

La evidencia del creyente

La lectura de Hans Joas sobre Max Scheler

The Evidence of the Believer

Hans Joas's Reading Max Scheler

Enrique V. Muñoz Pérez*

Resumen

En el presente trabajo, no me propongo evaluar si la interpretación realizada por Joas acerca de Scheler es pertinente o justa, sino dar un paso más allá. Mi objetivo es reflexionar sobre un tópico central —que abordan tanto Joas como Scheler—, para cualquier creyente: la evidencia. ¿Qué es la evidencia para un creyente? El planteamiento del presente trabajo, entonces, sostiene que la evidencia en Scheler (2007), especialmente en *De lo eterno en el hombre*, tiene un carácter religioso que viene a superar la aproximación epistemológica de Husserl (1967) sobre el concepto de “evidencia” en las *Investigaciones lógicas*. De hecho, este es uno de los tópicos que más valora Joas en su interpretación sobre Max Scheler.

Palabras claves: evidencia - creyente - religión - sentimiento

* Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: emunozpe@uc.cl | Código ORCID: 0000-0003-1912-1294.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.05>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 99–113

Recibido: 04/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

Abstract

In the present work, I would not like to evaluate whether Joas's interpretation of Scheler is relevant or fair, but rather go one step further. I seek to reflect on a central topic, which both Joas and Scheler address, for any believer: evidence. What is evidence for a believer? The approach of the present work, then, points out that the evidence in Scheler (2007), especially in *On the Eternal in Man*, has a religious character that goes beyond Husserl's (1967) epistemological approach to the concept of "evidence" in *Logical Investigations*. In fact, this is one of the topics that Joas values most in his interpretation of Max Scheler.

Keywords: evidence - believer - religion - feeling

Introducción

Tal parece que la lectura e interpretación del pensamiento de Hegel, como diría mi querido amigo y maestro, Luis Mariano de la Maza, "goza de buena salud", tanto por su actualidad como por sus críticas. El texto publicado por Hans Joas (2020) titulado *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, traducido a nuestra lengua en 2024 como *El hechizo de la libertad. Teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, se inscribe en la segunda línea. Efectivamente, el objetivo de Joas es ir más allá de Hegel y pensar la teoría de la religión sin él. Para ello, en el mencionado libro, expone varias alternativas como las de Schleiermacher, Dilthey u Otto, incluyendo también la de Scheler.

En el presente trabajo, no me propongo evaluar si la interpretación realizada por Joas acerca de Scheler es pertinente o justa, sino dar un paso más allá. Mi objetivo es reflexionar acerca de un tópico central —que abordan tanto Joas como Scheler—, para cualquier creyente: la evidencia. ¿Qué es la evidencia para un creyente? El planteamiento del presente trabajo, entonces, sostiene que la evidencia en Scheler (2007), especialmente en *De lo eterno en el hombre*, tiene un carácter religioso que viene a superar la aproximación epistemológica de Husserl (1967) sobre el concepto de "evidencia" en las *Investigaciones lógicas*. De hecho, este es uno de los tópicos que más valora Joas en su interpretación sobre Max Scheler. De este modo, la pregunta por la evidencia del creyente se vuelve crucial, en un mundo tan marcado por el desarrollo científico-tecnológico y, por ende, por un tipo de evidencia fundada en la experiencia o en los sentidos. La evidencia del creyente superaría, entonces, estos marcos empíricos o lógicos: se trata de un encuentro personal

con Dios. Es necesario preguntar, finalmente, por el aporte y la actualidad que las reflexiones de Joas y, en el mismo sentido, de Scheler podrían tener para el pensamiento sobre la religión, en especial, sobre la religión católica. En consecuencia, la presente contribución se dividirá en las siguientes partes: 1) la evidencia como cumplimiento según Edmund Husserl, 2) la noción de evidencia religiosa para Max Scheler, 3) la evaluación de Joas sobre Scheler y 4) un comentario final.

1. La evidencia como cumplimiento según Edmund Husserl

Indudablemente abordar la noción de evidencia, en el ámbito fenomenológico, remite a la fundamentación epistemológica realizada por Edmund Husserl (1967) en las *Investigaciones lógicas*. En esta compleja obra, en la que el autor persigue contribuir a la fundamentación definitiva de la filosofía a partir de la justificación de la idea de la lógica pura, la evidencia se encuentra tratada en el marco de los Prolegómenos y la Sexta Investigación Lógica. Para la presente contribución, resultan más relevantes las reflexiones desarrolladas por Husserl en esta última. Como es sabido, previamente, en la Quinta Investigación Lógica, Husserl da cuenta de temas tan cardinales para la fenomenología como “la conciencia como vivencia intencional”, “la materia del acto y la representación de base” y “la teoría de juicio”.

De este modo, en la ya mencionada sexta investigación, Husserl aborda — como se indica en su título — “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”. Particularmente, el capítulo 5 de esta investigación se denomina “El ideal de adecuación. Evidencia y verdad”. El concepto husserliano de la verdad se articula sobre la distinción entre significación vacía y significación impletiva o que plenifica. En la Primera Investigación Lógica se establece que lo que determina la significación como tal no es la intuición plenificadora de sentido, sino la comprensión, que le da referencia objetiva y produce el pensamiento.¹

¹ En el caso de los Prolegómenos “es preciso distinguir, en consecuencia, dos clases de condiciones de la evidencia: a) las reales o naturales, que corresponde investigar a la psicología y que expresan las circunstancias empíricas y externas en que un sujeto se percata de la rectitud de su juicio, condiciones como la atención, el interés, una cierta frescura espiritual, etc. Pero estos principios no son conocimientos exactos o con carácter de ley, sino que son vagas universalidades empíricas. Y hay, por otro lado, b) condiciones ideales de la posibilidad de la evidencia de un juicio. Las leyes lógicas puras se fundan en el concepto de verdad en cuanto unidad ideal frente a una multiplicidad infinita de posibles enunciados idénticos de la misma forma y materia” (Anton Mlinar, 2014, p.33).

La Sexta Investigación Lógica retoma la cuestión acerca del acto constituyente de la significación, relacionándolo de preferencia con la intuición perceptiva. Al expresar una proposición determinada, por ejemplo, “ese perro ladra mucho”, hay que reconocer que su acto de significación no reside en la percepción. La cuestión es tan sencilla que puede faltar por completo la percepción, sin embargo, el oyente puede entender la frase perfectamente. Podemos escuchar, precisamente, el ladrido del perro. Con todo, aunque la percepción no constituya nunca por sí misma la significación de un enunciado pronunciado sobre su base, contribuye en algo a ella. De este modo en la sección 37 de la sexta investigación, que se denomina “La función impletiva de la percepción. El ideal del cumplimiento definitivo”, Husserl (1967) sostiene:

Los actos signitivos forman el grado inferior; carecen de toda plenitud. Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación. Pero la perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da solo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzos’. (p. 439)

Por ejemplo, la percepción que se nos da de una casa no es total o completa, sino que viene dada por partes. Si me paro en el frente de la casa probablemente no veré la totalidad de sus cuatro costados, su patio o su parte posterior y viceversa. De este modo, esta gradación del cumplimiento conduce a un término final en el que toda la intención en su plenitud ha alcanzado una impleción definitiva y última. Así lo sostiene Husserl (1967): “El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como este es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica” (p. 441). Cuando esto sucede, se ha producido el ideal de la *adaequatio rei et intellectus* [la adecuación de la cosa al intelecto], esto es, lo objetual está “dado” o “presente” exactamente tal y como es intencionado. La evidencia, entonces, para Husserl, radica en esta plenitud de la adecuación.

El autor explica, entonces, que el ideal de la adecuación proporciona en él la evidencia, distinguiendo entre un sentido laxo y un sentido estricto de evidencia.

Hablamos de evidencia en un *sentido laxo* siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de *grados de evidencia*.... Pero el *sentido riguroso* de la evidencia, en la crítica del conocimiento, se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, *al acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta*, que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. (Husserl, 1967, pp. 444-445)

Agrega Husserl que esto es válido para un objeto individual o uno universal, para un objeto en sentido estricto de una situación de hecho. Pero nada dice acerca de lo que podríamos denominar el “objeto divino” o “Dios”.

La pregunta por la evidencia del conocimiento de Dios no se la plantea Husserl en estos textos. De hecho, el siguiente paso es vincular la evidencia con la verdad, aquella que no tiene un alcance religioso, sino que es de índole epistemológica. Así, Husserl (1967) sostiene que la evidencia misma es el acto de coincidencia perfecta y “como toda identificación, es un acto objetivante; su correlato objetivo se llama el ser en el sentido de la verdad, o también la verdad.” (p. 445). La verdad es, de este modo, para el autor, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal. Esta concordancia es vivida en la evidencia. Como se indicó al inicio de este apartado, la pregunta por la evidencia en el ámbito religioso no está en el horizonte de Husserl, sino que su objetivo es otro: la fundamentación de la lógica. Fue necesario esperar algunos años para apreciar la manera en la que Scheler trata este tema en su obra fundamental sobre la filosofía de la religión.

2. La noción de evidencia religiosa para Max Scheler²

Existe un consenso relativo en torno a que uno de los principales aportes fenomenológicos al estudio del acontecimiento religioso es el texto *De lo*

² Parte de este apartado es una versión ampliada y revisada de mi artículo (Muñoz Pérez, 2023): “Fenomenología y religión después de un siglo: un balance provisional”, publicado en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*.

eterno en el hombre, de Max Scheler, publicado en 1921, un par de décadas después que las *Investigaciones lógicas*, publicadas originalmente en 1901. Me concentraré, entonces, en el segundo de los apartados del texto de Scheler, denominado precisamente “Fenomenología esencial de la religión”. No obstante, en los prólogos del texto es posible encontrar algunas pistas que complementan el mencionado apartado. Una de las primeras cuestiones que capta la atención del lector es una frase que expresa lo siguiente: “ni Kant, ni Santo Tomás, sino ¡FENOMENOLOGÍA!” (p. 12), en la que Scheler dialoga con la filosofía de su época. La cita es un poco larga pero enjundiosa:

El tratado sobre la religión se vincula sólo débilmente al momento presente. Saca a la luz por primera vez algunos frutos de la reflexión sobre la filosofía de la religión que ha ocupado al autor desde hace muchos años —los fundamentos primeros de la construcción sistemática de una ‘teología natural’. A pesar de la esperada protesta, el autor considera que estos fundamentos son más seguros que los tradicionales y también los tiene por apropiados para ser más profundamente comprendidos y mejor apreciados por el hombre de hoy que los sistemas tradicionales de fundamentación de la religión, que se apoyan o bien en Tomás de Aquino o en Kant y Schleiermacher.... El autor tiene el profundo convencimiento, que no puede fundamentar aquí, de que el conocimiento natural de Dios no puede volver a cumplir esta tarea unificadora ni sobre el terreno de la filosofía de Tomás de Aquino ni sobre el terreno del período filosófico introducido por Kant. Únicamente la cumplirá si se libera el núcleo del agustinismo de sus ropajes históricos y lo fundamenta de nuevo y más profundamente por medio de una filosofía fenomenológica; es decir, de la filosofía que intenta contemplar con mirada limpia los fundamentos esenciales de toda existencia y la libera de los cambios que una cultura demasiado enredada ha traído sobre ellos con símbolos continuamente renovados. Entonces ella mostrará cada vez más claramente aquel contacto *inmediato* del alma con Dios que San Agustín, con los medios del pensamiento neoplatónico junto a la experiencia de su gran corazón, se esforzó por percibir y expresar. (Scheler, 2007, p. 12)

Este fragmento nos entrega varias pistas. La primera, es que hay una comprensión por parte de Scheler (2007) de la filosofía fenomenológica³, muy en

³ En el texto *De lo eterno en el hombre*, se halla también una referencia a la fenomenología —que se origina en una crítica a su obra proveniente de sectores anti eclesásticos— calificada como “una sirvienta o criada para todo”. Ante esto, Scheler responde: “Aquí hay que decir lo siguiente: el método descriptivo —no dirigido a intuición de esencias— de reducir

línea con lo dicho por Husserl: la fenomenología es una disciplina filosófica que busca “contemplar con mirada limpia los fundamentos esenciales de toda existencia” (p. 12), las esencias, diríamos, en lenguaje scheleriano. Pero también se destaca el recurso a san Agustín y al neoplatonismo; incluso, se da a entender que la línea interpretativa se extiende hasta Platón. Antes de desarrollar esta idea, me gustaría trabajar sobre otros aspectos de la fenomenología esencial de la religión. Lo primero que caracteriza Scheler (2007) son los fines de la mencionada fenomenología:

La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1. La óptica esencial de lo ‘divino’, 2. La teoría de las formas de revelación en lo que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3. La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe. (p. 99)

A pesar de la enumeración realizada, Scheler (2007) no aborda todos estos tópicos, sino que focaliza su interés en el acto religioso: “No es nuestro propósito desarrollar en este lugar toda la fenomenología de la religión. Nos limitaremos en lo esencial a tratar más extensamente del *acto religioso*” (p. 101). Posteriormente, el autor abordará el tema de la evidencia del creyente, esto es, su relación racional con Dios.

Entonces, ¿qué dice Scheler acerca del acto religioso? En primer lugar, da la impresión de que quiere deslindar su investigación de perspectivas que fundamentan su relación con Dios en una cierta base o sentimiento empírico que, como mostraré más adelante, se ilustran con el caso de Schleiermacher. El hombre, a su juicio, posee

innumerables deseos, necesidades y anhelos de algo, cuya existencia psicológica no ofrece la más remota garantía de que tenga que existir también algo que pueda satisfacer estos deseos, necesidades o anhelos. De ahí que carezca por completo de sentido cualquier teología o metafísica del deseo y de la necesidad. (Scheler, 2007, p. 199)

cualquier sistema de ideas metafísico o religioso (por ejemplo, el budismo, el agustinismo, la filosofía de Aristóteles, de Platón o de Schopenhauer) a su contenido de vivencias ‘originario’, es decir, el método de hacer de nuevo intuible —reconstructivamente como quien dice— lo que parece tardío, derivado, racionalizado, solidificado, volviendo de este modo vívido e intuible su sentido originario, es de hecho, como método de la teoría descriptiva de la concepción del mundo, ‘una criada para todo’”, (Scheler, 2007, p. 16).

Naturalmente, se plantea aquí la pregunta por el estatuto epistemológico de estas cuestiones, por ejemplo, ¿de qué tipo es la relación que se establece entre Dios y su creatura? Entre tanto, Scheler caracteriza, a continuación, el acto religioso. De nuevo, la cita es larga pero valiosa:

1° Estos actos pertenecen, según su especie esencial, a la conciencia humana tan constitutivamente como el pensar, el juzgar, percibir o recordar. 2° No pertenecen a ella porque es una conciencia humana, en el sentido de los rasgos empíricos del hombre y de su acontecer anímico obtenidos inductivamente, sino porque es una conciencia finita en general. 3° Los actos religiosos no pueden ser ni parecerse a cualquier mero deseo, necesidad o anhelo, porque apuntan intencionalmente a un reino esencial de objetos absolutamente distinto de lo que son los tipos de objetos empíricos o ideales.... 4° Los actos religiosos ni pueden derivarse psicológico-causalmente, ni tampoco pueden ser concebidos teleológicamente a partir de algún tipo de finalidad para el proceso vital; sólo si admite la realidad del tipo de objetos al que ellos apuntan, es posible concebir su existencia. Ellos muestran al espíritu humano adaptado, dirigido y ordenado a una realidad sobrenatural, es decir, a una realidad que es esencialmente distinta de la empírico-natural — siendo indiferente cómo cambie históricamente en ambas regiones el contenido especial considerado real por los hombres. 5° Los actos religiosos obedecen a una *legalidad* que es autónoma para ellos, que, por tanto, *no* puede ser concebida a partir de la causalidad psíquica empírica [*sic*] —por más que los actos aparezcan sólo en ciertas constelaciones de la vida anímica empírica y en situaciones de la experiencia externa—. Con esto también quedan distinguidos esencialmente los actos religiosos de todas las necesidades humanas que determinan una producción por la fantasía de cosas ficticias. 6° Del mismo modo que los actos religiosos no son sucesos psíquicos que se forman y se destruyen en nosotros según leyes psíquicas naturales ... tampoco son meras variantes o combinaciones de otros grupos de actos noéticos intencionales; por ejemplo, lógicos, éticos o estéticos.... Él es para ellos más bien una materia dada. (Scheler, 2007, pp. 199-200)

Las ganancias de este fragmento se podrían sintetizar de la siguiente manera: a) el acto religioso está al mismo nivel que los actos cognitivos como el juzgar o el pensar, b) los actos religiosos apuntan a un reino esencial de objetos que no son empíricos, c) los actos religiosos apuntan a una realidad sobrenatural y, quizás, la más importante para nuestro propósito, d) los actos

religiosos tienen valor *per se*, no son derivaciones de otros actos lógicos, éticos o estéticos. Aquí se muestra la fisura entre el pensamiento de Scheler y el de Husserl, porque este último difícilmente reconocería el estatuto epistemológico de un acto religioso, al menos, en el marco de las *Investigaciones lógicas*.

Como se sostuvo con anterioridad, el enfoque de análisis de Husserl es lógico y no religioso. Por un lado, su interés —entre otros— es la verdad o falsedad de ciertas proposiciones o enunciados lógicos, no los actos religiosos en sí mismos. Por otro lado, también estos fragmentos sobre el acto religioso constituyen un preámbulo del tratamiento del Dios personal, marco en el cual Scheler tematiza la noción de evidencia. Así, Scheler (2007) plantea que

el camino que hemos seguido hasta ahora para la fundamentación de la religión se ha revelado como desviado en algunos puntos de los caminos por los que suele marchar actualmente la filosofía y la teología. Por eso, dirigiremos nuestra atención a algunos *tipos de fundamentación de la religión* que todavía poseen fuerza de atracción en Alemania y en el círculo cultural y europeo. (p. 225)

Esto es lo que el autor desarrolla en el apartado “Acerca de algunos ensayos recientes de fundamentación de una religión natural”. Scheler sostiene que es necesario distinguir entre religión natural y teología natural. Por la primera, Scheler (2007) entiende que

la religión natural es el conocimiento espontáneo de Dios que puede adquirir toda persona dotada de razón —con absoluta independencia del tipo y grado de su formación científica—, y que ciertamente adquiere sin que necesariamente tenga plena conciencia reflexiva del camino por el que adquirió ese conocimiento. (p. 226)

Dicho de otra manera, no es necesario conocer los argumentos filosófico-teológicos o de la tradición para admitir la existencia de Dios. En relación a la teología natural, añade que se trata de un saber natural sobre Dios, que se debe apoyar en la religión natural, es decir, “*en una peculiar fuente esencial de intuición y de vivencia de lo divino*” (Scheler, 2007, p. 227). De este modo, la teología natural se ha de apoyar en la religión natural, así como toda ciencia del mundo se debe apoyar en las categorías o formas de ser de la concepción natural del mundo. Si lo anterior es correcto, la religión natural, antes que nada, “debe ser estudiada *fenomenológicamente* en sus actos

y objetos sometidos a leyes esenciales” (Scheler, 2007, p. 227). Así, Scheler busca también tener un conocimiento de Dios y de su relación con el mundo.

Con posterioridad, el autor revisa el desarrollo de la teología y de la filosofía desde la época clásica hasta su época. De toda esa revisión, lo que me interesa es el tratamiento que realiza Scheler de Schleiermacher y sus contemporáneos acerca de la teoría de la religión. Lo anterior es relevante porque, justamente, es el contraste entre Scheler y Schleiermacher lo que más valora Joas en su análisis, como expondré más adelante.

De este modo, Scheler (2007) enumera un conjunto de “errores” en los que habría incurrido Schleiermacher, a partir de los cuales ha instalado la “funesta tesis” que enuncia la existencia de una “*independencia* de la religión tanto de la moral como de la ciencia y la filosofía” (p. 243). Algunos de esos errores, según Scheler, son:

1° El primero y más profundo error de Schleiermacher consiste en que a la ‘intuición’ y ‘sentimiento’, su fuente de conocimiento de lo eterno, no se le ocurre asignarle otro objeto que *el universo* —el universo que, concebido como totalidad, produce en el hombre un ‘*sentimiento de dependencia absoluta*’—. (Scheler, 2007, p. 243)

El segundo error, agrega, es que se conecta el objeto de la religión al llamado “sentimiento de dependencia absoluta”, no en un enlace intencional, cognitivo, sino en uno meramente causal. En este contexto, Scheler cita a Rudolf Otto: “El otro error de la definición de Schleiermacher es que descubre sólo una categoría de la valoración religiosa de uno mismo (mejor dicho, *devaluación*) y quiere definir por ella el *contenido* del sentimiento religioso.” (Otto, 1917, citado en Scheler, 2007, p. 244). Sin embargo, Scheler no deja de criticar a Otto, porque, a su juicio, incurre en los mismos errores que Schleiermacher:

Persevera Otto en el error metódico de Schleiermacher de querer también aislar en concreto —es decir, aislar de las relaciones que guardan con todas las restantes actividades y contenidos del espíritu— los fenómenos intuitivos originarios de la *conciencia* religiosa ... sin tomar en consideración el carácter esencialmente colectivo y *común* de la experiencia religiosa. (Scheler, 2007, pp. 244-245)

Scheler busca, finalmente, destacar que la investigación fenomenológica está facultada para tratar lo sobrenatural, lo extrasensible y lo suprasensorial. Es

en este marco que aborda la evidencia. El autor comienza, entonces, preguntándose si hay una evidencia para la teología natural y, a su vez, normas religiosas de verdad y de valor que le correspondan. Su respuesta es muy interesante, como se expone en la siguiente cita:

El criterio para la verdad y cualquier otro valor cognoscitivo de la religión sólo pueden encontrarse a partir de su esencia, no se pueden extraer de ninguna esfera extrarreligiosa. Tampoco esto es algo que sólo sea válido para la religión. Asimismo, la ética y la estética completas son pura paja, aunque se presuponga cualquier inducción y toda posible axiomática puramente lógica y óptica, sin una ‘evidencia’ ética y estética, no reducible a nada distinto.... Por tanto, la religión posee su último y más elevado criterio de conocimiento en el darse en persona del objeto al que está orientado el acto religioso —en último término, Dios—, y en la evidencia en la que se abre este dar en persona a la conciencia; y se estaría poniendo lo más firme sobre lo menos firme si esto se considerara insuficiente.... Sólo es evidente que todo ‘creer’ está fundado —objetivamente— en un contemplar; digo objetivamente, no, por tanto, de manera que ambos actos tuvieran que pertenecer al mismo individuo y conciencia. Así, toda creencia cristiana está fundada, en último término, en lo que le fue dado a Cristo saber sobre Dios y sobre sí mismo —no en forma de creencia, sino de contemplación—, o en lo que de ellos tuvo a bien comunicar a su Iglesia. (Scheler, 2007, pp. 252-253)

El autor sostiene, entonces, que el criterio de conocimiento de la religión estriba en Dios. En definitiva, toda creencia cristiana está fundada en Cristo. Nada de esto tiene que ver con la evidencia lógica o epistemológica husserliana, cuestión que tendrá presente Joas.

3. La evaluación de Joas sobre Scheler

En *El hechizo de la libertad. Teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, Hans Joas (2024) busca discutir la tesis sustantiva de que

hoy no se puede hablar de religión e historia de la religión si no es en relación con las exigencias normativas y la historia de la libertad política, y esto tras una fase histórica de globalización creciente.... El discurso sobre la creencia, sostengo, ha estado explícita o implícitamente desde el siglo XVIII ‘bajo el hechizo de la libertad’. (p. 14)

Para cumplir con ese objetivo, revisa las tesis de, entre otros, Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto y William James. También las de Max Scheler. A Scheler le dedica el capítulo 4 de la primera parte, denominado *Evidenz oder Evidenzgefühl?* [¿Evidencia o sentimiento de evidencia?]. El análisis de Joas (2024) sobre Scheler comienza haciendo referencia a que este último es “uno de los pocos pensadores europeos de fuste de inicios del siglo XX que no fue partidario —o quizás debería decirse víctima— de la así llamada tesis de la secularización” (p. 126). Joas sostiene que esta tesis se ha discutido extensamente, para luego arribar a la conclusión de que no existiría una relación necesaria entre el proceso de modernización y la secularización. Joas (2024) destaca, además, que Scheler era un pensador que “tenía oído” para la religión e, incluso, lo califica como el nuevo san Agustín, esto es, “un renovador fundamental del mensaje de fe en un tiempo de ingentes cambios históricos” (p. 129). Scheler es, entonces, uno de los pensadores que más lúcidamente reaccionan ante la devastación que produjo la Primera Guerra Mundial. Su tarea fue, ni más ni menos, “renovar el mensaje cristiano del amor” (Joas, 2024, p. 129).

Es en este marco que Joas (2024) formula el interrogante central de este apartado: “Me pregunto si Scheler logró ir mas allá de una comprensión descriptiva del hecho que [*sic*] la creencia religiosa descansa en sentimientos de evidencia, probando la evidencia de contenidos determinados de la fe religiosa, sobre todo de una creencia específica” (p. 130). A la luz de lo expuesto anteriormente, mi respuesta es afirmativa. Scheler procura fundamentar la evidencia religiosa en la razón. Con todo, revisemos lo que afirma Joas al respecto. En primer lugar, sostiene que la filosofía de la religión de Scheler es, principalmente, una fenomenología de los actos religiosos que se encuentra expuesta en *De lo eterno en el hombre*, cuestión que desarrollé en el apartado anterior.

Un punto donde Joas y Scheler coinciden, y donde marcan una diferencia con Schleiermacher, es en que la fe no está fundada necesariamente en un sentimiento o en una experiencia: “La esperanza religiosa está destinada a algo que nunca hemos experimentado y de lo que sabemos que nunca podríamos haber experimentado” (Joas, 2024, p.133). La fe religiosa tiene que ver con algo que “el ojo no vio, ni el oído oyó” (1 Cor 2:9), es decir, una certeza que no está fundada en ninguna experiencia.

De esta manera, llegamos al punto decisivo de este apartado. ¿Cómo responde Joas a la pregunta formulada anteriormente, es decir, evidencia o sentimiento de evidencia? El punto que destaca acerca de Scheler, y que lo dife-

rencia de otros teóricos de la religión, es lo que Joas denomina “monoteísmo personalista”. Scheler, como se explicó en el apartado anterior, subraya como fundamento de la fe a la relación personal con Dios, en desmedro de lo que se denominaría lo “santo”. De nuevo, tenemos una larga, pero relevante cita:

Para responder a la pregunta ‘¿evidencia o sentimiento de evidencia?’, a la que aquí quiero volver, es decisivo marcar exactamente el límite en que la descripción empírica del sentimiento de evidencia del creyente se convierte, efectiva o supuestamente, en una prueba de evidencia de los contenidos de fe. El problema ya se plantea en la filosofía de la religión de Scheler, en particular, en el punto en que define religión. Para Scheler no se trataba solo de una fenomenología de la experiencia y la acción religiosas, sino de las determinaciones fundamentales de lo divino que se le revelan al creyente en tal experiencia. Scheler no pretendía haber probado la fe cristiana como evidente. (Joas, 2024, pp.144-145)

Y subraya, refiriéndose a Scheler:

que él incluso habría presentado una «prueba de la indemostrabilidad de Dios como persona» (331 [304]), ya que precisamente la creencia en un Dios personal implicaría que este, como cualquier persona, no podría desarrollarse por cuenta propia, sino solo «mediante un acto libre de autodesarrollo» (331 [304]). Pero en la definición de religión aparece en Scheler como un rasgo constitutivo la noción de la personalidad de Dios (146, 240 [201, 311]). (Scheler, citado en Joas, 2024, pp.144-145)

Así, se distingue notablemente esta definición de los intentos de sus contemporáneos —William James, Émile Durkheim, Rudolf Otto, Nathan Söderblom y otros— por hacer de lo “sagrado” el rasgo central de la definición. Si bien, sostiene Joas, Scheler no ignora los términos de lo “sagrado” o lo “santo”, la diferencia con los otros pensadores nombrados es que estos últimos “admiten en su definición de religión también las concepciones de una fuerza sagrada no personal o una multitud de dioses personales, Scheler se refiere ya en su definición a un monoteísmo personalista” (Joas, 2024, pp. 145).⁴ Como he sostenido más arriba, la originalidad de Scheler se encuentra

⁴ En este punto, Joas sigue la interpretación de Hanna Hafkesbrink, que se encuentra en su artículo *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler* [El problema del objeto religioso en Max Scheler]. Según Hafkesbrink, Max Scheler intenta superar el hiato que existía entre el catolicismo y la modernidad desde el surgimiento de la encíclica *Aeterni*

justamente en la defensa del monoteísmo personalista del que habla Joas, que actúa como fuente de la evidencia del creyente. ¶

Un comentario final

Los análisis presentados anteriormente pueden parecer hoy de poco valor o incluso irrelevantes. Hay algo de razón en ello. En un mundo inserto en interrogantes sobre la inteligencia artificial, el cuidado del medioambiente, los transhumanismos, las guerras, las nuevas formas de autoritarismo, etc., parece que la pregunta por lo que creemos y en lo que creemos se ha vuelto, en el mejor de los casos, una cuestión de interés personal. Esta impresión se agudiza si agregamos a todo lo anterior los casos de abuso en el ámbito de la Iglesia católica, que se han desarrollado en las últimas décadas. Tal parece que la pregunta por Dios, por la religión, por la creencia religiosa, por la fe, etc., han sido relegadas a los anaqueles o, como mencionamos anteriormente, al ámbito de la vida privada.

Sin embargo, una de las cuestiones que, en mayor o menor medida, hemos ido apreciando los seres humanos en las primeras décadas del siglo XXI, consiste en que, precisamente, los problemas planteados nos llevan de una u otra manera a formularnos la pregunta por Dios o por la creencia religiosa: ¿qué significa ser humano hoy?, ¿hay algo más allá de la experiencia?, ¿cómo nos relacionamos con este ser superior que llamamos “Dios”?

Tengo la impresión de que no queremos reducir nuestra existencia humana a la vieja pretensión del positivismo, a la contrastación empírica de las hipótesis o teorías. Hay algo más que medidas, información y datos. En ese contexto, considero, emerge también la pregunta acerca de *en qué creemos y cómo lo creemos*. Ciertamente, esta pregunta se mueve en un terreno pantanoso, porque han surgido una multiplicidad de falsas religiones o creencias que se han aprovechado del desgaste de las aproximaciones más tradicionales e históricas a la fe.

De esta manera, la lectura a la que nos invita Hans Joas no deja de ser interesante para repensar una teoría de la religión. Particularmente, lo que he

Patris de León XIII. Según la autora: “Die religionsphilosophische Situation, der sich Max Scheler gegenüber sah, war bezeichnet durch die äuserste Entfremdung zwischen moderner Philosophie und Katholizismus.” [La situación religioso-filosófica que enfrentó Max Scheler se caracterizó por la extrema alienación entre la filosofía moderna y el catolicismo] (Hafkesbrink, 1931, p. 145).

tratado de desarrollar en este breve trabajo, es la idea de que la evidencia del creyente va más allá de los enunciados y proposiciones lógicas —como diría Husserl—, pero tampoco puede ser reducida a una forma de sentimentalismo o estado de ánimo. De este modo, afirmar la creencia en un Dios personal, en Jesucristo, es un acto racional que sigue teniendo plena vigencia en la actualidad, como lo sostenía Scheler.

Referencias

- Anton Mlinar, I. M. (2014). La evidencia en los Prolegómenos y en las Investigaciones lógicas. Primeros aportes para una comprensión modal de la evidencia en Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, (11), 33-56. <http://hdl.handle.net/11336/33900>
- Haffesbrink, H. (1931). Das Problem des Religiösen Gegenstandes bei Max Scheler. *Zeitschrift für Systematische Theologie*, (8), 145-180.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas* (vols. 1-2). Revista de Occidente.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Sal Terrae.
- Muñoz Pérez, E. V. (2023). Fenomenología y religión después de un siglo: un balance provisional. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, 25, 1-22. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/erasmus/article/view/680>
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Ediciones Encuentro.

Prólogo a la reproducción del texto

Apenas *Studia Politicae* aceptó la propuesta en honor a la obra de Joas, el nombre de Cristina di Gregori surgió de inmediato como una invitada que debíamos conseguir a como dé lugar. Claudio Viale tuvo contacto directo con ella años atrás, y sabía del alcance crucial de su obra para nuestro medio. Fue a mediados de 2024 que empezó a gestarse este dossier. Lamentablemente, la muerte de Cristina nos sorprendió (y sorprendió al medio filosófico en su conjunto) justo una semana antes de lanzar oficialmente nuestro llamado. Cristina (como le decían afectuosamente sus discípulos, colegas y alumnos), además de ser una referente indiscutida en los estudios sobre pragmatismo en Hispanoamérica, fue —hasta donde sabemos— la única filósofa argentina que publicó, en el año 2013, un texto muy valioso y breve dedicado al vínculo de Hans Joas con el pragmatismo. Nuestro proyecto era sugerirle que ampliara dicha contribución pionera, atendiendo a los últimos desarrollos de Joas.

Como creemos que —aun teniendo más de una década— el texto en cuestión sigue contando con un valor innegable y una difusión prácticamente nula, hemos decidido reproducirlo en este dossier. Es nuestra forma de homenajear a Cristina, pero también de contribuir al camino que ya han emprendido su círculo de efectos y afectos: estudiantes, colegas y becarios, mayormente provenientes de la ciudad de La Plata.

Queremos agradecer al Dr. Leopoldo Rueda (uno de los talentosos discípulos de Cristina) por alentarnos en este proyecto. A Nicolas Saltapé del Departamento de Filosofía por sus gestiones, y a Natalia Corbellini, directora de revistas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), por darnos instrucciones precisas para reproducir el texto.

Como originalmente este artículo forma parte de las actas de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía de profesores, graduados y alumnos (28-30 de agosto de 2013) de la FAHCE (UNLP), hemos hecho algunos agregados del caso que no afectan al contenido: ofrecemos una versión del título en inglés, incluimos un resumen —tomado del último párrafo de la introducción— que también cuenta con su traducción a ese idioma. Hemos adecuado, y en un caso actualizado, las citas siguiendo las normas de la revista. Además, hemos agregado algunos detalles mínimos de puntuación entre corchetes, siguiendo las normas de estilo habituales; corregimos algunos errores tipográficos y decidimos incluir una enumeración que contribuye a seguir el argumento. Por último, agregamos la nomenclatura usual en las citas de la obra de Dewey.