barrés y J. Balfour.

El tradicionalismo desconoce la originalidad de la metafísica, su objeto y fin propios. Sin duda que se encuentran semejanzas entre una metafísica históricamente dada y el espíritu religioso de la época en que nació. Así, entre la teoría de las Ideas de Platón y el politeísmo griego (como ya lo notó en la Edad Media Egidio Romano).

Pero la metafísica tiene un origen en el espíritu humano y un problema distinto de los de la Religión. Su fuente es la *admiración* que embarga al hombre al darse cuenta cabal de que *algo existe* y no, nada. De ahí que el filósofo dirija su afán a

descubrir la esencia del mundo en sí y de su fundamento último, es decir lo absolutamente *real*.

Scheler hace aquí una distinción importante. Considerado en sí mismo, el objeto real de Metafísica y Religión es el mismo, pues lo absolutamente real tiene que ser también lo que ofrece salvación, lo santo, y lo que es absolutamente santo tiene que ser lo absolutamente real. Pero Metafísica y Religión difieren en su objeto « *intencional* », pues la religión se interesa por lo santo, mientras lo absoluto se torna secundario; la metafísica, en cambio, se interesa por lo absoluto, descuidando la nota de lo santo.

Sistema de la identidad parcial llama Scheler al adoptado oficialmente por la Iglesia Católica. Es el sistema de Santo Tomás de Aquino, que ha contado con muchos defensores desde entonces. Ve en la *Teología natural* o racional una esfera común a la Teología en conjunto y a la *Metafísica*. Ni la Religión ni menos la Teología positiva pueden bastarse a sí mismas; necesitan un fundamento racional absolutamente seguro sobre la existencia de Dios y la posibilidad y realidad de la revelación. Estos constituyen los imprescindibles « *preambula fidei* ».

En el correr de este artículo hemos de ver las objeciones que formula Scheler contra esta posición. Puede decirse que su tesis se desarrolla en diálogo continuo con la del sistema tomista.

Pero digamos desde ya cuál es, según Scheler, el error fundamental de la Teología natural<sup>5</sup>.

Consiste en querer « *concluir* », derivar exclusivamente por procedimientos racionales, lo que de hecho ya se posee por otra fuente del conocimiento. Dicho de otro modo, la teología natural se hace la ilusión de que sin ningún presupuesto religioso, se pueden demostrar metafísicamente las primeras verdades, como existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc. Pero solamente si ya por otra vía poseemos el objeto religioso es posible una conclusión racional. Así sucede, por ejemplo, con la prueba causal de la existencia de Dios. Sólo si ya sé que hay un *Ens a se* y, por otro lado, que las cosas tienen un carácter de « *creaturidad* », puedo concluir que las cosas son obra del *Ens a se*.

Los partidarios de la Teología natural deberían preguntarse por qué las pruebas de la existencia de Dios —de por sí claras—

<sup>5</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 569 y ss.

no tienen fuerza de convicción sobre el hombre moderno que no cree en Dios ya por otra vía.

La conocida respuesta de que «*las pruebas son claras pero que la voluntad del hombre moderno, interesado en la no existencia de Dios, se resiste contra ellas*», no es satisfactoria, porque no sólo para los ateos, sino también para muchos creyentes no valen esas pruebas.

La solución de esta dificultad la ve Scheler en otro lado. No es que las pruebas no valgan como pretendía Kant. Al contrario, Scheler admite plenamente su validez, pero entiende que esa validez supone algo más que los hechos de experiencia, las leyes lógicas y el principio causal: supone que ese pensar demostrativo esté ya empapado en la consideración religiosa del mundo y en los hechos esenciales que sólo en ella se dan. Lo que al hombre moderno le acontece es que deja de ver toda la *ontología de lo santo*, eslabón necesario entre la religión y el conocimiento racional.

De aquí extrae Scheler una consecuencia pedagógica: para que la exposición de las pruebas tenga eficacia debe ser precedida por la tarea de hacer intuibles los fenómenos religiosos originarios.

Así, pues, una de las tesis fundamentales de Scheler que luego desarrollaremos, es que la religión no puede descansar sobre una base más firme que sobre sí misma.

2. Los sistemas dualistas, que sostienen la diversidad esencial entre Religión y Filosofía, son defendidos por el agnosticismo, esto es, por aquellos filósofos que niegan la legitimidad de la Metafísica<sup>6</sup>.

Por un lado está el agnosticismo positivista-sensualista que niega no sólo las soluciones, sino el sentido de los *problemas metafísicos*. Según MACH, p. ej., un problema o tiene solución o no tiene sentido.

De ahí que el positivismo sostenga que los problemas religiosos y metafísicos no se fundan en la esencia del hombre, sino que son sólo categorías históricas. El problema se circunscribe entonces a una descripción de la Religión y de la Metafísica

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 342 y ss.

como fenómenos del alma y a intentar una explicación psicológica, histórica y sociológica de los mismos.

Por otro lado está el agnosticismo kantiano, que sólo niega las soluciones metafísicas por la vía teórica, pero reconoce la existencia de los problemas. Aquí queda, pues, lugar para una teoría del conocimiento y valoración de la religión sobre una base no metafísica. Así, Kant, en el orden moral; Schleiermacher, en el sentimiento de «*mera dependencia*». De este tipo son también los ensayos de Ritschl y sus discípulos Kaftan y Hermann, de Troeltsch, Wobbermin y Otto.

3. La tesis que opone Scheler a los sistemas dualistas es la siguiente: Hay una serie de principios de la religión que *además* pueden ser demostrados filosóficamente con ayuda de la Metafísica. Tales son la existencia de un Ente cuya sola esencia implica la existencia, *Ens a se*, causa primera de todo lo contingente, infinito, espiritual, racional, *summum bonum* y fin final del mundo. También la espiritualidad y racionalidad del alma, su esencial pertenencia a un cuerpo, su separabilidad, la supervivencia y la libertad del espíritu, especialmente de la voluntad.

Pero Scheler niega que la religión *se funde* en esos principios metafísicos, como si en ausencia de esa metafísica los principios religiosos fueran falsos o infundados. La religión tiene su fuente viva y propia, y por consiguiente su fundamento en sí misma.

Este sistema que sostiene la autonomía de la Religión y la autonomía de la Metafísica, pero admite una concordancia entre ambas difiere no sólo de los sistemas dualistas, sino más aún, de los sistemas de la identidad. Scheler lo llama el «*sistema de la conformidad*».

Veamos un poco más concretamente cómo este sistema de la conformidad permite sostener tanto la unidad de la religión como la unidad de la metafísica, sin desgarrar la concordancia de la fe y el saber, como hacen los dualistas, y sin violar el gran principio «*gratia perficit naturam*».

a) La religión es religión, no metafísica. Y no sólo la revelada, sino que también la religión natural es religión, y no un conjunto de principios pretendidamente racionales como quería el deísmo. La fuente de toda religión es objetivamente una revelación de Dios, y subjetivamente la fe.

Pero es preciso destacar muy especialmente que por « *revelación* » Scheler entiende:

« No lo que los teólogos llaman « *la revelación* », ni revelación verdadera (ni positiva), sino sólo el modo peculiar de darse (*Gegebenheit*) de toda clase de datos de la intuición y del vivir un objeto que posee la esencia de lo Divino y Santo, es decir, el peculiar modo de darse (*Gegebenheit*), que consiste en « *ser comunicado* », sea de modo inmediato o mediato. Esta clase de conocimiento se opone a todo conocimiento espontáneo. Todo saber religioso sobre Dios es también un saber a través de (por) Dios, en el sentido de la clase de recepción del saber mismo »<sup>7</sup>.

Sólo este principio confiere a la religión su última unidad. La distinción entre revelación natural y positiva es sólo una diferencia de grado dentro de la revelación, no una diferencia entre revelación y razón.

En conexión con esto sostiene Scheler que el deísmo y el sistema de la Religión natural como norma de la positiva que florecieron en el siglo XVIII, son una última consecuencia del sistema de la identidad parcial. Y esto constituye una segunda objeción —aunque indirecta— a este sistema.

b) La metafísica guarda también su independencia. Si se hace de ella fundamento de la teología positiva, toma el carácter falso de una verdad de fe. Esto constituye un grave perjuicio tanto para la fe como para la metafísica, pues la parte de la metafísica que sirve de fundamento a la fe es desglosada del todo de la filosofía, se petrifica y ya no puede progresar por el pensamiento vivo. Se explica entonces la reacción de los no creyentes, cuando suponen que esa metafísica se construye ya intencionadamente para servir de fundamento a la fe. La consecuencia es que miran con tanta desconfianza a esa metafísica que no ven ya los elementos de verdad que contiene ni quieren investigar más sus problemas. Y este es una nueva objeción indirecta al sistema de la identidad parcial.

c) La religión parte de aquellas determinaciones del *Ens a se*, que la metafísica *no puede penetrar*. Parte de la *personalidad de Dios* que sólo muestra su existencia en cuanto se revela. La personalidad de Dios se sustrae a toda clase de conocimiento racional *espontáneo* de parte de un sujeto finito, no en razón de los límites del conocimiento, sino porque está en la esencia de

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 350.

una persona puramente espiritual el que su existencia sólo pueda ser conocida si ella la da a conocer (comunicación de sí mismo, revelación)<sup>8</sup>.

d) La independencia recíproca de Metafísica y Religión no debe confundirse con el problema de si la metafísica es independiente de la religión en su origen y devenir en el espíritu del hombre<sup>9</sup>. En la primera cuestión se trata de la intencionalidad del filósofo y de la intencional libertad de supuestos religiosos de su investigación. En la segunda, del origen del conocimiento metafísico *incluida su intención*.

¿Cuál es más originario: el conocimiento religioso o el metafísico?

Sin duda —responde Scheler— el conocimiento religioso, y esto, tanto del punto de vista psicogenético como del punto de vista del orden esencial de origen. Antes de adoptar una actitud metafísica el hombre posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo. Y la tiene necesariamente, *quíralo o no, sépalo o no*. Pues el *acto* religioso es, en el orden de origen, más originario que el acto de conocimiento filosófico.

Y la historia confirma esto. La metafísica siempre se ha desarrollado dentro de cierto marco trazado de antemano por las categorías religiosas. El carácter común que tienen entre sí —a pesar de su diversidad— los metafísicos de la India, el que tienen los de Grecia, los de la Europa Cristiana, depende de la comunidad de religión de sus autores.

#### LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN Y EL PSICOLOGISMO RELIGIOSO

Admite Scheler que los sistemas dualistas tienen el mérito de haber reconocido la autonomía y legalidad propia de las formaciones religiosas y la independencia de la intelección de la fe religiosa frente a la intelección del saber teórico. Pero están corroídos por el error general de la Filosofía moderna: el subjetivismo gnoseológico, según el cual, una esfera de objetos se puede determinar única y exclusivamente por la naturaleza de los actos en los cuales es accesible al hombre. En

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 355-356.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 360 y ss.

materia religiosa, esto significa la doctrina de una fe, sin un bien objetivo de fe y salvación.

Pero la contrarréplica a este error no debe ser, según Scheler, la fundamentación de la fe por la metafísica —como quiere el sistema de la identidad parcial— sino:

«Una investigación esencial de la peculiaridad de los *objetos de fe y valores de fe* en general, fundada sobre el suelo de la autonomía de la religión, una investigación que se ocupa recién secundariamente con la esencia de los actos religiosos, puesto que el ser precede al conocer, el valor a su aprehensión y determina la peculiaridad de los actos»<sup>10</sup>.

Esta es la *fenomenología esencial* de la religión.

Con esto queda indicado que Scheler va a proceder según los principios del método fenomenológica enseñado por Husserl. No voy a exponer aquí este método. Lo supongo conocido. Pero conviene distinguir la teoría fenomenológica del acto religioso, de toda psicología de la religión. El tratamiento fenomenológico de los actos no es psicología, sino noética religiosa.

Scheler señala como un error de la psicología religiosa el plantearse el problema de si el acto religioso es primariamente sentimiento o voluntad o pensamiento (Schleiermacher, Ritschl). Pues la unidad del acto religioso es la unidad de una operación del espíritu dirigida objetivamente, y, por tanto, algo que no puede ser alcanzado por conceptos psicológicos. El proceso psicológico en el que reza es tan indiferente para la esencia del acto de orar, como los procesos fisiológicos y psicológicos —digestión, imágenes— de una matemático para la esencia del acto de contar.

La psicología de la religión —cultivada con frenesí desde fines del pasado siglo— sólo es legítima dentro de ciertos límites. Scheler ha mostrado cuáles son las *condiciones sine quibus non* de ese tratamiento, distinguiendo entre la psicología explicativa y la descriptiva<sup>11</sup>.

Es sabido que fué Hume el que inauguró la explicación psicológica de la religión. Para él, la Religión no tiene fundamento objetivo, sino un origen antropológico. Nace de los afectos de temor y esperanza, del miedo a los demonios y del deseo de inclinarlos a su favor.

<sup>10</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 364.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 367 y ss.

Posteriormente y bajo la razón de que los actos religiosos son en todo caso un grupo de fenómenos psíquicos, se ha afirmado que la Psicología explicativa puede cultivarse y admitirse, cualquiera que sea el valor de verdad que se atribuya a la religión, tanto por creyentes como por ateos.

Esta tesis constituye para Scheler un craso error. La explicación psicológica de la religión sólo es legítima si se supone ya que la religión es ilusión o engaño. Pues la psicología explicativa considera como psíquico lo que tiene estas dos características: 1) lo que es objeto de percepción ajena, no de la propia; 2) lo que tiene por error, ilusión o anormal. Puedo llegar a formar del objeto una percepción propia, pero bajo el influjo del ejercicio de la percepción ajena. En su esencia es, pues, percepción ajena que ve «*lo otro*» en las modificaciones del yo, es decir, como si yo fuera «*el otro*». Por otra parte, es bien claro que si alguien juzga que  $2 \times 2 = 4$ , esto no necesita explicación psicológica, pero si alguien juzga  $2 \times 2 = 5$ , esto sí que la necesita. Se ve, pues, que la psicología explicativa es ante todo psicología del «*otro*» y de lo falso.

La consecuencia para la religión es sencilla: la religión no es en todo caso un fenómeno psíquico. Es tal sólo si descansa sobre la ilusión y el error o es considerada así. Sólo entonces la psicología de la religión es posible. Por eso no es una casualidad que *de hecho* la psicología de la religión prefiera tratar los fenómenos anormales de la vida religiosa.

La psicología descriptiva, en cambio, ha de suponer la validez de la Religión, y no sólo de la religión en general, sino de una determinada fe religiosa. No puede ser interconfesional. Razón: la psicología supone la realidad de los objetos cuyos efectos se investigan en el alma. Es decir, que hay que suponer ya que ciertos objetos religiosos son reales, si se quiere investigar su efecto en el alma. Y puesto que un objeto religioso sólo puede mostrar su realidad en un acto de fe, para todos aquellos que no poseen la fe en esa realidad religiosa, no se da la condición bajo la cual puede ser observado y conocido un efecto del objeto religioso sobre el alma. Por ej.: es imposible describir las vivencias de un católico que oye misa, si no se cree en la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

El resultado final de este examen del tratamiento psicológico de la religión es, pues, el siguiente: la *psicología explicativa* sólo es posible para los que no creen; la *psicología descriptiva* sólo es posible para los que pertenecen a una misma comunidad de creencias.

Volvamos ahora a la fenomenología esencial de la religión, pues ella constituye el último fundamento filosófico para cualquier otro tratamiento filosófico o científico de la Religión. Hemos visto que es una disciplina distinta de la Metafísica, de la Teología natural, de la Teoría del conocimiento y de toda psicología descriptiva o explicativa de la Religión.

Hasta Scheler, apenas se había cultivado. Entretanto, ella es la que ha de evidenciar —según él— la autonomía de la Religión, es decir, su no-reductibilidad a fenómenos psíquicos, ni sociales, ni morales, ni de ninguna otra clase.

Tres tareas ha de cumplir esta fenomenología esencial de la religión. Tiene que tratar: 1) el objeto religioso, la óntica esencial de lo Divino;

2) La doctrina de las clases fundamentales de *Revelación* en que lo Divino se muestra al hombre, doctrina independiente de las teorías teológicas sobre la verdadera y falsa revelación;

3) La doctrina del acto religioso por el que el hombre se prepara a la revelación y a la fe.

El segundo tema no fué nunca tratado por Scheler. Los otros dos temas, la teoría del objeto y la del acto son (como es evidente para todo el que entienda algo de Fenomenología) inseparables. Pero Scheler insiste más en la teoría del acto, pues en ella se verá más claramente cómo la evidencia de la fe religiosa descansa en sí misma y cómo la Religión se desenvuelve según sus leyes autónomas. Pero la doctrina de los actos no puede anticiparse, tiene que seguir a la ontología esencial de lo Divino<sup>12</sup>.

Entremos, pues, en materia.

#### LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN. — EL OBJETO RELIGIOSO

Se trata de describir en su esencia el objeto que se da en el acto religioso. Pero, entiéndase bien: en la *revelación natural*, no en la positiva. «*Revelación natural*» llama Scheler al mos-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 364.

trarse lo divino en todos los grados del ser, en las cosas y organismos naturales, en la realidad psíquica y social; ella constituye la religión natural. «*Revelación positiva*», cuando lo Divino se anuncia *por la palabra* y por intermedio de los *homines religiosi*, y de ella surge la religión positiva.

Pues bien: en el acto religioso el hombre piensa y siente que se le «*abre*», que se «*le revela*» a través de todo lo que le es dado, estrellas, plantas, historia, etc., un ente que tiene por lo menos estas dos determinaciones esenciales: *existe absolutamente y es santo*<sup>13</sup>. Y esto siempre, ya se trate de politeísmo o monoteísmo, de la religión de los salvajes o de las formas más sublimes del cristianismo.

Se da ante todo como ente absoluto, como ser que sólo se funda y descansa en sí mismo, que posee más ser que cualquier otro, del cual depende absolutamente todo otro ente, incluso el yo, el hombre todo que lo siente y conoce. Para nombrar esta determinación, acuña Scheler la fórmula: «*Allüberlegenheit des Seins*», que podríamos traducir: supremacía del ser frente a todo. No se trata de una inferencia, de un proceso racional —como en el argumento *a contingentia mundi*— sino de un ver a través de lo finito un ente que *se manifiesta*, que se presenta a sí mismo en lo finito. La revelación es una relación simbólica e intuitiva.

También en el acto religioso se da la dependencia del mundo frente al ser absoluto. Se funda en que lo divino aparece como lo activo, lo poderoso en *absoluto*. Tampoco es ésta una inferencia del efecto a la causa, sino que lo divino *expresa* su prepotencia u omnipotencia en las cosas, como un rostro, la alegría o el dolor de una persona; como una obra de arte, la personalidad del artista.

A estas dos determinaciones de lo divino, *ens a se* y potencia, corresponden dos vivencias: la vivencia de la nulidad e incapacidad de todo ser relativo y la vivencia de la criaturidad (ser criatura) de todo ser relativo. Y sólo pueden surgir si ya hemos apprehendido lo divino en el acto religioso, no antes.

En el objeto religioso encontramos, por último, una modalidad de valor, *lo santo*, con todas las cualidades axiológicas que están ínsitas en ella. Tampoco hay aquí una inferencia como

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 379 y ss.

en el conocido argumento *ex-gradibus*. Para la conciencia religiosa es un axioma, no que el ente absoluto es lo absolutamente valioso, sino que lo absolutamente valioso en sí y por sí tiene que existir, con indiferencia de lo que cada pueblo u hombre entienda por valioso en absoluto. Y es otra evidencia que lo absolutamente valioso es de la clase axiológica de *lo santo*, irreducible a toda otra clase de valores, sean lógicos, morales, etc. Y que *lo Santo* se ha de preferir a todos los otros valores y, por consiguiente, puede exigir el sacrificio de todos los bienes correspondientes a esos otros valores. Este es el eterno principio de vinculación entre la moral y la religión. El « sacrificio por lo santo » es la moral de la religión y la religión de la moral.

Pero las cualidades de lo Santo son indefinibles, porque son elementos últimos. Sólo es posible una aclaración por el procedimiento fenomenológico, en forma negativa, como la Teología negativa; no como si las determinaciones de lo santo fueran negativas, sino como puntos de apoyo, como auxilio del entendimiento, de suerte que, desviando la mirada de lo que lo santo no es, pueda quizá el espíritu intuir su inefable esencia.

En este aspecto —y sólo en éste— Scheler acepta los resultados consignados por el teólogo protestante Rodolfo Otto en su notable libro « *Lo Santo* ».

Esas tres determinaciones: ser absoluto infinito, omniactividad y santidad, son las más formales de lo divino y están implicadas en el objeto intencional de toda religión, tanto la más alta como la más baja. Son las únicas determinaciones que diferencian a la religión de lo que no es religión, sin entrar a especificar qué contenidos son verdaderos o falsos dentro de esa esfera. Ellos muestran que la experiencia religiosa es originaria, no derivable de ninguna otra esfera de objetos.

Sin duda que, en principio, esos atributos pueden revelarse en cualquier clase de entes, en la naturaleza, en la historia, en el alma del hombre, etc. Pero no se derivan de ellos como si fueran sus abstracciones, sino que aquellas cosas funcionan como trampolines para elevarse y captar el objeto religioso.

Lo importante es percibir en eso que los actos religiosos y su objeto constituyen un todo originario y cerrado, como, en otro terreno, los actos de la percepción y el mundo exterior que en ellos se da. Por lo tanto, la tarea de determinar su esencia

no tiene nada que ver con el problema de cuáles de esos actos son verdaderos o falsos, o cuáles de esos objetos son reales o ficticios. Así como la teoría de Tales sobre el Sol es una teoría « astronómica » y no química, así Apolo, el fetiche Z, Dios, pertenece a la misma esfera de objetos, inderivable de toda otra.

La primera verdad, pues, de la Fenomenología de la Religión es « la originalidad e inderivabilidad de la experiencia religiosa ». Su objeto es *toto coelo* distinto de las otras esferas del ser y del valor y no se deduce ni es una idealización de éstas. Todos los problemas genéticos o sobre la verdad o falsedad de la religión presuponen esa verdad.

Por eso, querer investigar el origen del objeto religioso en el alma del hombre, o la evolución histórica del hombre hasta ver surgir la religión, es un contrasentido, como es un contrasentido indagar el origen psíquico o histórico del lenguaje o de la razón. ¡Si son el lenguaje, la razón, la religión, los que caracterizan al hombre como hombre!

La situación es, en principio, otra, si, partiendo de aquellas tres determinaciones formales, queremos obtener nuevos atributos de lo divino, como espíritu, razón, voluntad, amor, omnisciencia, misericordia, bondad, creador, etc.<sup>14</sup>

Para esto es, además, *codeterminante* la articulación esencial de los hechos y valores finitos del Mundo que se dan en la experiencia humana. El método parte del pensamiento de que el mundo es creación, obra, del portador real de la esencia divina. Entonces, de los contenidos esenciales del mundo, se van determinando los atributos divinos.

Tampoco aquí el método consiste en una inferencia causal, sino en una analogía. Puesto que el mundo es la obra de Dios, Dios se refleja en él simbólicamente, el mundo ha de tener « huellas » de Dios, el contenido de sus esencias ha de ser índice de la esencia divina.

Este es el punto de inserción de una teología natural que impute a Dios atributos positivos, a diferencia de la Teología negativa. Pero esa determinación tiene sólo una validez inadecuada, analógica<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 401 y ss.

<sup>15</sup> Es fácil reconocer en todo esto la inspiración agustiniana.

El principal atributo que se descubre así de Dios es su espiritualidad. Pero no seguiremos a Scheler en sus extensos y agudísimos desarrollos sobre este tema. Y pasamos a la segunda parte de la

LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN. —  
EL ACTO RELIGIOSO

Ya sabemos que la condición objetiva para poder caracterizar a un acto como religioso es su referencia a Dios. Presupone la idea de lo divino tal como ha sido descrita antes<sup>16</sup>.

Una caracterización del acto puramente inmanente no basta. Y así son contradictorios todos los ensayos de determinarlos como un acto de aprehensión entusiasta de *cualquier* contenido (Dios, humanidad, patria, yo). Tomemos como ejemplo a la doctrina de Simmel, representante de la forma extrema del subjetivismo religioso. Para él la vida es lo absoluto. Los objetos no son más que objetivaciones pasajeras de una « Vida » que se crea y corre desde sí misma, objetivaciones que, una vez que han cumplido su misión, retornan al movimiento de la vida. Y así, el concepto de Dios no es más que un rodeo para la ascensión de la vida religiosa en sí misma.

Pero —objeta Scheler— si Dios, si lo absoluto es identificado con la vida creadora, el rodeo que tiene que hacer la vida religiosa a través de una idea cualquiera de Dios no sería ni necesario ni comprensible. Más: sería un contrasentido considerar a Dios, simultáneamente como Dios y como « rodeo » para otra cosa. Esto muestra la falsedad de querer fundar el acto religioso de un modo puramente inmanente.

Pero Scheler sostiene que, sin perjuicio de la referencia a su objeto, los actos religiosos poseen una característica inmanente<sup>17</sup>.

Esa característica es más que psicológica, el acto religioso tiene una esencia auténtica si se puede mostrar de esa clase de actos:

1.—Que pertenecen a la conciencia humana tan constitutivamente, como pensar, percibir, etc.

<sup>16</sup> SCHELER, ob. cit., pp. 521 y ss.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 523 y ss.

2.—Que le pertenecen no por ser conciencia humana, sino como conciencia *finita* en general.

3.—Que no son cualquier clase de deseos o necesidades, sino que apuntan intencionalmente a una esfera esencial de objetos, distinta de los objetos empíricos o ideales.

4.—Que no pueden ser comprendidos o derivados ni causalmente, ni teleológicamente por cierta utilidad para la vida.

Sólo se puede comprender su existencia si se acepta la realidad de la *clase* de objetos a que tienden, una realidad sobrenatural.

5.—Que obedecen a leyes autónomas, no comprensibles por la causalidad psíquica empírica, sino que tienen una legalidad noética, no psicológica.

6.—Que no son una subclase ni combinaciones de otros grupos de actos noéticos, como los lógicos, éticos, etc. Pueden ser materia para éstos, pero no reductibles a éstos.

Y Scheler sostiene que todo eso se puede mostrar efectivamente en el análisis esencial del acto religioso.

Del mismo modo que lo orgánico no puede reducirse a lo físico-químico, así tampoco la unidad de existencia de todos los actos noéticos —entre ellos los religiosos— no puede reducirse a elementos psíquicos. El acto religioso y su correlato de sentido constituyen una unidad en sí misma: p. ej.: orar y personalidad de Dios, adorar y *summum Bonum*.

Veamos, pues, en concreto, qué rasgos esenciales presenta el acto religioso. Scheler señala tres, que, aunque no agotan su esencia, valen para distinguirlos de toda otra clase de actos<sup>18</sup>.

1. Su *intención* es trascendente al mundo.

Esa intención necesita un acto preparatorio, en el cual todas las cosas y hechos contingentes, incluso la propia persona, son reunidos en un todo y unificados en la idea del « mundo ».

Luego este mundo es trascendido. Y no sólo este mundo contingente, sino todo lo que tenga esencia de mundo.

Tratemos de aclarar qué significa trascender « al mundo ». Todo acto intencional de la conciencia trasciende de sí mismo, puesto que apunta —menta— un objeto que no son sus propias vivencias constitutivas, sino que está más allá de ellas. Pero para que un acto sea religioso, es preciso que no sólo se trascienda a sí mismo, sino que trascienda también a todos los objetos, al mundo todo. Es preciso que trascienda a lo que trasciende. La conciencia apunta a un más allá.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 529 y ss.

2. Esa intención sólo se llena (se cumple, alcanza su plenitud) con lo « *Divino* ».

Sabemos que toda intención exige un « *cumplimiento* » adecuado. Así, la intencionalidad del ver sólo se puede cumplir en colores o figuras, no en sonidos o en sabores. Y bien: la intencionalidad del acto religioso no se llena con ningún objeto del mundo, ni el mundo todo la colma. La exclamación de Agustín: « *Irrequietum est cor meum donec requiescat in te* », expresa precisamente esto. En el acto religioso se adquiere la evidencia de que *ninguna* cosa, *ningún* bien, *ningún* amor finito lo puede llenar. Es un acto dirigido a un ser distinto de todo ser finito, que no puede ser sustituido por ningún bien finito. Buscamos una felicidad que no la puede dar el progreso de la humanidad ni la suma de todas las felicidades humanas. Y lo mismo puede decirse del miedo, esperanza, gratitud, arrepentimiento, queja, ruego, perdón, adoración. En ellos se sobrepasa todo lo finito.

Todo esto no significa que el acto religioso tenga un contenido negativo. El contenido del acto religioso es lo que queda una vez que hemos ejecutado esas negaciones.

3. La plenitud de la intención sólo se logra por la recepción de un *ente* de carácter divino, el cual se abre a sí mismo y se entrega al hombre. Esto es lo que Scheler llama « *revelación natural de lo divino* ». Dicho según la fórmula que él usa con frecuencia: « *todo saber sobre Dios es una saber a través de [mediante] Dios* ».

Es preciso comprender profundamente el alcance de esto.

En todas las otras formas de conocimiento el objeto es aprehendido o elaborado por el sujeto, sin que realice una actividad espontánea. Es conocido, pero no « *se hace conocer* ». En cambio, el acto religioso exige una respuesta, un contraacto de parte de su objeto intencional. Es éste el activo, el que se « *hace conocer* ».

Por eso, el objeto religioso ha de tener forma *personal*, forma incognoscible para la metafísica. La personalidad de lo divino es el A y  $\Omega$  de la religión.

En el acto religioso, la felicidad y salud que busca el alma es « *recibida* » por ella del ser que busca; el alma se sabe « *tocada* » por Dios. La revelación natural de Dios consiste, pues, en

que lo dado como correlato del acto religioso es algo real de esencia divina en general.

Claro que, en esta esfera, son posibles errores o ilusiones, como en la percepción, por ejemplo. Pero así como el error o la ilusión de la percepción del mundo exterior no invalida el derecho de la percepción en general como fuente de conocimiento, así tampoco el valor de la revelación en general no se anula por el error o la ilusión posibles en los actos religiosos.

Scheler destaca todavía otros rasgos de la esfera religiosa. El acto religioso no está ocluido en lo interior del hombre. Se manifiesta también hacia afuera en acciones y expresiones<sup>19</sup>. Por eso, a la religión están vinculados necesariamente una *moral* y un *culto*, lo cual no significa que pueda reducirse a éstos. Pero, puesto que Dios es Santo, el Sumo Bien, su conocimiento es a la vez un modelo y, por consiguiente, una regla moral para el querer y el obrar.

Hay, pues, un componente idéntico en el acto religioso y en el moral, que es el valor eterno de Dios. Por eso, en todo acto religioso se ejecuta un acto moral y viceversa.

Lo mismo sucede con el culto y la liturgia. La religión no existe antes del culto. Más bien éste es un vehículo necesario de su crecimiento. Ambos están en dependencia recíproca. Puede decirse que el que reza de rodillas tiene una idea de Dios diferente del que reza de pie. La religión es simultáneamente conocimiento y ejercitación. Es imposible separarlos sin desgarrar la esencia de ella.

Por otra parte, todo acto religioso es a la vez individual y social. Es imposible pensar en Dios, en lo absoluto del cual dependen todas las cosas, sin referirlo a todos los hombres. El pensamiento de Dios conduce necesariamente al pensamiento de una comunidad. No se puede creer en Dios o rezar a Dios sólo « *para sí* ». La idea de Dios es la condición de la idea de una comunidad humana de salvación y de amor. Esta es constitutiva para el conocimiento religioso.

De esta teoría del acto religioso se desprende con claridad una consecuencia que Scheler no omite señalar: puesto que el acto religioso pertenece necesariamente al espíritu humano, no

<sup>19</sup> SCHELER, ob. cit., pp. 553 y ss.

puede ser un problema averiguar si lo ejecuta o no <sup>20</sup>. Todo hombre ejecuta necesariamente el acto religioso. El problema consiste en indagar si este acto encuentra su objeto *adecuado* o si se dirige a un bien finito y contingente. Es una ley esencial que todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo. «*Jeder endlicher Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen*» <sup>21</sup>, se dice en alemán, donde las palabras «Dios» e «Ídolo» tienen una semejanza fonética que confiere al pensamiento mayor energía.

Ese ídolo puede variar, puede ser el Estado, el Saber, El Arte, la Mujer, el Dinero, etc. Pero todo hombre cree en un bien que es el objeto de su fe; se identifica hasta cierto punto con él, y es y vive y se valora a sí mismo en tanto que es y vale el objeto de su fe. No puede elegir entre tener o no tener ese Bien. Sólo puede elegir entre tener como tal a un objeto adecuado (Dios) o uno inadecuado (ídolo).

De aquí esta consecuencia pedagógica:

«Al que niega a Dios, hay que mostrarle, (antes de la prueba de su existencia) con los hechos de su vida, que él tiene y posee un bien, una cosa que en cada momento de su vida trata de hecho «*como un Dios*», como una cosa de esencia divina; debe hacerse bien consciente de esa cosa y, por el salvador camino de la desilusión, comprender que esa cosa es un ídolo» <sup>22</sup>.

Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo. Esto vale también para los llamados indiferentes o agnósticos <sup>23</sup>. El agnosticismo no es un hecho, sino una autoilusión. El agnóstico opina que no cree, que puede sustraerse al acto religioso. Si investigase bien su conciencia, vería que se equivoca. También él llena la esfera de la conciencia de lo Absoluto con algo positivo: el fenómeno de la «*Nada*». No es un no-creyente, sino un creyente en la Nada. Creer en la Nada es un estado positivo del espíritu. Es poner en lugar de Dios (yo soy el que soy) a su contrario (la Nada). También el nihilista religioso siente en el alma el impulso de buscar el *Ens a se*. Pero el nihilista realiza contra ese impulso una activa resistencia de su voluntad. A esta resistencia activa corresponde un artificial aferrarse al aspecto fenoménico, superficial de las cosas. Ambas actitudes se exigen y se apo-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 559 y ss.

<sup>21</sup> Todo espíritu finito cree o en Dios o en un Ídolo.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 618.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 562 y ss.

yan recíprocamente: la angustia ante la Nada crece y estabiliza la energía del aferrarse a los fenómenos, pero el amor vano del mundo provoca otra vez la conciencia de la Nada. Este es el trágico círculo en que se revuelve el indiferente.

#### PRUEBA RELIGIOSA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

¿Puede inferirse de la existencia del acto religioso la existencia de Dios? <sup>24</sup>.

La sola formulación de la pregunta nos indica la diferencia entre la posición de Scheler y la de la Teología natural. Esta basa la posibilidad y realidad de la religión en la demostración previa —por vía metafísica, (aparentemente, sin ningún supuesto religioso)— de la existencia de Dios. Scheler, al contrario, con su pregunta insinúa, que sea el fenómeno de la religión el punto de apoyo para una demostración de Dios. En esto es consecuente con toda su doctrina. Si lo divino sólo se da en los «*actos religiosos*», la existencia de una esfera supranatural no puede demostrarse con «*pruebas*» que provengan de hechos extrarreligiosos, sino por el despertar de los actos religiosos en el espíritu humano mismo, y mostrar los contenidos intuitivos esenciales que en esos actos son dados.

Dos prejuicios hay, sin embargo, que retraen al hombre ante esa tesis. Uno es considerar como dado sólo lo que descansa en la experiencia sensible; otro, la falta de claridad sobre los límites del saber y conocer *demonstrables*. Si bien es cierto que todo juicio necesita justificación, ésta puede ser de clase muy variada: prueba, demostración, mostración, comprobación, construcción, verificación.

Para despejar el primero, recuerda Scheler que hoy sabemos por la Fenomenología y la Psicología experimental que *lo dado* es mucho más rico que lo que corresponde a la experiencia de los sentidos, y que ésta no es la única ni la más originaria en el orden temporal. La estructura del mundo está dada a cada sujeto antes de toda sensación. Hoy no vale ya el principio: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*». La sensación tiene sólo una función biológica para despertar las reacciones

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 537 y ss.

defensivas del ser vivo frente al medio, pero no tiene una función de conocimiento.

Con ésto se refuta el empirismo, el positivismo y el kantismo. Conceptos como: relación, orden, sustancialidad, movimiento, espiritualidad, etc., se consideran como algo *dado*, (naturalmente que no son datos sensibles) y no como « *construidos* » por el entendimiento. Por lo tanto en el marco de esta filosofía fenomenológica no puede sorprender que haya datos originarios de esencia religiosa.

Así como el mundo exterior y el yo, así la esfera de lo religioso es *dada* originariamente y no *derivada* de otra cosa.

No menos infundado es el segundo prejuicio. Así como no hay una « *prueba* » de la existencia del mundo exterior o del yo, partiendo de hechos de otro orden, tampoco la hay de la esfera religiosa. Cuando se exige eso, se desconocen el alcance y los límites de las pruebas.

El caso de lo religioso no es una excepción, sino que entra dentro de una teoría general de lo demostrable y lo no demostrable. Iluminemos, pues, algunos principios de ella.

a) Querer demostrar la realidad o existencia es un contradictorio. Demostrables son sólo *juicios* sobre lo real. Toda prueba de existencia supone ya algo real como fundamento de los fenómenos.

b) Sólo lo *verdadero* es demostrable. Pero no es exacto lo inverso: que sólo lo demostrable es verdadero, ni menos que la verdad consista en su demostrabilidad.

En la demostración de la existencia de un objeto está siempre supuesto:

1) Otra determinada existencia de la misma esfera material de existencia;

2) Principios, además de los lógicos, que regulan en general la prueba y que desenvuelvan las conexiones esenciales del ente de esa esfera de existencia.

Por ejemplo: si sólo conozco el mundo de las cosas inanimadas, nunca podré demostrar la existencia de algo con vida. Pero si conozco la esencia de lo vivo y la existencia de ciertos seres vivos, partiendo de ésto, será posible probar la existencia de otros seres vivos.

Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencias, partiendo de *otra* esfera de esencias. Tampoco, pues, la existencia de objetos religiosos, partiendo de una esfera no religiosa.

c) Sólo se puede probar un juicio que ya ha sido hallado. Enseñar a *encontrar* a Dios es distinto que demostrar su existencia. Sólo aquél que ha encontrado a Dios puede sentir necesidad de una prueba de su existencia.

Pero es preciso distinguir aquí varios conceptos:

« *Comprobación* », a diferencia de « *prueba* », significa la enseñanza de volver a encontrar algo, según ciertas reglas, que ya ha sido encontrado.

« *Mostración* » o « *descubrimiento* » significa mostrar algo por primera vez, que todavía no ha sido hallado.

La comprobación, pues, supone la mostración. Por tanto, en la teología la mostración ha de preceder a la comprobación y ésta a la verificación de verdades religiosas.

« La esencia y la existencia de Dios es susceptible de mostración y comprobación, pero no en el sentido estricto de una prueba partiendo de verdades que son sólo verdades sobre el mundo »<sup>25</sup>.

Hechas estas aclaraciones, volvamos a la pregunta de si de la existencia de actos religiosos, puede concluirse la existencia de Dios.

La respuesta de Scheler es categórica: si partimos de la existencia de actos religiosos en el hombre, hay que preguntar no sólo por su *objeto*, sino también por su *causa*. Y entonces:

« Sólo un ente real con el carácter esencial de lo divino puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, de la disposición para la ejecución real de aquella clase de actos, cuyos actos no pueden « *cumplirse* » [llenarse] con experiencia finita, y, sin embargo, exigen « *cumplimiento* » [Erfüllung]. El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia »<sup>26</sup>.

Volvemos, así, al famoso principio: « *todo saber sobre Dios es necesariamente al mismo tiempo un saber por medio de Dios* ».

Por lo tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios.

<sup>25</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 546-547.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 547.

«Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios»<sup>27</sup>.

#### ACLARACIONES COMPLEMENTARIAS

Para precisar más su punto de vista insiste Scheler en la diferencia que lo separa de la Teología Natural<sup>28</sup>.

La tesis de que hay un conocimiento natural de Dios, no coincide con las pruebas racionales de Dios, como quiere la Teología natural, pero tampoco es una revelación positiva.

La religión natural es un conocimiento ingenuo de Dios que todo hombre, cualquiera sea el grado y clase de su cultura, puede adquirir, sin tener plena conciencia del camino por el cual lo adquirió. No es —como pretenden algunos teólogos— una «conclusión inconsciente y sin método» de las pruebas racionales. No hay tales conclusiones inconscientes en ningún sector de la Filosofía. Por otra parte no se ve cómo la Religión natural puede ser una teología inconsciente, puesto que, como Religión, no expone ninguna clase de ciencia.

Si se admite con Scheler el acto autónomo de conocimiento religioso, es más bien la teología la que tiene que basarse en la religión natural, aunque luego purifique o precise sus conceptos ingenuos.

Lo mismo ocurre con toda ciencia de las cosas del mundo, que necesita apoyarse sobre una concepción natural del mundo.

La religión natural requiere ser aclarada fenomenológicamente, como antes quedó expuesto. Después podrá venir la teología natural para coordinar sus resultados con la metafísica filosófica.

Ya hemos visto cuál es el reproche fundamental que hace a la Teología natural<sup>29</sup>.

Contra ella sostiene Scheler que la religión no puede descansar sobre una base más firme que sobre sí misma.

Pero entonces surge la alarmante duda: ¿no es esta teoría una nueva forma de subjetivismo? Lo sería, sin duda, si el fenómeno religioso fuera meramente relativo a la existencia del su-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 553.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 564 y ss.

<sup>29</sup> Cf. p. 13 de este trabajo.

jeto. Pero hemos visto que el acto religioso tiene una materia específica, un círculo de objetos independientes del sujeto y que hay una conexión esencial entre aquel acto y su objeto —como en todos los terrenos del saber y que en el caso del conocimiento religioso consiste en que: «*Alles Wissen um Gott ist ein Wissen durch Gott*».

El origen de su doctrina lo ve Scheler en las palabras de San Pablo: «*podemos conocer al artífice por sus obras*», que sólo mucho después se interpretaron en el sentido de una inferencia racional, y señala que su teoría se encuentra ya en los Padres Griegos, en «*La connaissance de l'ame*» de Gratry, en la obra teológica de Tomassin y en la dirección agustiniana de la Edad Media hasta Newman.

La doctrina del acto religioso sólo conduce al subjetivismo, si no se conecta con una ontología esencial de lo Divino. Su doctrina se funda en último término en la tesis de la fenomenología, de que hay algo *dado* además de lo «*sensible*»: lo no sensible, lo extrasensible, lo suprasensible. No se trata de «*generalizaciones*» de experiencias individuales, como hizo James en su conocida obra, sino de dirigir la mirada hacia la esencia y estructuras esenciales de sus objetos y luego a sus correspondientes formas de actos.

Pero ¿no necesitamos un principio exterior a la religión que suministre la suprema norma de su verdad?

Scheler sostiene que todos los intentos de encontrar criterios de verdad fuera de la religión están en falsa ruta. Tiene que haber ante todo evidencia y seguridad en ella misma<sup>30</sup>.

Es claro que ninguna tesis religiosa puede contradecir a principios ontológicos, lógicos, éticos o estéticos. Pero la no falsedad por no contradecir a esos criterios, no puede sustituir a la verdad positiva de la religión. El criterio de la verdad de la religión puede ser hallado sólo en su esencia y no en ninguna esfera extrarreligiosa. Por lo demás, ésto no es carácter exclusivo de la religión. También la Ética y la Estética se fundan en las evidencias éticas y estéticas —no reductibles a otra cosa— en que se dan los valores correspondientes.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 604 y ss.

La religión posee su último y supremo criterio de verdad en el darse a sí mismo del objeto al que está dirigido el acto religioso (en última instancia Dios) y en la evidencia en que ese darse a sí mismo se abre a la conciencia. Y sería fundar lo más seguro en lo menos seguro si se encontrara eso insuficiente.

Es evidente que toda fe se funda objetivamente en un contemplar. Pero no, claro está, en el sentido de que ambos actos —contemplación y fe— tengan que pertenecer al mismo individuo. Así, por ejemplo, toda fe cristiana se funda en lo que a Cristo le fué dado sobre Dios y él mismo —no en forma de fe, sino de contemplación— y lo que a él le pareció conveniente comunicar a su Iglesia.

Solamente sobre la base de las vivencias religiosas se tornan legítimas las pruebas conocidas de la existencia de Dios<sup>31</sup>.

Pero la Metafísica no puede sustituir jamás a la religión natural y a la teología natural. La razón de ésto radica en que la premisa menor de toda inferencia metafísica está constituida por los resultados de las ciencias positivas que están en perpetuo cambio. La Metafísica tiene, pues, carácter hipotético, mientras que la convicción religiosa es por esencia absoluta. Justamente por eso, donde no hay una contemplación directa del objeto religioso tiene que entrar en juego la fe y su «riesgo»<sup>32</sup>.

Pero, por ello no desconoce Scheler que la metafísica es la mediación entre la religión y la teología por un lado, y el saber sobre el mundo y la dirección de la vida mundana por otro. Rechaza la tesis de la escuela luterana de Ritschl, Kaftan y Herrmann, que consideran a la metafísica, no sólo imposible, sino dañosa para la religión. Si así fuera, se quebraría toda unidad y armonía en la existencia espiritual del hombre. Un hombre sin capacidad receptiva para lo eterno, ideal y esencial, un hombre a filosófico, no puede poseer la predisposición necesaria para la esfera de los objetos religiosos.

La metafísica es —no lógicamente, pero sí pedagógicamente— un grado necesario para el conocimiento religioso. «Una cultura toda, como una formación humana singular sin metafísica es una imposibilidad religiosa»<sup>33</sup>. Su supresión trae

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 610.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 614.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 616.

como consecuencia que las ciencias particulares adquieren pretensiones metafísicas, pues la necesidad metafísica, como la religiosa, exige ser satisfecha.

Pero, por otra parte, también es necesario que la verdad religiosa alumbre a la metafísica y preste al conocimiento metafísico una significación religiosa, de la que él mismo no es capaz<sup>34</sup>.

Y sólo por esta doble influencia conserva la totalidad de nuestra relación espiritual con el Ente último, unidad, armonía y sentido.

Demás está decir que, con toda esta doctrina, Scheler se separa radicalmente de todas las teorías filosóficas que ponen en duda la autonomía de la evidencia y verdad religiosa. En su libro se hace una crítica profunda de Kant, Schleiermacher, Windelband, J. Cohn y Eucken. No vamos a exponerla, para no alargar más este artículo.

#### EXAMEN CRÍTICO

Para mayor comodidad, tratemos de reducir lo anterior a algunas proposiciones claras y ordenadas.

##### I

1. El saber religioso y el saber filosófico son distintos e independientes entre sí. El objeto último de ambos es en sí el mismo. Es lo Absoluto y Santo. Pero su objeto intencional es diferente. Mientras la religión se dirige con preferencia a lo Santo, la Filosofía se dirige con preferencia a lo Absoluto.

2. Hay una serie de principios de la religión que pueden, además, ser demostrados por medio de la metafísica. Tales son la existencia y algunos atributos de Dios, la existencia y supervivencia del alma, la libertad del espíritu. Pero la religión no se funda en esos principios metafísicos.

3. La religión es por esencia una convicción absoluta. La Metafísica tiene carácter hipotético. Por eso no puede fundar a la religión y a la teología natural.

4. La religión es en su esencia más originaria en el espíritu que la metafísica. Pero la metafísica es necesaria, y pedagógicamente, previa a la religión.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 620 y ss.

5. La religión descansa en sí misma. Tiene su fuente viva y propia en la revelación. No puede tener base más firme.

Este es el sistema de la conformidad entre Religión y Metafísica, opuesto al gnosticismo, al tradicionalismo y al agnosticismo. Pero también el sistema de la teología natural.

6. La revelación no es sólo revelación positiva. Es, en general, el modo específico de darse el objeto divino en el conocimiento, que, al revés de todo conocimiento espontáneo, consiste en que es el objeto el que se comunica (se abre, se muestra) al sujeto.

7. La distinción entre revelación natural y positiva es sólo una diferencia de grado dentro de la revelación. Revelación natural es el mostrarse lo Divino en todos los grados del ser: cosas, vivientes, hombre, historia. Es un conocimiento ingenuo de lo Divino que todo hombre, culto o no, puede adquirir. Revelación positiva es el anunciarse a sí mismo lo Divino por medio de la palabra y de los hombres inspirados.

## II

La fundamentación de la Religión ha de consistir en una investigación de la esencia de los objetos y valores de fe, de las clases de revelación y de los actos religiosos. Es la tarea de la Fenomenología esencial de la Religión (que no ha de confundirse con la psicología de la Religión). Es previa a todas las otras ciencias de lo Divino, incluso a la Teología natural.

## III

Los resultados de esa Fenomenología de la Religión son:

1. Objeto y acto religioso poseen una conexión esencial.
2. El objeto *intencional* que se da en el acto religioso (en la revelación natural) presenta estas notas esenciales:
  - a) Existe absolutamente, es un ente que se funda y descansa en sí mismo. *Ens a se*;
  - b) Es activo, poderoso, prepotente u omnipotente;
  - c) Es Santo, absolutamente valioso, *Summum Bonum*.

Estas notas están en el objeto intencional de cualquier religión.

3. Esto muestra que la experiencia religiosa es originaria, inderivable de otra esfera del ser.

En consecuencia, es un contrasentido querer averiguar el origen psíquico o histórico de la Religión.

4. El acto religioso (además de tener como objeto intencional a lo Divino) posee una característica inmanente, irreducible a lo psíquico, o biológico, o lógico, o ético, etc.; pertenece constitutivamente a toda conciencia finita, tiene leyes esenciales propias y sólo se explica por la realidad de la *clase* de objetos a que tiende.

5. Esto se puede mostrar en el análisis esencial del acto religioso, que presenta, entre otros, estos rasgos:

a) su intención es trascendente al mundo. Trasciende a lo trascendente;

b) esa intención sólo se «*cumple*» con lo Divino. Ningún ente, bien o amor finito del mundo, ni el mundo todo lo llena;

c) no es acto de conocimiento espontáneo: el objeto no es meramente aprehendido, sino que es éste, el objeto, el que se abre, se revela al sujeto. El objeto ejecuta también un acto, un acto de respuesta: se hace conocer. Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios. Es la revelación natural.

6. Este tercer rasgo, implica que el objeto religioso es *persona*. La personalidad de lo Divino, es incognoscible por la metafísica. Sólo se da en el acto religioso. Pues pertenece a la esencia de una persona puramente espiritual que su existencia sólo puede ser conocida si ella la da a conocer. Esto es justamente la revelación, la comunicación de sí mismo.

7. Resultado de todo lo anterior es que el acto religioso es esencial al espíritu humano y, por consiguiente, que todo hombre cree o en Dios o en un Idolo.

## IV

1. Consecuencia de que el acto religioso y su objeto intencional son originarios, inderivables de otra esfera, es que la existencia de esos actos y su objeto en el hombre sólo puede tener una explicación: que el objeto intencional sea también un objeto *real*, con existencia en sí, es decir, que Dios exista realmente. Todo saber sobre Dios es también un saber *por medio* de Dios. Los fenómenos religiosos, pues, nos hacen cierta la existencia de Dios.

2. Las pruebas corrientes de la existencia de Dios son válidas, pero suponen ya la consideración religiosa del mundo.

## APENDICE

### CARTA DEL Dr. JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO AL R. P. ISMAEL QUILES, S. I.

Montevideo, 29 de Marzo de 1944.

Rdo. P. Ismael Quiles, S. J.  
San Miguel — Argentina.

Reverendo Padre y amigo:

Por este mismo correo le envío el artículo sobre la Filosofía de la Religión, de Scheler. No va, empero, terminado. Faltan las reflexiones críticas que V. R. especialmente me pidió. Es el caso que a mí esa teoría, en conjunto, me satisface y, como se aparta de la enseñanza oficial de la Iglesia y yo soy ignorante en materia teológica, no me siento con personería para emitir un juicio público.

He preferido, por ello, exponerle privadamente en esta carta mi modo de pensar, rogándole me haga ver cuáles son las fallas de la doctrina, que yo no veo. Si V. R. tuviera tiempo y vagar para condensarlas en una carta, quizá fuera más interesante y sincero publicar como crítica ambas cartas (a manera de apéndice a mi artículo), que un frío análisis académico.

Para mayor claridad, he formulado en una serie de proposiciones numeradas las tesis principales de la doctrina, que V. R. encontrará al final del artículo. A ellas me referiré en lo sucesivo.

Me parece oportuno recordar que cuando apareció «VOM EWIGEN IM MENSCHEN», el P. Bernardo Jansen, S. J., la sealó como una «última cima» que había escalado la filosofía actual en su movimiento de desvío de Kant y de acercamiento a Platón (Ver: MESSER, *Filosofía actual*, p. 26). Yo no he podido ver la reseña del P. Jansen, pero me imagino destacaría lo que llama la atención en todo el libro por oposición a toda la filosofía postcartesiana: su dirección hacia lo objetivo, su afirmación de lo que es trascendente e independiente del sujeto empírico, que lo aleja de todo idealismo y, ante todo, del psicologismo y subjetivismo de cualquier clase. Y esto se ve especialmente en los resultados de su fenomenología esencial de la religión (*sub III*): la determinación de los rasgos esenciales del objeto y del acto religioso me parece no sólo exacta, sino que, gracias a ella, se destaca la religión como un conjunto peculiar de fenómenos absolutamente irreductibles a toda otra clase. Esto me parece un primer resultado de suma importancia. Por lo demás, los resultados de este análisis fenomenológico son independientes de la doctrina sostenida *sub I*, sobre la independencia recíproca de religión y filosofía, y la sostenida *sub II*, sobre la prioridad de la fenomenología sobre la teología natural. Y viniendo a esta parte de la doctrina, he de confesar que también la considero verdadera. Nadie podrá tachar a esta doctrina de fideísmo. Scheler afirma bien claro que hay verdades de la religión que pueden demostrarse me-

tafísicamente. Lo que él sostiene es que esta demostración metafísica no es previa ni funda a la Religión (I, 2). Y las objeciones que hace —no contra la teología natural, en sí, sino contra su pretensión de «preambula fidei»— son plenamente válidas; y su tesis de la autonomía absoluta del saber religioso y de su prioridad frente a la teología natural es la única explicación satisfactoria de la ineficacia de las pruebas de la existencia de Dios frente a los no creyentes. ¿Cómo demostrar la existencia de algo si antes no he tenido una intuición adecuada o inadecuada de eso? De hecho, todos los que demostraron la existencia de Dios, o sintieron la necesidad de su demostración, habían realizado ya un acto religioso. ¿Por qué escribe S. Anselmo su *Monologium*? Porque sus hermanos de religión lo incitan a que demuestre racionalmente algunas verdades de la fe. (VIDE: *Proslogium*, in princip.). Y Anselmo es perfectamente consciente de esta prioridad de la fe. No hace ni quiere hacer abstracción de ella.

El Cap. I del *Proslogium* es una oración. Recién el Cap. II entra en la demostración. Al final del c. I dice textualmente: «deseo conocer racionalmente de Ti, aquella verdad que mi corazón cree y ama. Pues *no quiero conocer para creer, sino creer para conocer*; porque estoy seguro que si no creo, no conozco».

Es innecesario agregar que su argumento ontológico supone ya la actitud religiosa, puesto que parte de un concepto de Dios.

Ya sé que no tiene gracia señalarlo, puesto que el argumento es *a priori*. Pero, ¿y si se mostrara que en los argumentos *a posteriori*, que en los argumentos tomistas, está ya presupuesto un concepto de Dios?

Brevemente en un punto creo poder mostrarlo. Sto. Tomás demuestra que hay:

un primer motor,  
una Causa primera,  
un Ser necesario,  
un Summum verum, bonum,  
una Inteligencia

E imputa luego estos cinco conceptos al concepto de Dios. Pero en ninguna parte, que yo sepa, demuestra que los cinco términos de esas demostraciones sean un solo ente (el mismo ente). ¿Cómo se ha producido esta identificación? Precisamente porque está supuesto en ellas ya un concepto de Dios que proviene del acto religioso, en donde se imputan simultáneamente a la misma esencia el *Ens a se*, la Omnipotencia, el Summum Bonum

En la filosofía contemporánea encuentro un autor católico que sigue los pasos de Scheler. Es J. HESSEN en su última obra «DIE WERTE DES HEILIGEN», publicada en 1938. En la introducción anuncia ya su libro como un nuevo ensayo de demostrar la verdad de la religión. Su tesis central consiste en que, en lugar de fundar la existencia de Dios en fenómenos extrareligiosos, la funda, al igual que Scheler, en los fenómenos específicamente religiosos (págs. 14 y ss.). Cito algunos párrafos. «En verdad, es lo Santo una esfera independiente que se sostiene sobre sus propios pies. Esta autofundamentación de la religión significa que ella tiene en sí misma su prueba de verdad. Y esa verdad está en la evidencia, propia de la conciencia religiosa, en la autocerteza de la vivencia religio-

sa del valor» (pág. 325). «La filosofía no puede probar en sentido riguroso la verdad de la religión. La religión vive en la esfera de la *fe*, y ésta no se disuelve jamás en *saber*» (pág. 235). Y Hessen aprueba expresamente la tesis de Scheler, de que la religión pertenece a la esencia del hombre (pág. 259). Y aprueba el argumento de la existencia de Dios basado sobre el acto religioso, llamándolo «*argumentum ex actibus religiosis*» (pág. 261).

Entre tanto, hay dos puntos en la doctrina de Scheler con los cuales discrepo. El primero es su doctrina sobre la diferencia entre religión natural y positiva (1, 7). Es claro que si en ambas Dios se «*comunica*», la diferencia no puede ser más que de grado. Pero ¿en qué consiste ésta? ¿Basta con decir que es positiva cuando la comunicación es por medio de la palabra? Hay aquí una laguna. Tendría que ser llenada por una filosofía de la palabra que, en este caso, tendría que ser una filosofía del Verbo de Dios! Por otra parte, puede discutirse si es realmente sólo una diferencia de grado. En ese caso habría que revisar su teoría de la revelación natural.

El otro punto es su negación de que la personalidad de Dios sea cognoscible por la metafísica (III, 6). El argumento empleado es erróneo. Es cierto que nadie puede saber *lo que* una persona piensa, siente o decide, si ella misma no lo comunica. No es cierto que no se pueda saber que esa persona *existe*. La tesis de Scheler se basa en su peculiar concepción de la esencia de la persona, que es discutible. Y, sin embargo, aun admitiéndola como exacta, en base a ella se podría demostrar que Dios es persona.

Aquí tiene V. R. en resumen mi opinión.

Entretanto, esperando su respuesta, lo saluda con el afecto de siempre.

JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO.

## II - OBSERVACIONES A LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE SCHELER

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

Sr. Dr. Juan Llambías de Azevedo.  
Montevideo.

Mi estimado amigo:

En la exposición de la filosofía de la religión de Scheler he hallado pensamientos sumamente interesantes, como el análisis fenomenológico del objeto religioso, su tendencia a mostrar la objetividad del mismo y las magníficas consideraciones acerca de la esencia religiosa del hombre, así como del método pedagógico para mostrar, al que niega a Dios, que él tiene y persigue siempre un bien, al que trata de hecho como Dios, como un objeto dotado de esencia divina.

He hallado, sin embargo, no pocos puntos que piden aclaración. Darle la lista de las observaciones particulares hechas a través del estudio detenido de la exposición que Usted acaba de enviarme, sería embarcarme en un trabajo muy extenso. Por eso prefiero concretarme, siguiendo sus indicaciones, a varios puntos centrales, para lo cual me servirá no poco la reducción a puntos concretos que Usted ha hecho al fin de su exposición.

Naturalmente que voy a limitarme a una crítica de la doctrina de Scheler a través de su exposición. Además de que no tengo ahora a la vista la obra de Scheler, que hace ya dos años leí, sería para mí un doble trabajo el discutir también la interpretación que Vd. hace de Scheler. Aun cuando, a mi entender, Vd. mejora en algunos puntos a Scheler, admito su interpretación por lo menos como muy probable, ya que no dudo que Vd. conoce a fondo la filosofía del mismo.

## A) LA « DOCTRINA OFICIAL » DE LA IGLESIA CATÓLICA

Por de pronto creo necesaria una aclaración previa acerca de lo que es la « *doctrina oficial* » de la Iglesia Católica, y de sus relaciones con la filosofía escolástica y con la tomista en particular.

En Scheler existe una confusión acerca de este punto. Llama él al sistema de Santo Tomás de Aquino, el « *adoptado oficialmente por la Iglesia Católica* ».

Esto se presta a un equívoco. Si por sistema oficial de la Iglesia Católica se entiende un sistema aprobado y recomendado por la Iglesia Católica, y hasta impuesto por la misma para que sea enseñado en sus instituciones oficiales, la frase es exacta.

Pero si por sistema oficialmente adoptado por la Iglesia Católica se entiende que el escolástico o el tomismo son los únicos sistemas para la Iglesia Católica, y que cualquier otro es rechazado como falso o como no católico, esto es, incompatible con el catolicismo, en tal sentido la frase no es exacta.

La Iglesia Católica, al aprobar y recomendar el sistema escolástico-tomista, quiere decir que este sistema es coherente y conforme con los dogmas católicos. Pero no quiere decir que tal sistema sea verdadero en todas sus partes, ni que sea la única filosofía compatible con el catolicismo. Deja por lo tanto margen a una concepción filosófica de la realidad, del mundo, de Dios y de la religión, diferente de la escolástica en sus métodos y principios, con tal que dicho sistema no contradiga a los dogmas revelados.

Por esta razón, las relaciones entre la filosofía y la religión pueden concebirse de manera diferente al método y principios escolástico-tomistas aun dentro del catolicismo.

De hecho han sido bastantes las tentativas para llegar a una demostración de la existencia de Dios, y a una concepción de las relaciones entre la filosofía y la teología diferentes de aquellas que utilizan la teología y la filosofía escolásticas. Concepciones que se han mantenido dentro de la ortodoxia católica, y que, por lo menos hasta el presente, no han sido denunciadas por la Iglesia como heterodoxas. Recordemos las teorías de Gratry, Newman, Blondel, que ciertamente no son escolásticas; y aun la

exposición y métodos del P. Maréchal, diferentes del método escolástico, para demostrar la existencia de Dios.

Lo que estrictamente puede llamarse doctrina de la Iglesia, acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión, entre la razón y la revelación, es lo siguiente:

1.º La Iglesia Católica enseña que se puede llegar al conocimiento de Dios por la razón natural.

« La misma Santa Madre Iglesia cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas puede ser conocido en las cosas creadas, con la luz natural de la razón humana; las cosas invisibles, después de la creación del mundo, pueden ser comprendidas por las visibles »<sup>1</sup>.

Cuando la Iglesia habla en esta fórmula de « *la razón humana* », entiende por tal, no solamente nuestra facultad de raciocinar, sino nuestro conocimiento superior propiamente tal; nuestro *entendimiento* en general.

2.º Enseña asimismo la Iglesia que Dios es conocido, (o por lo menos, *puede ser conocido*) por el hombre *anteriormente a la revelación positiva*. Esta enseñanza la ha repetido contra ciertos tradicionalistas, quienes sostenían que la inteligencia humana no podía llegar a un conocimiento de Dios sino por medio de la revelación sobrenatural. He aquí la proposición que se presentó al célebre tradicionalista BONNETTY, para que se retractara de su error, del que participaron otros hombres célebres del siglo pasado:

« El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, la libertad del hombre. *La fe<sup>2</sup> es posterior a la revelación, por lo tanto no puede alegarse justamente para probar la existencia de Dios contra el ateo...* »

3.º Finalmente, según la enseñanza oficial de la Iglesia Católica, el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios no es un sentimiento ciego o un postulado destituido de motivos intelectuales. Así lo declara expresamente la condenación del Modernismo, en la Encíclica *Pascendi*, de Pío X.

4.º Pero insiste la Iglesia en mantener la existencia de un orden de conocimiento de las cosas divinas estrictamente *sobrenatural*, es decir, por la revelación positiva de Dios. A ese

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO, Ses. III, cap. 3.

<sup>2</sup> Se entiende la fe propiamente *sobrenatural*, es decir, correspondiente a la revelación *positiva, católica*; no a la religión natural.

orden, superior a las fuerzas cognoscitivas naturales del hombre, pertenecen los dogmas de la fe:

« Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún misterio verdadero y propiamente dicho, sino que todos los dogmas de la fe pueden entenderse y demostrarse en sus naturales principios por sólo la razón ilustrada, sea anatema »<sup>3</sup>.

Así, pues, una concepción de las relaciones entre la filosofía y la religión positiva del cristianismo, que salva estos principios: posibilidad del conocimiento de Dios por las fuerzas naturales, previo a la revelación positiva, que dicho conocimiento no es un sentimiento ciego, ni un postulado admitido sin motivos intelectuales, que dicho conocimiento es anterior a la revelación positiva, y, finalmente, que la revelación positiva del cristianismo contiene verdades superiores a la capacidad natural cognoscitiva del hombre; es una filosofía que está dentro del catolicismo, aunque no sea la de Santo Tomás.

#### B) RELIGIÓN NATURAL Y RELIGIÓN POSITIVA

Con esto queda ya en parte resuelta otra confusión frecuente en Scheler: habla éste de « la prioridad de la *Religión* » respecto de la teología natural y de la metafísica. Pero, ¿a qué *religión* se refiere? ¿A la *religión positiva* (sobrenatural, cual es la católica) o a la *religión natural*? Si a esta última, su afirmación es más o menos probable, y queda librada a la discusión de los filósofos; de ella trataremos luego detenidamente. Si Scheler se refiere a la *religión positiva* (católica, sobrenatural), entonces su afirmación es *evidentemente falsa, por implicar un círculo vicioso*. Porque —dejando a un lado al afortunado que recibe directamente de Dios la revelación positiva, el cual puede tener, sin duda, una conciencia y evidencia *inmediata* de la existencia, veracidad e infalibilidad de Dios, cuya palabra percibe— la inmensa mayoría de los fieles recibimos la revelación positiva *mediatamente*, es decir, por el testimonio de otro, En este caso, antes de recibir tal testimonio, debo cerciorarme de que el profeta ha recibido la revelación de Dios mismo y no es un

<sup>3</sup> CONC. VAT., Ses III, canon 1.º del cap. 4.º.

falsario o un visionario. ¿Cómo me consta eso? ¿Por la revelación misma? Pero eso sería un círculo vicioso: probar la revelación —que está en duda— por ella misma. De aquí la necesidad de establecer un estudio previo para conocer *con certeza las condiciones en que es verificable el hecho de la revelación positiva*; estudio, que sólo se puede hacer por la pura filosofía, y en que entran en juego bastantes principios filosóficos, como que es necesario demostrar la posibilidad y cognoscibilidad del milagro, *única señal inequívoca* de la verdadera revelación positiva.

Más aún, conseguido ésto, volveríamos a caer en otro círculo vicioso, si no admitiésemos la prioridad de la teología natural —al menos en ciertos problemas— sobre la religión revelada positiva. Porque, si yo no sé ya que Dios es infinitamente infalible e infinitamente veraz ¿cómo me constará a mí de que en su revelación no se engaña ni me engaña? ¿Por la revelación misma? ¡Otra vez estaríamos dentro del círculo vicioso! Es, por tanto, necesario, previamente a la *aceptación del valor de una revelación positiva*, un conocimiento de ciertas cualidades divinas, trabajo propio de la filosofía, y que entra dentro de la teología natural.

¿Y si el portador de la revelación *positiva* tropieza con un ateo? Querer probarle la existencia de Dios y de la revelación por la misma revelación, sería nuevamente un círculo vicioso. Hay que tomar el camino de mostrarle por una serie de reflexiones de orden natural, que no hay dificultad en que Dios exista, etc., etc.; es decir, hay que hacerle comprender algo de la teología natural, para que luego admita la revelación positiva.

Todo esto demuestra claramente que un conjunto de conocimientos de orden natural acerca de Dios —y no son otra cosa los « *preambula fidei* »— es necesario con anterioridad a la revelación positiva, si no se quiere incurrir en un evidente círculo vicioso; y que, por tanto, resulta errónea la posición de Scheler, por lo menos *en lo que se refiere a la teología (revelación)*

« Ni la Religión, ni menos la teología positiva pueden bastarse a sí mismas; necesitan un fundamento racional absolutamente seguro sobre la existencia de Dios y la posibilidad y realidad de la revelación. Estos constituyen los imprescindibles « *preambula fidei* ».

positiva, cuando condena la actitud de la teología natural, porque éste afirma que:

En toda la exposición de Scheler, y lo mismo hace en este punto J. Hessen, según aparece en las citas de su carta de Usted en la *Conclusión sobre Fe y Saber* del libro *Teoría del conocimiento*<sup>4</sup>, andan confundidas en uno, con el nombre de «fe», «revelación», «religión»; la revelación o religión positiva y la natural. Aunque en algún punto Scheler da las definiciones de revelación positiva y natural, en el correr de sus análisis trata a ambas en conjunto, lo que es un notable error de método, que supone o influye en un error de doctrina: colocar en el mismo plano a la revelación natural y a la positiva o sobrenatural, lo que es inadmisibile; si Scheler hubiera hecho un análisis (aun por el método fenomenológico) de ambas revelaciones, hubiera encontrado en sus esencias respectivas un elemento común (revelación o comunicación de Dios), pero juntamente elementos diferentes y esencialmente irreductibles en cada una de ellas; así, v. gr., la natural es por las obras, la sobrenatural es por la palabra; la natural es necesaria y debida al hombre, la exige la esencia misma del hombre (en este sentido tiene razón Scheler al insistir en que el hombre es esencialmente religioso), la sobrenatural no es necesaria ni debida al hombre sino que Dios es libre de dársela o no; la natural revela al hombre verdades que son accesibles a su capacidad natural; la sobrenatural puede revelar —y de hecho ha revelado al hombre— verdades que él, sólo con la revelación natural, jamás hubiera conocido. Si Scheler no quiere llamar a esto revelaciones «esencialmente diferentes» sino sólo con diferencia de grado, no hay que hacer cuestión de términos. Pero entonces habrá de conceder, según el análisis bosquejado, que dentro de la misma esencia común de revelación hay que distinguir «grados esencialmente diferentes». Ahora bien, Scheler ha manejado ambos grados de revelación en la misma forma al estudiar sus relaciones con la metafísica y la teología natural, lo que no es procedente, pues no cabe dudar de que la revelación sobrenatural está en una situación muy diferente de la natural con respecto a la filosofía.

<sup>4</sup> Edic. Colección Austral, Buenos Aires, 1940, pp. 169 y sigs.

Si Scheler confundiese simplemente la religión natural con la sobrenatural, su error sería tal vez más grave que el de aquellos que confunden la metafísica y la teología natural con la religión, pues éstas se hallan unidas por razón de su objeto, de su medio de conocimiento —las luces naturales—, y sólo se diferencian por la diversa manera de considerar o de alcanzar el objeto; en cambio, la religión natural y sobrenatural tienen el mismo objeto —Dios— pero se diferencian por el medio de conocerlo —luz natural, luz sobrenatural— y por la diversa manera de considerarlo (en cuanto es cognoscible por las fuerzas naturales —en cuanto es cognoscible por la luz sobrenatural).

El englobar frecuentemente bajo el nombre de Religión a la natural y a la positiva, hace caer a Scheler en otra falta de apreciación del sistema de Sto. Tomás. Llama Scheler a éste, sistema «de identidad parcial». Ahora bien, tratando de la *Religión positiva*, es dicha denominación enteramente contraria a la teoría de las relaciones entre la filosofía y la religión (positiva), según Sto. Tomás. Este negaría inmediatamente que su sistema sea «de identidad parcial»: es contrario a sus afirmaciones explícitas y a toda su mentalidad. Precisamente es Sto. Tomás quien ha insistido más que nadie en distinguir la filosofía de la religión positiva, y en acentuar precisamente su distinción esencial. Tal vez a propósito de algún otro escolástico pueda hablarse de «identidad parcial», v. gr., de San Buenaventura; pero éste insiste en un punto de vista diferente de Sto. Tomás, más concreto, y no en el de la consideración de la «esencia» propia de la filosofía y de la religión positiva. En este punto de vista, Sto. Tomás, como todos los escolásticos, es claramente partidario de una perfecta distinción esencial entre el saber filosófico y el saber religioso propio de una religión positiva. Que para ésta sean imprescindibles algunos «preambula fidei», como una metafísica que justifique los «motivos de credibilidad» de la revelación positiva, ya lo hemos demostrado anteriormente.

Otra cosa es si se tratase de una «identidad parcial» entre la filosofía y la *religión natural*; esto ya es más probable; aun así, creo que la mayoría de los escolásticos defienden que el saber filosófico y el religioso son esencialmente diferentes, de

acuerdo con su teoría de los objetos formales del conocimiento; pero también es cierto que la mayoría de los escolásticos dan prioridad lógica e intencional a la filosofía respecto de la *religión natural*, lo cual está justificado, como veremos después.

De todo lo expuesto se deduce claramente que el problema planteado por Scheler sobre la prioridad de la metafísica y la *religión*, o sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios sobre la base de la *religión* misma, es concebible solamente con respecto a la *religión natural*; y que respecto de la prioridad de la religión sobre la metafísica, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el teológico, la respuesta ha de ser evidentemente negativa, cuando se trata de la religión (revelación) positiva, si no se quiere afrontar manifiestos círculos viciosos y confusiones. Por esto, en el análisis de la posición scheleriana examinaremos en adelante su punto de vista, teniendo por nuestra parte ya en cuenta solamente la religión o revelación natural.

#### 1. ACLARACIONES AL PUNTO I

Que el saber religioso y el saber filosófico sean *distintos* (I-1), es cosa bastante clara. Esta distinción ha sido siempre, por lo demás, proclamada por los filósofos escolásticos, aun en el orden natural. La religión tiene —dicen ellos— un objeto formal (manera distinta de considerar su objeto) distinto del de la filosofía. Por lo tanto, el saber religioso y el filosófico son distintos. La filosofía considera a su objeto buscando en él el último principio, la última explicación. La religión considera a su objeto como digno de reverencia y de prestarle sujeción:

«Todos los actos relativos a la religión contienen estas dos cosas: pues en todos ellos el hombre reconoce la excelencia divina y la sujeción de sí a Dios»<sup>5</sup>.

Lo que no creo sea admisible es que el saber filosófico y el religioso sean simplemente «independientes» (I-1) entre sí. Y al hablar del saber filosófico me refiero aquí directamente a la *metafísica*. Si ésta es, según su misma esencia, la ciencia de los primeros principios, por los que en último término debe ex-

<sup>5</sup> *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 3.

plicarse *todo ser real*, y si el objeto religioso, aun en *cuanto tal*, es algo real, cosa que me parece evidente, también él debe ser explicado en última instancia por la metafísica y, por lo tanto, no puede ser simplemente «*independiente*», ni siquiera «*anterior*» a ella.

La distinción entre el ser y el valor, que aquí, sin duda, introduce Scheler, como Hessen, además de que en general nunca puede ser total, pues si no todo ser es valor para todos, sin embargo, todo valor es esencialmente ser; en el caso del objeto religioso es todavía menos fundada, pues éste no tiene la objetividad de los entes morales o lógicos como «*el derecho*», «*la justicia*», etc., sino de los entes realmente existentes, más aún la del ente *necesariamente* existente. Sólo en el caso de que Scheler afirme que el objeto religioso —en cuanto tal— prescinde de la posibilidad y acto de existir o no existir, podría desconectarlo o anteponerlo a la metafísica, pero entonces nunca podría, sin salir de la esfera de la religión, afirmar su existencia real.

Además, si se afirma que la religión no se funda en la *metafísica*, con el mismo derecho puede decirse que el arte, la ética, el derecho, etc., también se fundan sobre sí mismos (Scheler lo dice): la intuición artística apunta a y se explica por la Belleza Absoluta, la ética por el bien moral absoluto, etc. La metafísica no tendría objeto puesto que cada ciencia o valor se basaría sobre sí mismo; pero a la vez todas las ciencias dejarían de tener validez como expresión de la realidad objetiva, pues ésta sólo es afirmable y explicable en última instancia por los primeros conceptos y principios de la metafísica, la del ser.

He hablado sólo de metafísica, entendiendo por tal la ontología o metafísica del ser en general, y sus primeros principios. Lo he hecho porque con frecuencia Scheler habla de «*Metafísica*», y no he podido averiguar si se refiere a la llamada *Metafísica general* u «*Ontología*», o bien a la «*Teología natural*» o «*Teodicea*». Sin embargo, si por «*metafísica*» Scheler entiende sólo la «*Teología*» natural, hay lugar a discutir si la religión natural es anterior a la teología natural.

<sup>6</sup> Lo cual parece v. gr. en I, 2.

En cambio, si entiende por «*metafísica*» la Ontología (lo que parece claro en I, 3, donde distingue, «*metafísica*», «*religión*» y «*teología natural*»), las razones expuestas tienen toda su fuerza, y resulta inadmisiblesu afirmación (I, 3) de que «*la Metafísica... no puede fundar a la religión y a la teología natural*».

O ¿qué es lo que entiende Scheler por «*Metafísica*»? Me resulta en absoluto incomprensible que afirme: «*La Metafísica tiene carácter hipotético*». ¿De qué Metafísica habla? No creo que entre en el espíritu de Scheler una metafísica «como conjunto de hipótesis de las ciencias particulares», a lo E. von Hartmann, Wundt, Kulpe...

Considero a Scheler como espíritu metafísico y eso sería negarse a sí mismo. Si en realidad se refiere a la ontología, en absoluto considero descaminada su afirmación. La esencia del ser y sus primeros principios no pueden depender de hipótesis alguna; son las esencias más absolutas, y tanto en el orden del ser como del conocer, los principios con que las declaramos deben ser los más absolutos y ciertos.

Aristóteles repetía que los primeros principios deben ser para el hombre de ciencia lo más absoluto y cierto. Afirma, por otra parte, Scheler (I, 4):

«La religión es, en su esencia, más originaria en el espíritu que la metafísica. Pero la metafísica es necesaria y, pedagógicamente, previa a la religión».

Aquí Scheler distingue dos nuevos planos: el del origen y el pedagógico. Respecto del primero (si el hombre es más originariamente religioso o metafísico), especulativamente hablando, creo:

1.º) Que el hombre es por esencia, y por tanto *originariamente*, ambas cosas a la vez.

2.º) Puesto a elegir entre una prioridad absoluta, tanto desde el punto de vista psicogenético como «*del orden esencial de origen*», diría que primero debe concebirse un *minimum* de metafísica, pero que luego lo «*religioso*» se desarrolla más profunda y universalmente que lo metafísico. Por eso no dudo de que Dios ha hecho al hombre *más* religioso que metafísico, y

<sup>7</sup> *Segundos Analíticos*, L. I, c. 2.

me resulta muy acertada la actitud de Scheler en cuanto acentúa este aspecto. Pero hay que guardarse de todos los extremos: un *minimum* previo de metafísica es necesario para que lo religioso en el hombre no sea ciego, supersticioso o irracional.

En la página 34 aparece la justificación que Scheler ofrece de este aserto:

«La razón de esto radica en que la premisa menor de toda inferencia metafísica está constituida por los resultados de las ciencias positivas, que están en perpetuo cambio. La Metafísica tiene, pues, carácter hipotético».

Pero a estas explicaciones hay que poner dos graves reparos:

1. Que aunque *algunas* inferencias metafísicas (v. g. en ciertas tesis de la psicología y cosmología metafísicas) utilicen como premisas los resultados de las ciencias positivas (y este es el único caso en que resulta verdadera la afirmación de Scheler), sin embargo, las grandes tesis de la metafísica sobre Dios (su existencia, unidad, omniperfección, omnipotencia, etc.), no se apoyan en «*los resultados de las ciencias positivas*», sino en *hechos de experiencia inmediata* y fácil de comprobar para todos, por una parte, y en alguno de los primeros principios (v. gr.: de razón suficiente), por la otra: esas son las dos premisas de las primeras tesis de la teodicea.

2. Que los primeros principios del ser (unidad —no contradicción— razón suficiente) y la misma esencia del ser no se nos dan en una *inferencia*, sino en una *percepción intelectual*, que en el caso de la realidad del propio yo, es una verdadera *intuición o percepción inmediata*. Es por medio de un análisis descriptivo del contenido como se nos da en la esencia del ser, por el que *vemos* en él los primeros principios, que no pueden inferirse de otros principios, por ser precisamente los primeros. Ahora bien, tanto la esencia del ser como sus principios *se dan* como algo absoluto, como *lo más absoluto*.

Scheler mismo, practicando el análisis de la esencia del ser, no llegaría a otra conclusión. Así que su afirmación de que la Metafísica tiene carácter hipotético, no parece, en su generalidad, del todo insostenible. A no ser que por «*metafísica*» entienda Scheler sólo la metafísica «*puramente deductiva*»

pero esa no es la verdadera y única metafísica, ni menos la de Sto. Tomás y los escolásticos.

Resumiendo la doctrina sobre la independencia o prioridad entre el saber religioso y el filosófico en los tres planos que he alcanzado a distinguir, en este primer punto:

- A) En el plano de los *supuestos intencionales*:
  1. Metafísica general.
  2. Religión natural.
  3. Religión positiva. Teología natural.
- B) En el plano de *origen psicogenético y esencial* para el hombre:
  1. Metafísica general.
  2. Religión natural.
  3. Religión positiva. (Poco desarrollada). (Muy desarrollada).
- C) En el plano *pedagógico*:
  1. Metafísica general.
  3. Religión positiva. Teología natural.
  2. Religión natural.

Otras aclaraciones necesarias a lo contenido en I, nn. 5-7, están ya comprendidas en lo que anteriormente hemos dicho acerca de la diversa manera con que deben ser manejadas la revelación positiva y la revelación natural.

## 2. ACLARACIONES A II Y III

El contenido de II y III, es, a mi juicio, lo mejor de Scheler, excepto en aquello en que todavía repercute su insistencia en la independencia y prioridad absolutas de la religión.

Lo más importante que se me ofrece observar es:

A (II): La Fenomenología esencial de la Religión puede ser previa a las otras ciencias de lo Divino y muy útil a las mismas. Pero, como luego veremos, dicha Fenomenología no bas-

<sup>8</sup> Me resulta extraño que Scheler haya señalado en el plano pedagógico prioridad a la metafísica sobre la religión, cuando en la pág. 618, donde dice: «*Al que niega a Dios, hay que demostrarle, etc.*», recomienda recurrir al motivo religioso para probar al que niega a Dios, su existencia.

ta para afirmar *con certeza* la existencia real de su objeto, sin la ayuda de la Metafísica: ambas son necesarias.

A (III, 5, c): Afirmar que el acto religioso «no es acto de conocimiento *espontáneo*», se presta a equívocos. En la *revelación positiva* es verdad: la iniciativa está *toda* de parte de Dios que se da, se abre, se revela por el propio llamado de su palabra. Pero en la *revelación natural* (*natural*, por oposición a la positiva o sobrenatural) Dios presenta sus obras ante nuestra consideración, ha puesto en nuestro interior las tendencias naturales a buscar la explicación de las cosas y, sobre todo, a buscarlo a El mismo; pero El no hace ningún llamado especial desde afuera, dejando a nuestros mecanismos psicológicos y a nuestra libre voluntad su propia iniciativa. Creo que el acto así producido debería llamarse más bien «*espontáneo*» que otra cosa, pero no es cuestión de términos.

El célebre principio de Scheler, «*todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios*», que tanto recuerda la teoría de la «*iluminación divina*» de San Agustín y de los escolásticos agustinistas, expresa una verdad sublime, en cuanto afirma esa misteriosa y cierta presencia e influencia de Dios, por el que conocemos y al que conocemos implícitamente en cada acto de nuestra inteligencia, y mucho más si ese acto se dirige a conocer directamente a Dios y a encontrarlo en el fondo mismo de nuestra alma, como diría San Agustín. Lo discutible es que esa presencia y actividad de Dios sea *inmediatamente* percibida o intuída, sin peligro de alucinación o error por la mayoría de los mortales.

Lo indicado en III, 6, sobre la posibilidad de conocer la existencia de la persona, queda declarado en la carta de usted.

## 3. ACLARACIONES A IV

Y vengamos ya al problema final (IV): «*¿Puede inferirse del acto religioso la existencia de Dios?*» Problema relacionado con este otro: «*las pruebas corrientes de la existencia de Dios ¿son válidas prescindiendo de la consideración religiosa del mundo?*»

La inferencia o conclusión de Scheler es ésta, si no la he entendido mal:

a) « Sólo un ente real, con el carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre... Por tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios » (p. 547).

b) « Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios » (p. 553).

¿En qué se distingue esta inferencia de la estructura de las pruebas racionales de la Teología Natural?

Comprobemos:

SCHELER	ESCOLÁSTICOS
1. Se muestra la existencia real de actos religiosos.	1. Se muestra la existencia real de seres en el mundo.
2. Se muestra que la existencia de dichos actos, dada su esencia, no se explica por los mismos actos.	2. Se muestra que la existencia de dichos seres, dada su esencia, no se explica por los mismos seres.
3. Se muestra que la única explicación satisfactoria de dichos actos es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de los mismos.	3. Se muestra que la única explicación satisfactoria de dichos seres es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de los mismos.

El paralelismo es perfecto.

Comprobemos dos cosas expresamente: 1.<sup>a</sup>) Que Scheler ha recurrido a la explicación causal (*elemento metafísico*) para su prueba. 2.<sup>a</sup>) Por lo menos debería apoyarse en el principio *metafísico* de razón suficiente: es decir, supone que esos actos « no se pueden dar sin razón suficiente ».

Esto indica claramente que la prueba de la existencia de Dios, en Scheler, como en los escolásticos, se funda y presupone algún principio metafísico.

Que la diferencia entre ambas pruebas es que Scheler parte de hechos o realidades (los actos religiosos) en cuya idea aparece ya *expresamente* la idea misma de Dios; mientras que los escolásticos parten de realidades o hechos (los seres que cambian, nacen y mueren, es decir, contingentes), en cuya idea *expresamente* no aparece la idea de Dios.

Si la prueba de Scheler no tiene en realidad la estructura que le hemos señalado, no comprendemos su eficacia<sup>9</sup>. Sin embargo, aun en ese caso, creemos que Scheler aporta un elemento muy útil para la Teología Natural: el de comenzar sus investigaciones por la consideración de este hecho: « *el hombre es esencialmente religioso: se siente esencialmente referido a algo divino* »; luego, sobre este hecho, el trazar una fenomenología de la religión; y el pasar finalmente a probar la existencia de Dios (al que ya se ha conocido en alguna manera en la anterior descripción del fenómeno religioso), por las exigencias del mismo acto religioso, y por las exigencias de los seres contingentes, del orden moral, etc., etc. Si alguna vez hubiera de escribir una Teodicea, seguiría este método.

Lo que no comprendo es la exclusividad con que insiste Scheler en que la religión debe fundarse exclusivamente sobre sí misma:

« El criterio de la verdad de la religión puede ser hallado sólo en su esencia misma y no en ninguna esfera extrarreligiosa » (p. 33 de su *Exposición*).

Considero esto exclusivismo estrecho y aun peligroso para la misma religión: ya he expuesto anteriormente que la religión presupone por fuerza algunos principios de metafísica general. Scheler mismo, en su prueba, supone por lo menos el de razón suficiente.

También me resulta incomprensible una de las condiciones de demostrabilidad que Scheler exige: « *Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencia partiendo de otra esfera de esencia* ». Creo que es una condición puesta sólo para justificar su método. Si las dos esencias no guardan entre sí ninguna relación, la ley es buena; de lo contrario es inadmisibles, porque puede haber esencias diferentes entre sí, pero de tal modo relacionadas que la existencia de una postula la existencia de la otra.

Y vengamos al último exclusivismo de Scheler: Sólo « *sobre la base de las vivencias religiosas es como se tornan* LEGÍTIMAS

<sup>9</sup> Tal sería, por ejemplo, si pretendiese Scheler que en el acto religioso nosotros percibimos *inmediatamente* la realidad existencial, o la existencia de Dios; y que, por lo tanto, no se necesita ninguna inferencia o paso lógico para pasar de la realidad *del acto* religioso a la realidad existencial de su *objeto*. El mismo Scheler usa una metáfora que indica la necesidad del paso lógico de la inferencia: la del « *trampolín* », por el que saltamos hacia Dios.

las pruebas de la existencia de Dios». Hemos subrayado la palabra *legítimas* por nuestra parte, pues en ella estriba la dificultad. Si Scheler nos dijese que, además de la prueba por la Religión misma, son también válidas por sí mismas las pruebas conocidas de la existencia de Dios, no tendríamos ninguna dificultad. Más aún, hasta concederíamos a Scheler que la consideración religiosa de Dios y la prueba fundada en la misma, es conveniente que preceda, por su efecto psicológico, a las pruebas fríamente racionales. Pero en cambio, creemos que estas pruebas en sí mismas tienen pleno valor, prescindiendo de la consideración religiosa del hombre: ésta puede ayudar a ver mejor el valor de las pruebas, pero no precisamente a darles su valor.

Confesamos que las objeciones levantadas contra estas pruebas, aun de algunos católicos, como el ya citado Hessen, no nos parecen eficaces. No vemos el «salto lógico» en este raciocinio: la experiencia me dice que existen seres mudables, que nacen y mueren; un ser que nace y muere es un ser contingente, que puede existir y puede no existir; según su esencia, no tiene en sí mismo la razón de su existir; por lo tanto, la única explicación posible de la existencia de dicho ser ha de estar en otro ser que tenga en sí mismo la razón de su existencia. Es evidente que si en un ser, que es de suyo indiferente para existir, y que de hecho existe diferenciado, debe darse una razón suficiente de la existencia de dicha diferenciación, buscar esa razón suficiente donde pueda hallarse, es decir, sólo en otro ser, no es ningún salto lógico<sup>10</sup>.

Si es cierto que algunos no ven el valor de esta prueba, también es cierto que son muchos los que lo ven, y ya sabemos que las disposiciones psicológicas o la manera de ser de algunas inteligencias, facilita la percepción de un nexo lógico, o de la evidencia de alguna proposición; hay inteligencias a quienes resulta más evidente lo abstracto, y otras que ven mejor lo concreto; unos ven más fuerza en el argumento moral para probar la existencia de Dios, y otros en el metafísico.

Creo que la prueba de la existencia de Dios a partir del hecho de que existen seres contingentes, y con sólo la ayuda del

principio de razón suficiente, es plenamente válida, que está al alcance de la mayoría de las inteligencias, y que, una vez probada en esta forma la existencia de Dios, puede basarse en ella la religión natural. Como ejemplo de la facilidad con que la evidencia de esta prueba puede ser captada, voy a traer un recuerdo personal: la primera prueba de la existencia de Dios que recuerdo haber tenido es por vía de causalidad. Era yo muy pequeño. Estaba jugando en la calle sentado en la acera con un primo mío que tendría unos doce años; yo tendría siete u ocho. Otro compañero le preguntó a mi primo por qué existía Dios. El se contentó con tomar una piedrecita del suelo y le dijo simplemente: «Si Dios no existiera, esta piedrecita tampoco existiría». No dijo más; yo ví claramente la relación necesaria de causalidad entre la piedrecita y Dios, y nunca me he olvidado de esa prueba. Para mí, pues, ciertamente, la primera prueba consciente y directa de la existencia de Dios (no fundada en la autoridad o educación religiosa), fué la de la causalidad y no la de los actos religiosos. Seguramente, me hubiera costado entenderla si mi primo hubiera querido explicarme el argumento *ex actibus religiosis*.

Scheler admite que las pruebas racionales son válidas, si se fundan en la religión misma. Pero, si en sí mismas no son válidas, ¿qué es lo que les añade el fundarlas en la religión? Si los raciocinios en que esas pruebas se expresan no son en sí mismos válidos, ¿cómo resultan válidos al apoyarse sobre los actos religiosos? No lo veo; necesitaría una aclaración en este punto.

Además, si la religión se basta a sí misma, y si ella ya prueba por sí misma la existencia de Dios, los otros argumentos racionales ¿qué han de probar, si lo que ellos pretenden probar ya está probado?

También esto necesitaría aclaración.

\* \* \*

En fin, deseo nuevamente notar que lo anteriormente expuesto, sobre la forma de probar la existencia de Dios, es independiente de las enseñanzas de la Iglesia Católica. Esta enseña que Dios puede ser conocido por las fuerzas naturales, partiendo de las cosas creadas<sup>11</sup>, pero deja en libertad la forma de

<sup>10</sup> Cfr. la dificultad de HESSEN en *Teoría del conocimiento*, p. 164.

<sup>11</sup> CONC. VATIC., Ses. III, cap. 2.

entablar el argumento y de elegir el hecho conveniente: los escolásticos prefieren comúnmente las pruebas racionales como más seguras, y el hecho de la resistencia secular de esas pruebas en la filosofía escolástica, donde, sin duda alguna, los conceptos se apuran y depuran con gran exigencia, dice mucho en favor de ellas; otros prefieren otras pruebas menos abstractas: así Blondel ensaya sus pruebas prescindiendo de los métodos escolásticos, por el análisis de la acción; el P. Maréchal, utiliza nada menos que el método trascendental de Kant, para probar la existencia de Dios por el mecanismo del juicio, que en su esencia tiende a la afirmación de lo absoluto; el P. Rousselot, otro gran escolástico, había escrito: «*l'homme n'intelligé qu'en tant qu'il desire Dieu*»; si Scheler desea probar la existencia de Dios, partiendo de los actos religiosos, su deseo es legítimo y laudable, y por nuestra parte aceptado con gusto, aunque con las aclaraciones para la validez de su prueba, y para salvar la validez de otras pruebas posibles.

\* \* \*

Voy ahora a referirme a algunos párrafos de su carta:

1.—Recuerda Vd. que, «*de hecho, todos los que demostraron la existencia de Dios o sintieron la necesidad de su demostración, habían realizado ya un acto religioso*». Así es, efectivamente, en la mayoría de los filósofos y teólogos, y aun tal vez en todos. Recibieron ellos la idea de Dios en una concepción religiosa del mundo junto con su educación, y la admitieron primero con un conocimiento ingenuo, sin preocuparse de la justificación filosófica del mismo, tanto en lo que se refiere al valor de la religión en sí misma, como al de la existencia y naturaleza de Dios.

Pero el problema está en si, una vez puestos en el plano filosófico, hayan de apoyarse las pruebas de la existencia de Dios y de su naturaleza en aquellos primeros actos religiosos, o si pueden apoyarse en otras experiencias y principios filosóficos, que no sean de orden religioso, ya que, una vez demostrada racionalmente la existencia de un *Ens a se*, la obligación religiosa del hombre fluye con plena validez en el orden filosófico mismo.

Si dentro del plano de la reflexión filosófica, la realidad de Dios pudiese probarse por una *percepción inmediata de ella misma* en el acto religioso o en cualquier otro acto u objeto, sería ese sin duda un magnífico punto de partida para la Teología natural. Pero esta percepción inmediata de Dios no existe en esta vida, ya que los únicos objetos inmediatos de nuestro conocimiento en el orden existencial son únicamente seres contingentes, en los que lo divino se halla como una huella, que debe ser identificada por reflexión. Yo no he visto o comprendido hasta ahora que pueda hablarse con propiedad y verdad de un conocimiento inmediato de Dios en nuestras actuales condiciones. La mayoría

de los filósofos y teólogos católicos prefieren las pruebas fundadas en una deducción, y no cabe duda que ellos, que tienen evidente interés en acumular los mejores argumentos para probar la existencia de Dios, hubieran admitido con gusto el de un conocimiento inmediato, si lo hubieran hallado válidamente probado.

Lo que Vd. afirma de S. Anselmo es verdad, como gustoso lo he reconocido en forma general al principio de esta nota. Pero todo ello puede —y según creo debe— interpretarse en el sentido que también al principio de esta nota he señalado. Sin embargo, se disputa todavía acerca de la interpretación de la fórmula anselmiana que Vd. me cita. Hay quienes ven en ella un racionalismo exagerado; quienes la tienen por un ingenuo dogmatismo; y, en fin, quienes en el fondo la identifican con el pensamiento de Sto. Tomás<sup>12</sup>. De hecho, el mismo San Anselmo explica detenidamente esa fórmula<sup>13</sup> en el sentido de una disposición psicológica natural y sobrenatural a favor del que cree; es decir, Dios premia al que hace el acto humilde de fe, *concediéndole luz para que pueda comprender* que los misterios no están contra la razón. En este sentido la fórmula es plenamente admisible, y contiene una gran verdad respecto de la prioridad del acto de fe sobre la inteligencia de los misterios.

Respecto de Sto. Tomás, sus cinco argumentos tienen como punto de convergencia la *aseidad* de Dios, el *Ens a se como tal*. Así lo reconocen la mayoría de los intérpretes. En realidad, un desarrollo lógico de cualquiera de ellos lleva, según la mente y método de Sto. Tomás, el concepto del *Ens a se*, y *e identificar con éste* el aspecto particular que destaca cada uno de los otros argumentos. Pero, además, *expresamente* prueba siempre que se presenta ocasión el mismo Sto. Tomás, que el *Ens a se* no puede ser más que *uno*, y que ha de ser necesariamente la causa primera, el primer motor, la suma bondad, la inteligencia...<sup>14</sup>.

Todos los tratados de filosofía escolástica, siguiendo a Sto. Tomás prueban expresamente que el *Ens a se* ha de identificar consigo las otras cualidades o atributos.

\* \* \*

Sobre Hessen he hablado en la crítica a Scheler. La doctrina particular de Hessen, en lo que se refiere al principio de causalidad, y en que él se apoya para rechazar las pruebas clásicas de la existencia de Dios, la considero muy difícil de sostener. Si el principio de causalidad es sólo admisible, *no* como evidente en sí mismo, sino por una *necesidad subjetiva* (!); resulta que nuestra explicación del mundo, la cual, según él mismo confiesa, se basa en dicho principio, *se funda, en último término*, en una necesidad subjetiva. Esto es quitar el valor objetivo a casi todas las ciencias. De ahí al subjetivismo apriorista de Kant hay poco. Recordemos que Kant se movió a elaborar su sistema por las críticas de Hume al principio de causalidad.

<sup>12</sup> Véase B. ROMEYER, *La Phil. Chrétienne jusq'a Descartes*, Vol. II, c. V. *De Fide Trinitatis*, c. 2.

<sup>14</sup> Un ejemplo en que los argumentos de causalidad primera y de participación se fundan en el *Ens a se* (= Ser subsistente por sí mismo), puede verse en *Summa Theol.*, P. I, c. 44, a. 1.