

1965

**revista  
del colegio mayor de  
nuestra señora del rosario**

- Juan Llambías de A.** Lo divino y el acto religioso  
en la filosofía de Scheler
- Jaime Ospina** Conciencia comprometida  
y lenguaje en Merleau-Ponty
- Abel Mercado** Partidos políticos  
y grupos de presión
- Alvaro Guerrero T.** Expropiación de predios  
en la Reforma Agraria

**BIOLOGIA**

La nueva síntesis

**CUENTO**

El fantasma

**revista bimestral  
marzo - abril de 1965**

**470**

Nº 470

Año LIX

Tarifa reducida en el  
correo postal del Minis-  
terio de Comunicaciones

Licencia Nº 1848

Marzo - Abril 1965

Bogotá - Colombia

REVISTA  
DEL CALLEJO MAYOR  
DE LA SEÑORA DEL ROSARIO



Universidad del  
Rosario

Archivo  
Histórico



REVISTA  
DEL COLEGIO MAYOR  
DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO



marzo - abril de 1965

REVISTA  
DEL COLEGIO MAYOR  
DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

**Rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario:**

Monseñor JOSE VICENTE CASTRO SILVA

**Fundador de la Revista:**

Monseñor RAFAEL MARIA CARRASQUILLA

**Director:**

ANDRES HOLGUIN

**Relaciones Públicas:**

PEDRO HENANDO MORALES G.

## CONTENIDO

### FILOSOFIA

- Lo divino y el acto religioso en la filosofía de Scheler,  
por Juan Llambías de Azevedo 9
- Conciencia comprometida y lenguaje en Merleau-Ponty,  
por Jaime Ospina Ortiz 27

### DERECHO

- Partidos políticos y grupos de presión,  
por Abel Mercado 51
- Relaciones del embargo y la inscripción de la demanda,  
por Hernando Morales M. 55
- La representación de la sociedad en nombre colectivo,  
por Marco F. Moyano Forero 71
- Expropiación de predios en la Reforma Agraria,  
por Alvaro Guerrero Tatis 91

### BIOLOGIA

- La nueva síntesis,  
por H. F. Hoenigsberg 109

### ECONOMIA

- Interpretación económica del impuesto sobre las ventas,  
por Juan Rafael Bravo Arteaga 125

### POESIA

- Guillermo García Niño 131

### CUENTOS

- "El Fantasma",  
J. Eutiquio Leal 137

### NOTAS DE ACTUALIDAD



## LO DIVINO Y EL ACTO RELIGIOSO EN LA FILOSOFIA DE SCHELER

LO DIVINO (1). La "Ontica esencial de lo divino" describe la esencia de lo "divino" —sea Dios, sean los dioses— que pertenece a los datos originarios de la conciencia humana. Se da, pues, en principio, a todo hombre, y se da en "el acto religioso *natural*", es decir, con independencia de todo lo que provenga de una revelación *positiva*. En ese acto el hombre contempla, piensa y siente, a través de todo lo demás que le es dado, que se le abre, esto es, que se le "revela", un ente que tiene por lo menos dos determinaciones esenciales: es *existente absolutamente* y es *santo*. Estas permanecen constantes en medio de la multiplicidad de ulteriores determinaciones con que pueda presentarse ese ente, según se trate de religiones primitivas o desarrolladas. Pero inmediatamente veremos que, en realidad, son tres determinaciones, porque Scheler descompone la primera en dos: 1) Es un ente absoluto, lo cual significa que es un ente que, frente a todo otro ente, es superior en capacidad de "ser" sin más, y del cual depende la existencia íntegra de todo otro, incluso la del hombre. No es un sentimiento de absoluta dependencia, como quería Schleiermacher, el que conduce a construir o a inferir al ente absoluto, pues esto podría ser efecto de la debilidad de un hombre, sino que es directamente su determinación positiva

(1) PR., II 2 y 3 incip.

de “superioridad total de ser” la que es intuída, de un ente que se funda y descansa sólo en sí mismo, la que es intuída en cualquier otro ente, cosas, hombres, el mundo entero, los cuales en su totalidad aparecen frente a aquel como entes relativos contingentes. Scheler advierte que esta aprehensión religiosa del *Ens a se* no se basa en una inferencia, como el argumento a *contingentia mundi*, sino en una revelación. Aunque la idea metafísica del *Ens a se* coincida con la determinación religiosa de lo divino, sus vías de conocimiento son muy diferentes. En la Metafísica se logra por operaciones lógicas, mientras que aquí hay un ver, a través de lo finito y relativo, a un ente que se manifiesta, que se presenta a sí mismo. No es una relación conceptual sino una relación intuitiva y *simbólica*. “Simbólica” significa que un objeto aparece como signo y como alusión a otro objeto. Otra diferencia entre el pensamiento metafísico y la aprehensión religiosa del *Ens a se* consiste en que en el primero cualquier ente relativo indiferentemente puede servir de punto de partida, mientras que en la segunda son siempre *determinadas* cosas o sucesos *concretos* en los que se manifiesta lo divino.

2) La dependencia del mundo del ser absoluto, que se da en el acto religioso, no es una dependencia causal sino que se basa en la actividad intuitiva del “efectuar” integrante de toda relación causal, pero que en este caso se destaca porque lo divino aparece como lo *eficaz y poderoso en absoluto*, que se manifiesta dinámica y simbólicamente en todo lo demás, esto es en lo pasivo y efectuado. En la relación causal, la causa no se manifiesta en el efecto sino que hay que investigarla por la experiencia inductiva. En el acto religioso, empero, el ente finito y contingente aparece como “creatura” que apunta y refleja como en un espejo a lo divino superpotente u omnipotente como su creador. Estas son relaciones vivenciadas no inferidas, en las que “Dios se expresa”. Toda la naturaleza es un *campo de expresión* de lo divino, como un rostro expresa la alegría o el dolor de un hombre, como una obra de arte, la individualidad del artista.

Así, pues, la primera determinación de lo divino se ha desdoblado en el *Ens a se* y en la “eficiencia super-u omnipotente”. Y a estas dos determinaciones corresponden en el acto religioso dos efectos retroactivos: la vivencia de la nulidad e incapacidad parcial de todo ser relativo y la vivencia de su “creaturidad”. Y ambas solo pueden surgir si ya han sido aprehendidas en el acto religioso esas dos determinaciones de lo divino. Ambas vivencias —que son una *inversión* de la vivencia inmediata del fenómeno de la existencia— pue-

den expresarse en estas dos fórmulas: “yo nada, Tú todo” y “yo no soy una pura nada, sino una creatura de Dios”.

Y aquí ya adelanta Scheler que la vivencia de ser creatura supone la concepción espiritual y personalista de lo divino. Crear es algo distinto de ser causa y contiene ya la personalidad espiritual de la causa en cuestión.

3) Para la conciencia religiosa lo divino posee esencialmente la modalidad de valor de lo *santo*, con todas las cualidades de valor que le corresponden. Esa atribución no es obtenida por una inferencia como en el argumento *ex gradibus*. Pero para la conciencia religiosa valen tres axiomas sintéticos:

a) lo valioso en sí y por sí tiene que poseer existencia (no que el ente absoluto haya de ser absolutamente valioso) con indiferencia de que sea en cada caso lo que valga como valioso;

b) lo valioso en sí y por sí es de la clase axiótica de lo santo, irreductible a toda otra clase. Aunque las cualidades de lo santo pueden variar en las diversas religiones, lo santo como modalidad axiótica es una dimensión fija, que no se ha derivado de otra cosa;

c) lo santo se ha de preferir a todos los otros valores y por eso tiene el derecho de exigir el sacrificio de todo bien de una de las otras modalidades de valor. Este es el eterno principio de vinculación entre Religión y Moral. El “sacrificio por lo santo” es a la vez la moral de la Religión y la Religión de la moral.

En estas proposiciones vemos la consecuencia lógica del perfeccionamiento de la Ética y de la Axiología de Scheler. Ellas no son más que el desarrollo y la culminación de los principios sentados allí.

Sólo el hombre religioso (efectivamente) es el hombre absolutamente bueno. Aquí aparecen claramente cómo PR es el cumplimiento de la promesa hecha al final de FW.

¿Qué cualidades componen la modalidad de lo santo? Scheler se remite en este punto al notable libro de R. Otto *Lo Santo*, que caracteriza a éste como lo “numinoso” y le atribuye los momentos de lo “tremendo”, la “majestad”, lo “enérgico”, lo “misterioso”, lo “fascinante”. Lo Santo se presenta así con cualidades axióticas que sus-

citan respuestas emocionales encontradas: lo “tremendo” p. ej. repele, lo “fascinante” atrae. Pero en realidad las cualidades de lo Santo son indefinibles porque son elementos últimos. Solo es posible una aclaración de ellas por el procedimiento fenomenológico en forma negativa, que no es otro que el clásico método de la “Teología negativa”; pero no como si las determinaciones de lo Santo fueran negativas, lo que conduciría al nihilismo y al ateísmo, 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.

Ahora bien, esas tres determinaciones: *Ens a se*, omnificencia y santidad, son *las más formales* de lo divino, y, según Scheler, están implicadas en el objeto *intencional* de cualquier religión, tanto de la más alta como de 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 advertir 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 correctos 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 también Apolo, un fetiche, Dios, pertenecen a la misma *esfera* de realidad y valor, inderivable de toda otra esfera.

La primera verdad, pues, de la Fenomenología de la Religión es “*la originariedad 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 que surge

en ella la Religión es un contrasentido, como es un contrasentido indagar el origen psíquico o histórico del lenguaje o de la razón. Pues son cabalmente el lenguaje, la razón, la Religión, los que caracterizan al hombre como hombre.

Llegados a este punto, tenemos que plantear un serio problema de interpretación: la Fenomenología u Ontica esencial de lo divino afirma la existencia real de *Dios*? La pregunta se plantea porque por un lado, como acabamos de ver, Scheler afirma que en el acto religioso la primera determinación de lo divino es la de “existir absolutamente”, la de poseer “ser absoluto” (*Ens a se*) y por otro, sabemos que la actitud fenomenológica “reduce” la existencia, esto es, prescinde de toda *posición* de coeficientes de realidad con que se presenta el contenido del acto. Los comentaristas han respondido unos “sí” y otros “no”, lo que, a su vez, ha desatado una tempestad de críticas contra la tesis de Scheler interpretada en uno u otro sentido.

Una solución totalmente neta e inequívoca no parece posible, porque Scheler en este, como en otros puntos de su Filosofía, ha hecho afirmaciones contradictorias. Sin embargo, éstas son mucho menos frecuentes y menos decisivas de lo que a primera vista parece, porque es preciso ejecutar ciertas distinciones en cuanto al objeto, formuladas o insinuadas por el mismo Scheler, y discernir ciertas implicaciones del método fenomenológico en cuanto se encara con el objeto religioso, las cuales ni unas ni otras, han sido tenidas en cuenta.

De antemano, empero, hay que excluir un argumento. Hemos visto que Scheler afirma que la segunda “evidencia” filosófica es que existe un ente absoluto. Y nosotros acotamos que esta sola afirmación significaba una limitación del alcance de la reducción fenomenológica, porque implicaba que desde ahora solo se podría “reducir” la existencia de un ente concreto, pero no la del ente en general ni la del ente absoluto. Pero esta evidencia no puede aducirse a favor de la interpretación afirmativa del problema que ahora nos ocupa, porque 1) es de carácter filosófico y no religioso, que es lo que está en cuestión, y 2) aun cuando se considerara una evidencia tan universal (en cuanto a su objeto) que tuviera que ser admitida o supuesta en *cualquier clase* de actos que realizara un hombre, ella no sería aún una afirmación de la existencia de Dios, porque el *Ens a se* sin más no es Dios, puesto que puede llenarse con los más diversos contenidos.

En cambio, para nuestro problema es importante distinguir entre la existencia de una *esfera* del ser y la existencia de un *ente individual concreto* perteneciente a esa esfera. De esta distinción y de sus consecuencias Scheler sólo llegó a tener plena claridad cuando redactó la segunda edición de S (vide. parte C, I y II). Y en los escritos de su última época formuló un sistema de todas las esferas. Pero ya en FW había distinguido entre el conocimiento de la esfera del tú en general y el conocimiento de los individuos determinados que pertenecen a esa esfera (experimento mental del Robinson gno-seológico). Y bien, en PR también se admite o se supone la distinción entre la “esfera” de lo divino y el o los entes individuales que pertenecen a esa esfera. Cuando Scheler dice que una de las determinaciones esenciales de lo “divino” es la existencia o el ser absoluto, en realidad está caracterizando a la esfera religiosa, pero no a Dios, a pesar de que a veces no se exprese con total consecuencia. Efectivamente, hemos visto más arriba que, después de referirse a esa y a las otras dos determinaciones de lo “divino”, añade: “como tales están implicadas en los objetos intencionales de cualquier religión —de la ínfima como de la suprema y absoluta. Son las únicas que constituyen y delimitan incondicionalmente el *terreno* de objetos de una conciencia religiosa, a diferencia de todos los otros objetos de la conciencia posible” (EM 3 p. 396 s). Y luego: “la investigación de los actos religiosos y de sus objetos no tiene nada que ver todavía con el problema de... cuáles de los objetos de esencia religiosa son “reales” o solo “imaginados” (p. 397). Un objeto religioso p. ej. Apolo, Artemis, el fetiche más primitivo, no tiene por qué corresponder a la religión verdadera y a su Dios. “pero, sigue perteneciendo a una *esfera de realidad y valor*, que, como tal esfera, permanece cierta”... (p. 398). Y más adelante: “si lo divino y todo lo que con él está en relación esencial solo es dado en... actos religiosos, entonces la demostración de la existencia de una *esfera* supranatural del ser no puede ser producida en primer lugar por “pruebas” que partan de hechos de la experiencia extrareligiosa sino por el despertar y el provocar los actos religiosos en el espíritu humano mismo” (p. 537 s.). Y luego agrega que la existencia de las diversas esferas del ser, mundo exterior, yo, mundo común, lo divino, no es hipótesis ni puede ser cuestionada. El problema es siempre si algo “dado”, si un contenido fenomenal, en alguna de esas esferas, es también *real* o corresponde a una realidad (p. 541 s). De todo lo anterior resulta claro y seguro que para Scheler en el acto religioso se da la *esfera* de lo *divino* como existente *realmente* sin requerir demostración alguna. Pero en ninguna de aquellas manifestaciones se afirma que en el acto religioso se da la existencia *real* de *Dios*. La con-

fusión infundada de la esfera de lo divino con un Dios individual y personal ha sido la principal fuente de las interpretaciones encontradas y de las críticas injustas que ha suscitado la doctrina de Scheler.

Sin embargo, varios pasajes de PR afirman que en el acto religioso se da la existencia de *Dios* (no solo, pues, de lo “divino”). ¿No anulan ellos todo lo que hemos dicho hasta ahora? Preguntemos, mejor, directamente: ¿significan esos textos que Scheler afirme que en el acto religioso se da la existencia *real* de Dios? ¿Y no implican ellos un abandono total —no ya una limitación— del método fenomenológico, que ha de prescindir cabalmente de la *posición* de realidad? A ambas cuestiones respondemos con un rotundo “no”. Para justificar este “no”, deberemos hacer sutiles distinciones y suplir ciertos silencios de Scheler en que éste ha omitido (no sin culpa fenomenológica) consignar cuándo cambia de actitud, distinciones y suplencias que no son caprichosas sino que están implicadas en los principios de su Filosofía y con las cuales —sin añadir ningún enunciado de fondo— adquiere coherencia su Filosofía de la Religión. Veamos.

1) Scheler describe el objeto religioso tal como se da en el “acto religioso *natural*” (EM p. 379). “Natural” significa aquí no solo lo opuesto a “sobrenatural”, en el sentido del acto en que se recibe el contenido de la revelación *positiva*, sino también “actitud natural” como opuesta a “actitud fenomenológica”. Esta interpretación se confirma 1) porque Scheler sostiene que el acto religioso es ejecutado por *todo* hombre (PR, II 8) y todo hombre no es fenomenólogo y 2) porque al referirse a esos actos, los determina como aquellos en que “la conciencia religiosa vive *ingenuamente* como en su milieu” (p. 547).

2) Pero Scheler no ha abandonado en PR la actitud fenomenológica, si bien no la mantiene a través de toda la obra ni advierte cuándo la asume y cuándo la relega. Y Scheler ha reafirmado expresamente esa actitud en el prólogo a EM2 (fines de diciembre de 1922) cuando ya se han publicado algunas críticas (1) a su obra: “La Fenomenología *esencial* —por tanto también la Fenomenología esencial de la Religión—... *nunca* autoriza una posición *real* de un objeto afirmada como verdadera, pues cabalmente procede bajo exclusión consciente del coeficiente de existencia de los correspondientes objetos, pero se sabe *a priori* que las “conexiones esenciales” ha-

(1) Habían aparecido ya no menos de 18 artículos y reseñas.

lladas por ella, puesto que valen para la *esencia* de los objetos, valen también para todos los posibles objetos contingentes de la correspondiente “esencia”, es decir, los juicios sobre ellas son verdaderos. Pero la realidad misma, según y conforme a esas conexiones esenciales, solo la puede sentar una especie de experiencia *contingente*... y esto significa para objetos de la esfera suprasensible o bien *Metafísica* o bien *autocomunicación positiva* de Dios, es decir, “revelación” cuya admisión tiene lugar exclusivamente en actos receptivos de fe” (EM4 p. 13 s.). Estas palabras suministran un criterio para interpretar pasajes que parecen inconciliables.

3) Si, pues, por un lado hay que describir el objeto religioso tal como se da en el acto religioso *natural* y por otro, la Fenomenología esencial de la Religión —como toda actitud fenomenológica— ha de excluir la posición *real* de su objeto, la descripción filosófica total ha de concebirse como una operación compleja, que se desarrolla en momentos *sucesivos* y en que se adoptan *actitudes diferentes*, algo así como si nos representáramos al fenomenólogo cabalgando sobre un hombre que ejecuta un acto religioso natural y describe primero el objeto *tal como se da a éste*, luego hace sobre él la reducción fenomenológica y finalmente saca conclusiones (como metafísico). De hecho Scheler adopta esas tres actitudes y PR contiene textos que permiten distinguirlas *en principio*, si bien (como ya lo dijimos) no advierte expresamente y en su lugar cuándo pasa de una a otra.

Cuando Scheler dice en varios textos que en el acto religioso *Dios* se da como existente e incluso como existente absolutamente, está describiendo el objeto religioso tal como se da en el acto religioso *natural*; y en *todo* acto de conocimiento (por tanto, también en el extrareligioso) en la *actitud natural* el objeto se da como existente. Pero esto no significa que lo que se da como existente, el fenomenólogo haya de tenerlo como *realmente* existente. También a un griego de la época de la guerra de Troya podía dársele en su acto religioso p. ej. Zeus como existente, pero no por ello tenemos a Zeus como real y sospecho que Scheler tampoco lo tenía por tal. Sobre la aprehensión de lo divino dada en el acto religioso se abre un “conocimiento reflexivo” (EM p. 458) que necesita basarse en aquel acto realizado por individuos y pueblos de diversas épocas pero que justamente en cuanto *reflexivo* es esencialmente distinto de aquel acto, de por sí *ingenuo*. En otro pasaje relativo a la *actitud* de la esfera de lo *divino*, agrega Scheler: “La fijación y conocimiento de lo que en una esfera esencial inderivable de lo *dado* sea también *real*

(respectivamente, qué proposiciones sobre cosas reales de esa esfera son verdaderas) es siempre una cuestión posterior sometida a un desarrollo más rico del conocimiento” (p. 541). Por consiguiente, el hecho de que Scheler afirme que en el acto religioso se da Dios como existente no significa que la Fenomenología esencial de la Religión lo tenga *por ello y sin más* como *realmente* existente. Al contrario, de acuerdo a su actitud fundamental, ella tiene que suspender la posición *real* del objeto religioso, al igual que la de cualquier otro objeto, y hemos visto más arriba que Scheler ha ratificado esa actitud especialmente para la Fenomenología de la Religión.

Esta conclusión está confirmada por el hecho de que Scheler, después de haber descrito el objeto y el acto religioso, formula esta pregunta: “¿puede inferirse (*gefolgert werden*) de la existencia de actos religiosos (resp. de las llamadas “disposiciones religiosas” del hombre) la existencia de Dios? (p. 537). Desarrollaremos este problema más adelante y veremos con qué precauciones lo trata nuestro autor. Pero ahora importa destacar que la sola formulación del problema está diciendo a las claras que la “Ontica esencial” había suspendido la existencia real de Dios. Cabalmente la formulación de la pregunta señala el pasaje de la actitud fenomenológica al tercer momento, a la actitud metafísica. Pero Scheler omite indicarlo! Si la Fenomenología esencial admitiera sin más la existencia real de Dios, aquella pregunta sería totalmente superflua. Nuestras conclusiones sobre este problema de interpretación que plantea la doctrina de Scheler son, pues, dos:

1) en el acto religioso se da la *esfera de lo divino* como *realmente* existente y la actitud fenomenológica no puede aquí tener entrada;

2) en el acto religioso el objeto individual *Dios*, se da como existente, pero la actitud fenomenológica suspende esa posición de realidad mientras ella no sea de algún modo comprobada (1).

ACTO RELIGIOSO. PERSONALIDAD DE DIOS (2). Si ha de valer el principio general de la Fenomenología de que hay una correlación esencial entre cada clase de objetos y cada clase de actos,

(1) M. Dupuy en su obra *La philos. de la Religion chez Scheler* —por lo demás tan meritoria— no ha tenido en cuenta estas distinciones (esfera de lo divino - Dios; acto religioso natural - actitud fenomenológica) por lo cual sus conclusiones son demasiado globales y no pueden reducir las contradicciones o las negligencias de Scheler a sus verdaderos límites.

(2) PR., II 6-8.

entonces la condición objetiva para caracterizar a un acto como religioso ha de ser su referencia a un objeto religioso. Esta referencia es su primera nota esencial. Supone necesariamente la idea de Dios. Por eso Scheler declara contradictorios todos los intentos (especialmente el de Simmel) de determinar el acto religioso de modo puramente immanente, como un acto de aprehensión entusiasta de *cualquier* contenido (Dios, humanidad, patria, yo, etc).

Pero esta primera condición no excluye que el acto religioso posea también notas inmanentes, que sea una clase esencial de actos, si se pudiera mostrar de él que:

1) pertenece a la conciencia humana tan constitutivamente como juzgar, percibir, etc;

2) le pertenece no por ser conciencia *humana* sino por ser conciencia *finita* en general;

3) no es cualquier clase de deseos, anhelos, etc. pues su esfera esencial de objetos es diferente de la de los objetos empíricos e ideales;

4) no puede ser derivado causalmente ni comprendido teleológicamente por cierta utilidad para la vida. Solo se puede comprender su existencia, si se acepta la realidad de la *clase* de objetos a que apunta, esto es, a una realidad *supranatural*. Y Scheler subraya que es indiferente el contenido particular que dentro de esa esfera el hombre acepte como real;

5) obedece a leyes autónomas de carácter noético y no es comprensible por la causalidad psíquica empírica;

6) no es una subclase ni una combinación de otros grupos de actos noéticos, sean lógicos, éticos, estéticos, etc. Puede ser materia para estos, pero por su esencia es diferente de ellos.

Y Scheler cree que todo eso se puede mostrar por el análisis esencial del acto religioso. Así como lo orgánico no puede reducirse a sus elementos físico-químicos, así tampoco la unidad de intención de los actos noéticos puede reducirse a sus elementos psíquicos. El acto religioso más su correlato de sentido forman una unidad en sí misma, p. ej. orar y personalidad de Dios, adorar y *Summum bonum*.

Hay varias especies de actos religiosos, algunos individuales, como ensimismamiento, consideración de la propia salvación, arrepentimiento, y otros sociales, como ruego, agradecimiento, alabanza, veneración.

Hay, pues, que indicar ahora qué rasgos esenciales presenta efectivamente el acto religioso. Scheler señala tres, que, aunque no lo agotan, valen para distinguirlo de toda otra clase de actos:

1) su *intención* es trascendente al mundo. Esta *intention* requiere un acto preparatorio en el cual todas las cosas y hechos finitos y contingentes, incluso la propia persona, son reunidos en un todo y unificados en la idea del "mundo". Sobre esta base, el acto propiamente religioso consiste en que en su *intention* ese mundo es trascendido. Y no solo es trascendido el mundo existente contingente sino todo lo que tenga esencia de "mundo" en general. Este trascender es muy peculiar y distingue a este acto de todos los demás. Todo acto intencional de la conciencia, en la actitud natural, trasciende de sí mismo puesto que apunta a un objeto que no son las propias vivencias sino que está más allá de ellas. Pero para que un acto sea religioso es preciso que no solo trascienda a la conciencia sino que trascienda también a todos sus objetos particulares y a su totalidad unificada en el "mundo". Podría decirse que su intención es "de tiro largo" puesto que trasciende a la misma trascendencia del mundo.

2) La *impleción* de esa *intention* no la logra ningún objeto finito del mundo ni el mundo todo. La exclamación de S. Agustín: "*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*" es una fórmula general de todos los actos religiosos. La no impleción de esos actos no es simplemente de hecho, como si pudiera esperarse una impleción en el futuro, sino una imposibilidad esencial respecto a toda cosa o bien u objeto de amor que tenga carácter *finito*. En el acto religioso pensamos un ser diferente de todo ser finito, nos hallamos dirigidos a algo que no puede ser ningún bien amable finito, pues el amor religioso trasciende a esos bienes. En él buscamos una felicidad que sabemos que no nos la puede dar el progreso de la humanidad ni ningún aumento de las causas de la felicidad humana. Y lo mismo puede decirse del temor, de la esperanza, de la gratitud, del arrepentimiento, del ruego, de la adoración. En ellos se sobrepasa todo lo finito. En el acto religioso nos hallamos dirigidos hacia un ente y bien, que, frente a toda experiencia mundana, oscila ante el espíritu como lo "totalmente otro", lo "incomparable en esencia" con los contenidos del mundo. Esta caracterización es ciertamente solo

negativa. Pero estas negaciones son tales solo en la conexión de las palabras, no en su sentido. El *contenido* religioso es siempre aquello que, cuando ejecutamos esos juicios negativos, *permanece dado* en el acto religioso.

Estas dos notas del acto religioso, su *intentio* trascendente al mundo y su no impleción en ninguna cosa finita ni en el mundo todo, (dos aspectos de una misma vivencia) ponen de manifiesto claramente que lo divino es lo totalmente trascendente;

3) La impleción de la *intentio* del acto solo se logra por la recepción de un *ente* de carácter divino el cual se abre a sí mismo y se entrega al hombre. Es lo que Scheler llama “la revelación natural de lo divino”, o según la fórmula que no se cansa de repetir: “todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios”.

Esta nota distingue radicalmente al acto de conocimiento religioso de todos los demás en que se conoce otra especie de objeto. En estos el sujeto es totalmente espontáneo, él es el que realiza una actividad que da por resultado el conocimiento del objeto. Este es conocido pero no hace nada para darse a conocer. En cambio, el acto religioso exige una respuesta, un *contraacto*, un *acto recíproco*, de parte de su objeto intencional. Es éste el activo, el que *se hace conocer*. Es claro que esto supone cierta actividad espontánea del sujeto, pero es solo una preparación hasta el umbral en el que se introduce algo recibido. En el acto religioso el objeto no es *construido* con ayuda del pensar, sino que la felicidad y salud que busca el alma es “*recibida*” por ella del ente que busca; el alma se siente “*tocada*” por Dios. En esto precisamente consiste la revelación en sentido amplio: en ella lo dado como correlato del acto religioso es algo real de esencia divina en general.

Ahora bien, la revelación entraña necesariamente que lo divino tenga forma *personal*. Es porque lo divino se revela al hombre, que conocemos con evidencia que lo divino es persona. Por eso, este conocimiento es inaccesible para la Metafísica. Si Dios posee personalidad, está también en la esencia de Dios, que, en cuanto es personal, no puede ser conocido *con evidencia* solo por nuestros actos espontáneos de conocimiento. El conocimiento de la personalidad divina solo puede surgir por el soberano y libre descenso de Dios a nosotros, por un acto en que él se nos abra y se nos revele como persona, lo cual es cabalmente la revelación. Sabemos, pues, que un Dios personal, si existe y en cuanto se trata de su personalidad, solo

por medio de la revelación podría ser cognoscible para el hombre. Pues la proposición “el Dios existente es persona” es superior a todo conocimiento racional (1). De ahí que Scheler destaque —combatiendo siempre al kantismo— que el hecho de que el ser personal de Dios no sea cognoscible por actos espontáneos sino solo por un acto libre de autoapertura de la persona divina, no es un defecto o límite de nuestra capacidad de conocer, sino una consecuencia esencial del objeto que aquí entra en cuestión.

Así, Scheler puede decir que “hay una *intelección evidente de la indemostrabilidad de Dios como persona existente* y si se quiere una *demostración de la indemostrabilidad de Dios como persona*”.

La razón a la vez de esta indemostrabilidad metafísica y de la conexión entre revelación y personalidad divina se halla en un carácter que tiene toda persona y que Scheler ya nos ha dado a conocer: yo percibo a un hombre con todas las impresiones de los sentidos y contenidos de intuición y por las inferencias que se basan en esa experiencia. Así conozco que en él existe una persona. Pero no por ello puedo conocer lo que ese hombre piensa, juzga, ama, odia, a menos que él mismo por medio de la palabra o de otra forma de expresión lo dé a conocer. Pues el hombre como persona puede callar, mentir, ocultarse. Esta incognoscibilidad se refiere, pues, en el caso del hombre, a sus *contenidos*, pero no a su *existencia* como persona, puesto que ésta nos es dada indirectamente por la conexión esencial entre ella y su cuerpo.

Pero Scheler advierte que el alcance de la incognoscibilidad es otro, si se tratara de una persona sin cuerpo, invisible, perfecta, infinita y absolutamente libre. Entonces es claro que ella podría ocultar no solo sus contenidos sino también su *existencia*. Si suponemos dos mundos en los que en el uno hubiera un Dios y en el otro ninguno, no se diferenciarían en nada para el conocimiento del hombre, a menos que Dios se revelara en uno. Por medio de este experimento mental Scheler nos hace patente que la personalidad de Dios solo se puede conocer por su propia revelación.

Pero inmediatamente Scheler encuentra una limitación a esa posibilidad de que Dios no se revele. Aunque Dios puede callar como persona absolutamente libre, al mismo tiempo ya gracias a su idea, no lo puede con necesidad esencial, pues no puede aplicar esa liber-

(1) PR., III 1.

tad en virtud de su omniamor, de su omnibondad y de su veracidad. Solo porque el amor, como supremo valor de actos, pertenece a la idea de Dios tan esencialmente como la personalidad y como, por otra parte, el amor funda al conocer y al querer, a la creación y a la sabiduría, la idea de un Dios que ocultara su existencia y callara, aparecería ante nosotros como la idea de un horrible espectro que no puede tener existencia. Así, a la esencia e idea de un Dios posible pertenece la libre autorevelación, un continuo musitar en las profundidades del centro personal de todo ser personal finito, una permanente y continua iluminación de la eterna luz en los espíritus finitos y el enlace de todos los espíritus finitos en la unidad de ese amor y de esa luz en un todo solidario. Y, a su vez, por parte del hombre, en el amor a lo divino y santo —amor que es respuesta a un amor que ya *era por anticipado* y apuntaba a esa alma— “está puesta la última y secreta rueda que pone en movimiento el conocimiento de Dios como persona”.

El nervio de la doctrina de Scheler es, pues, que la revelación nos da a conocer la personalidad de Dios y que porque Dios es persona solo puede dar a conocer su personalidad en una revelación. Por eso dice que la personalidad de lo divino es el *alfa* y la *omega* de la Religión.

La doctrina de que Dios, en virtud de su amor, a pesar de su absoluta libertad, ha debido ya revelarse es esgrimida por Scheler contra todos los intentos de fundar una nueva Religión, cuyo supuesto necesario sería que Dios no se revela.

Contra la tesis de que no se puede demostrar metafísicamente la personalidad de Dios se objetó a Scheler que sobre la base de las siguientes premisas ya admitidas por él mismo:

- 1) El valor de la persona es el supremo,
- 2) el espíritu concreto es persona,
- 3) Dios es *Summum bonum* y
- 4) Dios es espíritu infinito

Se puede concluir silogísticamente que el *Summum bonum* es persona. La objeción tiene algo de cómico, porque el mismo Scheler había formulado más o menos explícitamente ese silogismo por tres veces en EM (p. 600, 633, 681 s) y, sin embargo, había mantenido

su doctrina de que la personalidad de Dios solo se da en la revelación. Por eso, en el prólogo de la 2ª ed. de EM, precisa su pensamiento con las siguientes distinciones: 1) hay una considerable diferencia entre conocer a Dios como persona y conocer a una persona como *Dios*, que por medio de su comunicación a mí, se manifiesta a sí misma como existiendo. El conocimiento mediato de Dios como persona se refiere a lo primero, mientras que la tesis de la indemostrabilidad de Dios como persona se refiere a lo segundo; 2) el conocimiento mediato de que el *Ens a se* espiritual “tiene que ser personal” (que Scheler ratifica que él mismo admitió) no implica todavía el conocimiento de la “existencia del Dios personal” en el sentido en que Scheler niega el conocimiento mediato de tal existencia. Pues hay una gran diferencia entre que yo a una persona aprehendida la conozca “como” Dios y que yo solo impute la *forma* personal a una divinidad espiritual conocida previamente. Así, p. ej. el Cristianismo reconoce como conocimiento racional que Dios ha de tener forma personal, pero solo por la revelación sabe que consta de tres personas. Por consiguiente, la existencia de un Dios personal no está todavía implicada en la *forma* personal de un ser divino espiritual. Así, la existencia de Dios como persona queda librada a la *experiencia* de una comunicación divina.

Esta experiencia se da, como sabemos, en la revelación. Pero si preguntamos ahora de qué forma de revelación se trata, hay que señalar, ante todo, que la doctrina de Scheler es contradictoria. Pues en la introducción a la Fenomenología esencial de la Religión (PR, II 1) afirma que la personalidad de lo divino solo puede darse en la revelación *positiva* y que las otras determinaciones —excluida la forma de persona— *Ens a se*, infinitud, espíritu, etc. pueden darse también en la revelación *natural*, mientras que cuando trata del acto religioso (PR, II 6 c) y en muchos otros pasajes de la obra, afirma que la personalidad de lo divino se da en la revelación “en sentido amplio” o en la revelación natural (pero desde luego no excluye a la positiva) la cual es accesible a todo hombre, y niega a la Metafísica solo el conocimiento inmediato de esa personalidad, concediéndole el de las otras determinaciones de lo divino (EM3 p. 535, 347, 355).

Aunque el pasaje a favor de la revelación positiva es único, como formulación expresa de esa tesis, no ha dejado de ejercer influencia en el pensamiento de Scheler, produciéndole a él mismo cierta confusión, pues todo el capítulo PR, II 3 intitulado “los atributos de Dios en la Religión *natural*” solo se refiere a Dios como espíritu y en

él se omite de un extremo a otro toda referencia a la personalidad de Dios. Cómo explicar esa omisión si no suponemos que, al redactar ese capítulo, Scheler pensaba que la personalidad de Dios no se da en la revelación natural?

La cuestión es importante porque si ha de prevalecer la tesis de PR, II 1, la doctrina es inmediatamente acusable de fideísmo, en tanto que si ha de primar la de PR II 6 c y concordantes, esa acusación sería injusta, porque Scheler admite las pruebas de la existencia de Dios como confirmación de lo dado en la revelación, que en esta hipótesis sería la natural y, por consiguiente, accesible a *todo* hombre. Por otra parte, si prevalece la segunda tesis, la acusación de ontologismo, que efectivamente se le ha hecho, me parece incorrecta, porque Scheler advierte —en esto sí es constante y coherente— que la revelación natural es intuitiva pero *simbólica*, que las cosas revelan a Dios como en un espejo, que es un ver “a través” de ellas, etc. Hay cierta diferencia entre afirmar que conocemos a Dios “en el espejo del mundo” (p. 409 n. 1) y decir que “nous voyons toutes choses en Dieu”.

Podría intentarse un alisamiento de la contradicción, suponiendo que la tesis de que la personalidad divina se da en la revelación positiva se refiere a los *contenidos* de la persona de Dios, sus pensamientos, sus voliciones, etc. y que la tesis de que se da en la revelación natural se refiere a la *existencia* de esa personalidad. La primera parte de esta hipótesis podría encontrar un asidero en un texto de p. 693 que, bajo el supuesto de la personalidad de Dios, afirma que una “comunicación divina” al hombre solo puede tener lugar por medio de personas humanas, en el que “comunicación” parece referirse a los contenidos. Pero los términos en que está enunciada la tesis en PR, II 1 no solo no favorecen esta distinción sino que la impiden, pues allí se dice que en la revelación positiva se da “la *forma* de la personalidad, la “*forma*” de ser de la persona” en lo divino (por tanto no solo sus contenidos). Y al referirse a esta cuestión en el prólogo a EM2, el mismo Scheler no apela a esa distinción sino que después de decir que su doctrina fue mal entendida (como si la contradicción no existiera) declara decididamente que la experiencia de la personalidad de Dios no es en primer lugar la revelación positiva sino la experiencia de Dios “que todo hombre puede hacer en el fondo de su personalidad y en contacto místico de ese su fondo con la Deidad bajo determinadas condiciones que lo disponen y bajo disponibilidades internas”. Se trata, pues, de la revelación natural, general, dada ya con la constitución del espíritu hu-

mano y su forma de existencia. Scheler la presenta como un *tercer* principio de conocimiento de lo suprasensible, que está entre el conocimiento racional mediato y la revelación positiva. Y Scheler insiste en que esa experiencia del contacto personal con Dios en el núcleo de la persona humana no es excepcional ni momentánea ni resultado de técnicas písiquicas, sino que *siempre* y *necesariamente* está dada con tal que se cumplan estas dos condiciones: 1) la desilusión sobre los “ídolos”, esto es, el excluir todas las cosas y bienes finitos del centro de la esfera absoluta de lo existente y valioso dado a la conciencia humana y 2) que la persona espiritual y sus actos sea activa por sí misma e independiente frente al alma vital, a la cual sirve más o menos en toda experiencia natural no mística, y ponga esa alma vital bajo sí y la contemple y la sepa como una esfera que está bajo su dominio. Esto exige un acto de supremo *recogimiento* de la persona en que no solo “juzgue” sino en que “vivencie” su centro de actos concretos como libre e independiente del centro vital (EM4 pp. 21-23).

En virtud de estas declaraciones, debemos considerar como interpretación “auténtica” que la personalidad de Dios se da en la revelación natural y no solamente en la positiva.

De todos los antecedentes de esta doctrina que Scheler menciona p. 588 s. creo que el que influyó directamente fue Graty. *De la connaissance de l'âme* (ed. 1926, I, p. 189 ss.- enseña que, además del sentido externo y del sentido íntimo, el hombre posee un “*sens divin*” con el cual alcanza o siente a Dios, y combate el exclusivismo de los que sostienen que el único camino para llegar a Dios es la razón. En ese sentido divino es Dios mismo el que se hace sentir. “*On ne connaît pas Dieu sans Dieu, on ne monte pas à Dieu sans Dieu*”, frase que evidentemente inspira el “todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios”. Graty, a su vez, se inspira en un largo pasaje de Thomassin, que reproduce totalmente. Y Thomassin confirma su doctrina con textos del pseudo Dionisio, de Máximo el confesor, de Pachymeres y de Gregorio de Nyssa. Estos son, pues, los antecedentes más lejanos de la doctrina de la revelación natural.

#### Abreviaturas.

EM = *Vom Ewigen im Menschen*

FW = *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

PR = *Probleme der Religion (en EM)*.

S = *Wesen und Formen der Sympathie*.