

---

# El conocimiento de Dios: el realismo como teología natural en la fenomenología de la religión de Max Scheler

*The Knowledge of God: Realism as Natural Theology in Max Scheler's Phenomenology of Religion*

RECIBIDO: 6 DE AGOSTO DE 2020 / ACEPTADO: 21 DE OCTUBRE DE 2020

---

**Anna PIAZZA**

Universidad Francisco de Vitoria  
Pozuelo de Alarcón (Madrid). España  
ID ORCID 0000-0002-9785-3397  
anna.piazza@ufv.es

**Resumen:** La fenomenología de la religión desarrollada por Scheler apuntaba a un renovado acercamiento filosófico a la cuestión de Dios; su intención era unificar la moderna necesidad de una personalización de la religión con el objetivismo y el realismo tradicional que, desde los tiempos de Tomás de Aquino, habían sido básicos para el catolicismo. Para este propósito, Scheler abogó por un retorno a un nivel original de la experiencia que pudiera permitir un nuevo acercamiento al fenómeno religioso, así respondiendo a la exigencia del realismo que estaba reclamando la filosofía fenomenológica, y fundando de este modo una original teología natural.

**Palabras clave:** Scheler, Fenomenología, Teología natural.

**Abstract:** Max Scheler's phenomenology of religion aimed at a renewed philosophical approach to the problem of God, willing to unify the modern need for a personalization of religion with the traditional objectivism and realism which, ever since the days of Thomas Aquinas, had been basic for Catholicism. For this purpose, Scheler argued for a return to an original level of the experience which could enable a new approach to the religious phenomenon, which could consider it at the level of a «living evidence», answering to the exigence of realism for which phenomenological philosophy was calling, thereby founding an original natural theology.

**Keywords:** Scheler, Phenomenology, Natural Theology.

En el contexto de la filosofía alemana de la posguerra, Max Scheler desempeñó un papel fundamental, mostrando una apertura a las corrientes en conflicto de la época e intentando dirigirse al hombre europeo de entonces y a sus necesidades mediante una fenomenología de la religión original y coherente. Su principal obra sobre la filosofía de la religión, *De lo eterno en el Hombre*, escrita entre 1917 y 1921, constituye una de las primeras reflexiones filosóficas sobre el trauma producido por la Primera Guerra Mundial. La originalidad de su intento consistió en proponer la restauración de la rica tradición del pensamiento filosófico católico, destacando simultáneamente la necesidad de conseguir una renovación religiosa. No una renovación nostálgica, sino una renovación con visión de futuro.

La situación filosófica durante esos años se caracterizó, en cuanto al pensamiento religioso, por la existencia de un conflicto entre los movimientos modernistas y la posición opuesta de la Iglesia Católica. Esta última, manteniéndose fiel a los fundamentos de la filosofía escolástica, había permanecido más bien enfrentada con los resultados de los primeros, que, asimilando los ejemplos de la entonces reciente filosofía de la vida (Henri Bergson) o de la filosofía de la acción (Maurice Blondel), intentaban adaptar los elementos dogmáticos y metafísicos tradicionales a las condiciones históricas, siempre cambiantes, de la vida espiritual. Si algunos pensadores modernos propugnaban una filosofía religiosa que tomase su punto de partida en las exigencias de la vida subjetiva, en el seno de la Iglesia Católica se desarrollaba, de forma paralela, un renacimiento del Tomismo —particularmente simbolizado en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, en la que el Papa recomendaba el sistema metafísico de Tomás de Aquino como filosofía estándar del catolicismo—.

Este controvertido terreno constituía la situación preliminar en la que surgió la fenomenología de la religión de Scheler. Si se consideran estas dos grandes ramas del pensamiento católico y filosófico de la época, la búsqueda de Scheler apuntaba hacia un enfoque filosófico renovado del problema sobre Dios, que pretendía unificar la necesidad moderna de personalización de la religión con el tradicional objetivismo y realismo, que, ya desde la época de Tomás de Aquino, había sido básico en el catolicismo oficial. El realismo tradicional implicaba, de forma concreta, que «la existencia de Dios no era menos segura que la existencia del mundo exterior»<sup>1</sup>: *Deus est maxime cognoscibilis*. El

<sup>1</sup> HAFKESBRINK, H., «The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period», *Philosophy and Phenomenological Research (Filosofía e Investigación Fenomenológica)* 2, 3 (1942) 294.

reconocimiento de Dios a través de la razón, así como la indudable aceptación de la revelación como fundamento de conocimiento y certeza, fueron las marcas esenciales de la filosofía católica. Esta unidad viva entre razón y revelación no requería una justificación independiente, sino solo subsiguiente, de la asunción de realidades religiosas.

Como sabemos, la situación cambió con llegada de la modernidad. La primera gran emancipación del pensamiento filosófico de la revelación natural y del método realista del conocimiento de la realidad había comenzado ya con Descartes, quien, oponiéndose al concepto escolástico de la verdad –según el cual *veritas est adaequatio intellectus et rei*– desarrolló un concepto de la verdad como lo que «se percibe clara y distintamente»<sup>2</sup>. Esto implicó básicamente un cambio de enfoque: si, hasta entonces, la verdad se concebía como una adaptación del intelecto a la materia dada, a partir de ese momento sería la materia dada la que debía encajar en unos criterios previamente definidos; de esta manera se establecían las condiciones precisas de «accesibilidad» de cada posible objeto de conocimiento. Otro paso fundamental en la génesis del pensamiento moderno –tal y como el propio Scheler indica– fue el realizado por Kant, que llegó a las conclusiones a las que llegó Descartes<sup>3</sup> al declarar la separación entre conocimiento y fe, desterrando así el conocimiento de Dios del reino de la razón teórica al reino de la razón práctica. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant disolvió la metafísica clásica en una «religión racionalista», en donde las ideas de Dios, el alma y la libertad se convertían en postulados. Negando que Dios pudiese ser un objeto de cognición teórica, afirmó, no obstante, que Él constituía un postulado indispensable para cualquier fundamento satisfactorio para la moral y la ciencia teórica.

Como consecuencia, lo que históricamente (es decir, filosóficamente) ocurrió fue que Schleiermacher realizó una transferencia del elemento religioso a la esfera extra-racional del «sentimiento», que separó el núcleo de la verdad religiosa de todo acceso teórico y ético posible.

Estas premisas históricas indudablemente llevaron a la situación cultural del siglo XX. Por un lado, generaron la reacción del modernismo y, por otro, la

<sup>2</sup> Cfr. DESCARTES, R., *Meditations on First Philosophy*, Sioux Falls: NuVision Publications, LLC, 1988.

<sup>3</sup> Es imposible en este punto citar la lista completa de autores fundamentales que a través de su filosofía generaron una distancia cada vez mayor entre fe y conocimiento. Bastaría con citar a Spinoza, quien en su *Tractatus theologico-politicus* asigna el conocimiento al ámbito exclusivo de la filosofía, mientras que asigna la fe y la obediencia a los ámbitos de la escritura/teología, que a su vez tiene la tarea de regular la vida política común.

reacción de la Iglesia; es decir, las necesidades complementarias de los elementos «subjetivos» y «objetivos» de la religión. Por estas razones, el movimiento fenomenológico, que comenzó con el advenimiento del siglo, debe considerarse como una respuesta enriquecedora a esas circunstancias de la época.

## 1. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y LA EVIDENCIA EN LA EXPERIENCIA (RELIGIOSA)

Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, había heredado de Franz Brentano la apreciación de los logros escolásticos en las áreas de la lógica y la teoría del conocimiento, estimulando entre sus seguidores el interés por un renacimiento de esta tradición filosófica. Aunque la propia filosofía de Husserl era en principio indiferente a las implicaciones teológicas de su método<sup>4</sup>, sus connotaciones lógicas y a la vez realistas –siguiendo el propio sentido del lema fundacional del movimiento: «El retorno a la experiencia: la cosa misma, el volver a las cosas»– no podían dejar de despertar entre algunos de sus alumnos preguntas relacionadas con la trascendencia, así como sobre su posible tratamiento filosófico. En contraste con Kant, y de acuerdo con la filosofía escolástica, Husserl había destacado que los objetos de conciencia no son formados espontáneamente por el sujeto, sino que aparecen como unidades estructurales e ideales. La fenomenología asumió desde el principio la tarea de trabajar a un nivel posible, puramente descriptivo –es decir, sin presuposiciones (*in vollkommenster Voraussetzungslosigkeit*)–, para poder así interrogar sobre la «identidad corporal» (*leibhaftigen Selbstheit*) y la donación de los fenómenos, que, como tales, son *dados* a la conciencia. A partir de este comienzo, la observación se convirtió en la herramienta básica del fenomenólogo. Para ello, Husserl propuso una atención flotante o una relajación de la intensidad de la atención: lo que aparece como intuición, debe tomarse tal y como se muestra y dentro de los límites en los que aparece; cualquier otra verdad emergerá de este principio<sup>5</sup>. Husserl indica en su obra «*Ideen*»: «Toda declaración que no haga más que conferir expresión a tales datos mediante una simple explicación y por medio de significados que se ajustan precisamente a

<sup>4</sup> Cfr. ALES BELLO, A., *Lo Divino en Husserl y Otras Exploraciones*, Analecta Husserliana, vol. XCVIII, Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2008.

<sup>5</sup> BALABAN, O., «Epoché: Significado, objeto y existencia», en TYMIENIECKA, A.-T. (ed.), *Phenomenology World-Wide, Foundation – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, Analecta-Husserliana, Suiza: Springer, 2002, 107.

ellos es (...) en realidad un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento, un *principio* en el sentido genuino de la palabra»<sup>6</sup>.

De acuerdo con esto, Husserl destaca la necesidad de conseguir una nueva comprensión de las evidencias. La palabra «evidencia», que toma sus raíces del término latino *evidens* (adjetivo que significa «evidente» en el sentido de «visible», «claro» o «claro para ver»), se deriva, como término compuesto, de la preposición *e* (que significa «de») y del verbo *videre* («ver»). Debido a estas razones, no es una casualidad que la definición de Descartes se convirtiese en central, una «percepción clara y distintiva» (*clara et distincta perceptio*), que, tal y como se ha mencionado anteriormente, se convirtió en el criterio de su definición de la verdad. Aunque Husserl fue bastante explícito en cuanto a su deuda filosófica con Descartes, especialmente<sup>7</sup> en lo relativo a su proyecto filosófico para conseguir un «comienzo» radical y gracias a su deseo de conseguir un sistema científico de conocimiento basado en la conciencia pura, avanzó también en su comprensión de las evidencias: mientras que para Descartes el concepto de evidencia definida, omnipotente y autoestructurada indica un «ver» (percibir) algo sin atisbo de duda, en Husserl este concepto no tiene una certeza apodíctica; de hecho, al correlacionar los conceptos de evidencia y experiencia<sup>8</sup>, la evidencia de Husserl «pierde» el carácter decisivo de Descartes debido a que queda afectada por posibles correcciones y desviaciones en el mismo curso de la experiencia.

Esta comprensión de la evidencia y la experiencia (como no reducibles a datos empíricos, sino como campos abiertos de las *Wesensmöglichkeiten*) abriría las puertas a una categoría de posibilidad, central para la interpretación del fenómeno religioso<sup>9</sup> tal y como reconocía Hedwig Conrad-Martius (fenomenóloga perteneciente al círculo de Husserl). El concepto de evidencia como cumplimiento de una intención (por ejemplo, una intención religiosa –*der religiöse Akt*–), y la idea de disponer de un conocimiento intuitivo de los hechos esenciales fueron, en efecto, premisas filosóficas importantes para la fundación de un nuevo realismo metafísico.

No obstante, entendido de forma precisa como *cumplimiento* de un acto intencional, la idea de la evidencia en Husserl se limitaba a la conciencia ope-

<sup>6</sup> HUSSERL, E., *Idea I*, § 24, Den Haag: Nijhoff, 1976.

<sup>7</sup> Cfr. MACDONALD, P., *Descartes y Husserl. The philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany: State University of New York Press, 2000.

<sup>8</sup> ÖKTEM, Ü., «Husserl's Evidence Problem» («El problema de las Pruebas de Husserl»), *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 9 (2009) 3.

<sup>9</sup> Cfr. CONRAD-MARTIUS, H., «Vorwort», en REINACH, A., *Was ist Phänomenologie?*, Munich: Kösel, 1951.

rativa, siendo de hecho una forma de ella. La evidencia es un acto de conciencia que da (presenta) una cosa, provocando una experiencia intencional. En este sentido, aunque necesariamente mantiene su carácter teleológico, surge como un concepto, que se refiere a la conciencia constitutiva y a su intencionalidad: Al estar ligada a la intencionalidad, en el sentido de que el carácter fenoménico de la donación original revela la naturaleza de la evidencia, la intencionalidad en sí misma es entendida por Husserl como «[lo que] caracteriza a la conciencia en el sentido pleno del término, y nos justifica para describir toda la corriente de la experiencia a la vez como una corriente de conciencia y la unidad de una conciencia»<sup>10</sup>.

Por lo tanto, según este principio metodológico, la cuestión de la trascendencia *stricto sensu*, a la que el enfoque de Husserl parecía abierto, terminaba en una absolutización metafísica de la conciencia, que se producía necesariamente debido a la «concentración» fenomenológica en ella. Adicionalmente, como ciencia de los fenómenos puros, la fenomenología de Husserl, al observar el carácter fenomenológico de sus objetos, ofrecía un enfoque adecuado para la estética, pero no un método apropiado para investigar otros niveles de realidad. De hecho, como ciencia de las esencias, la fenomenología ignoraba el problema de la realidad efectiva del objeto dado, así como su trascendencia para la conciencia.

Tal y como observa Hafkesbrink, el hecho de que existan objetos que aparecen ante la conciencia «como reales» no convenció a Husserl de la realidad de estos objetos, debido a que para él la donación de la realidad nunca forma parte de su verdadera esencia (*Ausserbewusste dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte, sondern in gewisser Art immer zufällig*<sup>11</sup>). La realidad también se atribuiría a las cosas a través de un acto para conferir sentido por parte de la conciencia subjetiva. Con el fin de encontrar la esencia y descubrir el modo en que se producía la donación, Husserl introdujo la «reducción fenomenológica», consistente en una operación que, cambiando la actitud ingenua (*naïve*) del hombre hacia el mundo en su experiencia cotidiana, dejase entre paréntesis la calidad de la realidad y dejase en suspenso todo planteamiento de la misma.

Independientemente de lo que *sea* la cosa –objeto o sujeto– la perspectiva fenomenológica mantiene en suspenso una supuesta aceptación del ser preposicionada o pre-supuesta, permitiendo así a la persona comportarse de ma-

<sup>10</sup> HUSSERL, E., *Ideas*, New York: Humanities Press, 1969, 222.

<sup>11</sup> HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1, Halle: Niemeyer, 1913, 336.

nera diferente, desde una actitud diferente, centrada a partir de ese momento en cómo las cosas aparecen, en los modos de donación y las múltiples maneras de dotación de significación<sup>12</sup>.

Esto, finalmente, estableció una línea de separación entre el maestro y sus discípulos; la trascendencia que Husserl había establecido para los objetos de la conciencia no era –tal y como algunos de sus alumnos señalaron– una trascendencia real, sino una mera «objetividad inmanente». Todo esto planteó de hecho preguntas inmediatas sobre el estado ontológico del mundo exterior, así como sobre cada posible objeto dado a la conciencia (recuerdos, fantasías, y eventualmente Dios). Algunos de sus alumnos, por ejemplo Moritz Geiger, comenzaron a defender la preferencia del concepto *Gegenstandspheänomenologie* sobre el de *Aktphenomenologie* que, según él, correspondía a un genuino enfoque husserliano<sup>13</sup>. Entre los fenomenólogos del círculo de Munich, Scheler en particular trabajó en una importante tesis, dirigida a la fundación de un nuevo realismo metafísico<sup>14</sup>, que constituyó una base decisiva para la posterior elaboración de su teología natural.

Scheler aprovechó el método de Husserl para abordar el fenómeno religioso a un nivel puramente descriptivo, es decir, mostrando «hechos esenciales». Tal y como se puede observar en el método de Husserl, la realidad incorpora el concepto de auto-donación, que constituye una evidencia inmediata e intuitiva de las mismas estructuras y contenidos, que tanto la cognición cotidiana como la científica dejan fuera de su consideración. Scheler asumió, pero también refinó, la teoría de su maestro. Consideró el papel de la experiencia fenomenológica en sus obras fenomenológicas anteriores, *Phänomenologie une Erkenntnistheorie* (1913-14) y *Lehre von den drei Tatsachen* (1911-12), en las que confrontó en particular los otros dos tipos de experiencia mencionados, características del hombre moderno: la experiencia científica, y la experiencia ingenua (*naïve*) cotidiana.

Tal y como afirma Scheler: si, por una parte, la experiencia cotidiana solo permite que surjan aquellos aspectos del mundo que tienen alguna importancia práctica y biológica, por otra, la experiencia científica tiende a encapsular la

<sup>12</sup> Cfr. FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien* 38 (1933) 321-383.

<sup>13</sup> GEIGER, M., *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre*, Leipzig: Engelmann, 1907, 355.

<sup>14</sup> Esto puede observarse especialmente en su principal trabajo, *Formalismo en la Ética y Ética No Formal de los Valores* (1913-14), en donde el filósofo defiende un nuevo objetivismo ético basado en cualidades objetivas, independientes y de valor.

realidad en un sistema de símbolos que pueden corresponder a convencionalidades y comunicabilidades universales. Ambas visiones del mundo parecen insuficientes para captar los hechos puros o la calidad, que solo una consideración fenomenológica –en opinión de Scheler una consideración *amorosa* y desinteresada de las cosas– puede permitir ver. Esta nueva actitud fenomenológica, que dentro de la filosofía de Scheler asume un significado moral más amplio en comparación con el enfoque teórico de Husserl, sería tanto más necesaria debido al prejuicio que la modernidad produce en relación con lo que constituye una experiencia original y evidente. Para el pensador moderno, solo pueden ser verdaderas y tenerse en cuenta las experiencias que pueden probarse de manera racional o lógica, o que encajan en algún criterio preestablecido. Esto produce un claro impacto en la comprensión ordinaria de los fenómenos religiosos. El prejuicio no es que las cuestiones de fe o de experiencia religiosa no sean significativas, sino que no son accesibles a la investigación crítica.

Según Scheler, el malentendido fundamental sobre este aspecto consiste en la presunción de aplicar a la esfera religiosa criterios tomados de otros campos, por ejemplo, criterios empíricos de percepción sensorial. Por el contrario, Scheler declara que los objetos religiosos se producen a través de un tipo de *evidencia* que es tan originadora como los propios *actos religiosos*. Por estas razones, la evidencia religiosa no debe ser devuelta a otro tipo de evidencia, como la científica, ni incluso metafísica, de la misma forma que la fe no puede deducirse de la teología filosófica. Esto sería tan contradictorio como intentar demostrar la existencia de los colores antes de verlos, o de los sonidos antes de escucharlos, tal y como indica el mismo filósofo. Por estas razones, sugerir que lo divino constituye un modo peculiar de darse es reconocer que es dado a la persona de forma única, totalmente diferenciada de los objetos percibidos o de los juicios racionales. El intento de describir las características esenciales de la revelación –en sentido amplio– supone que la revelación incorpora su propio sentido particular de legalidad. Por ejemplo, Adolf Reinach, otro fenomenólogo del círculo de Munich, reconoció desde sus inicios (1916) que las experiencias religiosas tienen su propia integridad. Desde una perspectiva de experiencia perceptiva, naturalmente, las experiencias religiosas no pueden ser «comprendidas», ni consideradas como «motivadas»<sup>15</sup>. Esto seña-

<sup>15</sup> STEINBOCK, A. J., «Evidence in the Phenomenology of Religious Experience», en ZAHAVI, D. (ed.), *Enciclopedia de Fenomenología de Oxford University Press*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 590.

la aún más la necesidad de respetar el sentido que las experiencias religiosas tienen en sí mismas, «incluso si [su sentido] conduce a enigmas»<sup>16</sup>.

Tal y como señala Steinbock, sería un capricho asumir que es necesario equiparar «experiencia» y «presencia» (*Präsenz*) con lo que él llama «presentación» (*Vorstellung*) del objeto, es decir, con un «tener» de cosas, perceptiva o epistémicamente, o con un logro iniciado por el yo. De hecho, el propio Husserl asumía la «presentación» como el modelo operativo adecuado del darse, un tipo de darse que dependía más o menos de la capacidad del sujeto para hacer aparecer las cosas mediante el «yo puedo» o el «yo pienso»; aunque, «sea una forma insidiosa de positivismo llevar toda experiencia hacia una lógica noemática-noética de la apariencia y realización bajo la premisa de ser fieles a la “evidencia”»<sup>17</sup>. Asimismo, tal y como analizaremos a continuación, la comprensión por parte de Scheler de una evidencia propia a la esfera religiosa, que él llama el principio epistemológico de la evidencia propia (*ein Prinzip religionstheoretischer Evidenz*) implicaría un análisis sobre la objetividad del agente externo, a diferencia del concepto de Husserl, que se centra en la realización de la intención, sin preguntarse por la auténtica realidad de la «causa» de esta realización. Esto explica el realismo fenomenológico religioso y permite el fundamento de una teología natural.

## 2. FUNDAMENTOS DE UNA TEOLOGÍA NATURAL – AMOR Y REVELACIÓN

En base a estas premisas, Scheler defiende un retorno al nivel original de la experiencia, que podría permitir un nuevo enfoque de la religión, para finalmente poder liberarse de las divisiones y reducciones dominantes en la sociedad moderna<sup>18</sup>. Scheler considera dos exponentes significativos en la génesis del pensamiento religioso moderno: al oponerse a Kant y Schleiermacher en lo relativo al racionalismo y subjetivismo imperantes en materia de religión, Scheler expresa la necesidad urgente de construir una *teología natural*, en la que la razón y sus «actos» puedan ser analizados de nuevo bajo un enfoque fenomenológico desprovisto de presuposiciones.

<sup>16</sup> REINACH, A., *Sämtliche Werke*, Munich: Philosophia, 1989, 593.

<sup>17</sup> STEINBOCK, A., 599.

<sup>18</sup> Scheler destacó entre otros, dos tipos de «reducciones» de la religión, generados por el pensamiento moderno, a saber, el «Gnosticismo», en donde la fe se disuelve en el conocimiento metafísico, y el «Tradicionalismo», en el que, por el contrario, la posibilidad de un conocimiento racional de Dios se relega a la doctrina religiosa completamente.

Por esta razón, en el primer prefacio de su mayor trabajo sobre religión, *De lo eterno en el hombre*, Scheler declara que «las bases para la construcción sistemática de una “teología natural” quedan más aseguradas que las bases tradicionales, y su naturaleza permite encontrar una comprensión más profunda y una apreciación más sólida del hombre de hoy que los sistemas tradicionales de la teoría religiosa, que se inclinan más hacia Aquino, Kant y Schleiermacher»<sup>19</sup>. En particular, según Scheler, «de forma similar a lo que Kant denominó el “escándalo de la filosofía”, existe un escándalo semejante en el campo de la teología y la filosofía debido a que las cuestiones relacionadas con la teología natural, diseñada para unir las mentes independientemente de las diferencias sectarias, las divide en realidad aún más profundamente que los aspectos del dogma confesional»<sup>20</sup>. Scheler defiende un nuevo método en el estudio del fenómeno religioso, que aprovechando el enfoque filosófico más propicio dentro de la historia, permita considerarlo a nivel de una «evidencia viva», respondiendo así por una parte a la exigencia de realismo, que la fenomenología estaba solicitando, y devolviéndole por otra parte su dimensión esencial, que las «acreciones de la historia» le habían hecho perder. En particular, afirma que la tarea de esta nueva filosofía de la religión –teología natural– puede realizarse una vez recuperadas las verdades perdidas de san Agustín, es decir, «solo una vez que se haya liberado el núcleo agustiniano del envoltorio de acumulaciones de la historia y se haya empleado la filosofía fenomenológica para proporcionarle una base fresca y con raíces»<sup>21</sup>. Esto significaría básicamente, tal y como hemos mencionado anteriormente, un retorno a la experiencia en sus elementos esenciales –lo que eventualmente puede llevar a la experiencia religiosa como tal–. Como Scheler indica, «únicamente una teología de la experiencia esencial de la divinidad puede abrir nuestros ojos a las verdades olvidadas de Agustín»<sup>22</sup>. Es necesario mencionar que, como indica Rodríguez Duplá, la filosofía de la religión de Scheler no solo comienza con, sino que supera a la de Agustín. De hecho, Scheler asume una posición crítica hacia el ontologismo y el platonismo de Agustín, según el cual el espíritu del hombre conocería las esencias de las cosas del mundo como «situadas» en el espíritu divino; lo que pondría peligrosamente en duda la idea de un Dios personal<sup>23</sup>. A pesar de todo, Scheler alaba y asu-

<sup>19</sup> SCHELER, M., *De lo Eterno en el Hombre*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2010, 12.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, 13.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «El problema del Ateísmo en la Filosofía de la Religión de Max Scheler», *Estudios Trinitarios* 44, 3 (2010) 372-376.

me en su filosofía la comprensión conceptual que tiene Agustín de la experiencia cristiana básica de la relación entre el amor y el conocimiento.

Tal y como afirma en su obra homónima *Amor y Conocimiento*, el amor, según Agustín –la toma de un interés– constituye la tendencia más esencial del espíritu humano. «En efecto, en su análisis final, el amor no se dirige hacia la felicidad como sentimiento, sino hacia lo “santo”»<sup>24</sup>. Los objetos de conocimiento, las «imágenes», son una consecuencia de una «pregunta» hecha con amor: el mundo responde y al hacerlo, se revela a sí mismo. A través de esta revelación el mundo llega a su plena existencia y valor. «Para Agustín, la aparición del conocimiento “natural” del mundo, es contemplada únicamente de acuerdo con su condición objetiva, produce el “carácter revelador” que evita el concepto de “revelación natural”»<sup>25</sup>.

De todo lo anterior se desprende el interés de Scheler en apelar de nuevo a un conocimiento afectivo de la realidad, que podría estar abierto a la experiencia religiosa. Por estas razones, el primer paso fundamental en el desarrollo de una teología natural sería centrar la atención sobre la *revelación natural*, es decir, sobre la presentación y manifestación de lo divino en las cosas, eventos y órdenes, que pertenecen a la realidad natural, accesible en principio a todos<sup>26</sup>. Scheler especifica que hablar de revelación no implica lo que los teólogos positivos llaman «la revelación», sino principalmente la forma específica en la que cualquier tipo de datos relativos a un objeto de naturaleza divina y santa se *reciben* en la mente, a través de la observación o la experiencia –un tipo de cognición que se mantendría en contraste con todos los *actos* cognitivos espontáneos–<sup>27</sup>. Por lo tanto, no se trata de distinguir dos modalidades diferentes de causalidad por las que el conocimiento pueda entrar en la mente, sino más bien de reconocer un modo peculiar de *formación de evidencia* latente en los procesos cognitivos observables, básicamente diferente de todas las otras modalidades.

De acuerdo con esto, sería posible observar que el modo de darse que incorpora la revelación natural (en alemán *Offenbarung*), representa precisamente la alternativa al *Offenbarkeit* (manifestación, o presentación mencionada anteriormente). Ese tipo de donación está relacionado con actos

<sup>24</sup> SCHELER, M., «Love and knowledge» («Amor y Conocimiento»), en SCHELER, M. y BERSHADY, H. J. (eds.), *On Feeling, Knowing, Valuing (Sobre Sentir, Saber, Valorar)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 161.

<sup>25</sup> *Ivi*, 164.

<sup>26</sup> SCHELER, M., *On the Eternal*, 161.

<sup>27</sup> *Ivi*, 147.

cognoscitivos espontáneos: Scheler puede asumir esto, entre otras cosas, porque asume un orden más amplio de evidencias que el de la razón teórica, que él denomina «orden del corazón». Volviendo a la afirmación de Pascal, «*le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*»<sup>28</sup>, Scheler habla de la existencia de un *ordo amoris* en el hombre, el cual, lejos de ser un hecho «subjetivamente humano»<sup>29</sup>, posee su propia lógica única, y define al hombre, no principalmente como un ser que conoce o que quiere, sino como un *ens amans*<sup>30</sup>.

Tal y como explica el filósofo, si la revelación natural constituye una etapa esencial del estudio, otra debe ser la *revelación positiva*, es decir, cuando lo divino es un ser que toma forma de personalidad. «Debido a que lo divino se revela de alguna forma a todos los niveles del ser, revela diferentes características de su esencia, a diferentes niveles, y se revela con diferentes grados de adecuación»<sup>31</sup>. Este es el caso en el que lo divino se presenta o anuncia a través de la palabra y las personas —«*homines religiosi* en su sentido más eminente»—<sup>32</sup>.

Lo que en este punto es importante para nuestro razonamiento es que las diversas formas de revelación son captadas por diversas formas de *actos religiosos*, lo que constituye un segundo paso en la fenomenología de la religión —esencial para la fundamentación del realismo religioso fenomenológico y la teología natural que estamos describiendo—.

### 3. ACTO RELIGIOSO: CONOCIMIENTO DEL DIVINO Y REALISMO RELIGIOSO FENOMENOLÓGICO COMO TEOLOGÍA NATURAL

En el segundo prefacio de su obra *De lo eterno en el hombre* Scheler había destacado ya su intención de conseguir «una filosofía genuinamente unificada, esencialmente supra-confesional respecto a la naturaleza de la religión, y respecto al origen del conocimiento religioso a través de los actos religiosos, así como de una experiencia religiosa original irreducible a los términos de la [experien-

<sup>28</sup> PASCAL, B., *Pensées*, Brunschvicg: Garnier, 1964, art. IV, 277.

<sup>29</sup> Cfr. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, GWX, Berna y Munich: Francke Verlag, 1914-1916.

<sup>30</sup> Se puede afirmar, con Fernández Beites, que lo que está en juego aquí es un concepto de razón «ampliado»: superando un mero concepto «discursivo» de la razón, Scheler reclama que la razón en el hombre se debe entender, más bien, como «espíritu», una razón intuitiva que abarca otros niveles, como el volitivo y el afectivo. Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P., «Max Scheler y la posibilidad de una “teología fenomenológica”», *Revista Española de Teología* 68 (2008) 2.

<sup>31</sup> SCHELER, M., *On the Eternal*, 161.

<sup>32</sup> *Ibid.*

cia] empírica secular»<sup>33</sup>. Gracias a su comprensión estratificada de la naturaleza humana, Scheler introduce un «orden fundacional» (*Fundierungsordnung*<sup>34</sup>) de los actos espirituales (cognición, amor, odio, voluntad, etc.). Tal y como se ha indicado anteriormente, los actos emocionales se encuentran en el centro mismo, precediendo a cualquier tipo de actos teóricos –perceptivos o epistemológicos (correspondientes a la modalidad de jerarquía de valores a priori de Scheler)–. Por lo tanto, es posible afirmar que los actos religiosos (aunque Scheler nunca los defina con precisión) son correlativos a los emocionales y residen en el centro de la jerarquía del acto: de esta forma, tal y como hemos analizado, el amor se abre a la esencia misma de las cosas y a ese tipo de experiencia propia de la revelación natural, por lo que es posible de nuevo afirmar que en Scheler existe una estricta correspondencia entre el conocimiento afectivo y el religioso.

Scheler presenta la conciencia religiosa como un conjunto de actos *sui generis* únicos, identificables a través de sus características específicas<sup>35</sup>. Por estas razones, la consideración fenomenológica (religiosa) parece dirigirse a estos actos, que revelan –gracias a su característica esencial– la presencia y naturaleza de lo divino. Es importante destacar que, ya en su obra anterior *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16) Scheler habla de la existencia «natural», de una esfera absoluta (*Absolutsphäre*) en el hombre, representando esta como un darse a priori (*apriorische Gegebenheit*), una intención necesaria hacia un Ser y Valor absoluto –independiente de las diferentes formas en las que el hombre decide «llenar» (*ausfüllen*) esta esfera (Dios o eventualmente algo finito, que se convierte en un ídolo)–. Posteriormente, precisamente en su obra principal, *De lo eterno en el hombre*, esta esfera asume la connotación de actos religiosos, caracterizados de forma más precisa, como veremos a continuación<sup>36</sup>.

Debido a todas estas razones, Scheler denomina a los actos religiosos «formas de conciencia» o, en términos más generales, «conciencia religiosa». En este aspecto, es importante destacar de nuevo la diferencia fundamental entre la posición de Scheler y la de Husserl. El análisis trascendental de Husserl descri-

<sup>33</sup> *Ivi*, 16.

<sup>34</sup> Cf. GABEL, M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»*, Leipzig: St. Benno-Verlag, 1991.

<sup>35</sup> MCALEER, G., Introducción a *De lo Eterno en el Hombre*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2010, XI.

<sup>36</sup> Cfr. SCHELER, M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GWX, Bern und München: Francke Verlag, 1915-16.

be el acto de conciencia de forma inmanente, llevando en última instancia a la capacidad operativa de la conciencia la posibilidad de aparición y significado del mundo. Por un lado, Scheler también realiza una descripción inmanente de la conciencia religiosa; sin embargo, por otro lado, cuando se observa más atentamente, el filósofo muestra cómo la manifestación de las características de los actos religiosos implica necesariamente una realidad y exterioridad del objeto como causa de los actos mismos –este es el argumento realista que Scheler busca–. Por lo tanto, aunque el procedimiento fenomenológico *como tal* no se pregunte por la realidad de los actos analizados, ni de sus objetos correlacionados, sino que investigue solo su esencia, en particular en el caso de los actos religiosos, se produce una especie de *inversión metodológica*. Llegados a este punto, es necesario admitir la realidad de lo divino como causa externa para comprender plenamente su ser. En este sentido, no pueden ser explicados inmanentemente: asumir la *existencia* de Dios es indispensable para aclarar su dinámica interna.

Scheler distingue tres características esenciales del acto religioso: 1) Su fin es la trascendencia del mundo; es decir, el objeto correlacionado con el acto intencional, religioso, es la trascendencia de algo finito o relativo. Esto no quiere decir que el acto religioso no se despierte por algo contingente, sino que no puede encontrar su satisfacción en él. Lo que lleva a relacionarlo con su segunda característica: 2) El correlato objetivo de la intención religiosa es también infinito en su significado y valor. Solo lo divino o lo sagrado pueden cumplir su intención. Esto hace que cuando el acto religioso se dirija a un objeto finito lleve a la idolatría. Dado que todas las personas disponen necesariamente de una intención hacia lo absoluto, el ser humano es un «buscador de Dios», independientemente de si cree en Dios o no; Scheler indica: «Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo». 3) La tercera característica es la posibilidad de cumplimiento del acto religioso solo a través de la asimilación (*Aufnahme*) de lo divino, que se revela por sí mismo. La experiencia de lo divino no puede explicarse, según Scheler, mediante la objetivación de una experiencia inmanente, una experiencia motivada por y en una persona. Por la misma razón, el acto religioso no es subjetivo, sino que constituye una respuesta personal a la auto-donación de lo divino.

Estas premisas asumen que el acto religioso conlleva en su dialéctica algo que no puede proporcionarse a *sí mismo*, por lo que la consideración fenomenológica, esencial, tiene que convertirse eventualmente en conocimiento religioso. En otras palabras, la fenomenología debe limitarse a mostrar la lógica interna del acto religioso, que, por su parte, se abre inevitablemente a la posibilidad de la revelación. Esta es la inversión metodológica anunciada previamente: si el mé-

todo fenomenológico en sí mismo no puede plantear la pretensión de deducir existencia (*Dasein*) partiendo del conocimiento de la esencia (*Sosein*), en este caso la existencia o la realidad de la causa de los actos está necesariamente implicada. Esto marca la diferencia entre el mero conocimiento racional de Dios (metafísico) y el conocimiento personal, que se produce en la religión: «Mientras que para la metafísica la personalidad de lo Divino forma una frontera de conocimiento nunca alcanzable, para la religión esta individualidad forma el principio y el fin. Lo que no es accesible a los ojos, pensado, creído, escuchado internamente, proviene de la religión, en el sentido estricto, sin discurso»<sup>37</sup>.

Por estas razones, de nuevo, no existe ninguna forma de «apoyar» o probar deductivamente la eficacia de la experiencia de Dios: Scheler utiliza el término alemán *Aufweis* para distinguir la forma correcta de mostrar o señalar la realidad de la revelación, diferente de *Nachweis* o *Beweis*, que propiamente significan «demostración de algo». Este «conocimiento religioso personal», basado en la objetividad de hechos que el análisis fenomenológico manifiesta (*aufweis*), pretende superar y a la vez sintetizar el subjetivismo y racionalismo modernos aplicados a materias de religión: Únicamente la experiencia *personal* (aunque no signifique una experiencia subjetiva) puede razonablemente («racionalmente») reflejar la realidad religiosa.

Estos últimos aspectos nos conducen de nuevo al problema de la revelación, sobre el cual podemos hacer una última observación. Tal y como hemos indicado anteriormente, el acto religioso implica necesariamente, dentro de su propia lógica, la presencia de lo divino como agencia externa. En este sentido, los actos religiosos muestran una especie de «impotencia», al mostrar que la posibilidad del conocimiento de Dios no es algo que se pueda producir espontáneamente, sino que depende de una posible y libre autocomunicación de Dios (*Selbstmitteilung*) –lo que lleva más allá del problema de la «elección» o la donación de gracia–; sin embargo, el análisis precedente sobre la revelación natural mostraría una alternativa. Tal y como se ha indicado anteriormente, la revelación positiva implica una experiencia de relación totalmente única, ya que Dios se comunica a sí mismo a través de las personas (*der Heilige*). El tipo de revelación que se encuentra en la religión natural es genérica y accesible a todos debido a que Dios se ofrece en la naturaleza para que todos lo vean. Scheler hace una referencia explícita a las palabras de Pablo en Rom 1,20. El

<sup>37</sup> SCHELER, M., *Das Ewige im Menschen*, GW5, Berna y Munich: Francke Verlag, 1917-1921, 248. Mi traducción.

Apóstol indica: «Desde que el mundo fue creado, la humanidad ha contemplado toda la creación que le muestra el eterno poder de Dios y el hecho de que él es verdaderamente Dios. Así, lo invisible de Dios se deja ver por medio de la creación visible, por lo que nadie podrá excusarse diciendo que no sabía si Dios existía o no». De la misma forma en que un artista es reconocible a través de su arte, Dios se hace reconocible a través de su creación. En este sentido la posición de Scheler es claramente agustiniana: su teología natural se basa en la posibilidad de establecer un contacto inmediato entre la razón finita y la razón infinita, de forma que «*omnia cognoscimus in lumine Dei*»<sup>38</sup> («podemos entender todo a la luz de Dios»). Según Scheler, se trata de una *Intentionsrichtung* («un direccionamiento de la intención») originaria del hombre hacia Dios, que permite que el conocimiento natural de Dios pueda ser adquirido por todos, independientemente de su propio nivel de educación científico-metodológica, hasta el punto que la forma en que se adquiere el conocimiento no necesita ser llevada a una consciencia clara en la reflexión. En particular, este conocimiento natural y religioso implica dos axiomas: 1) La intuición de un Ser necesario y absoluto, que «es» solo a través de sí mismo y se da con toda consideración de los «momentos de contingencia» de la naturaleza o del alma. 2) El «carácter de valor» o *Kreatürlichkeitscharakter* («carácter de creación») de cada figura de la naturaleza, junto con el «significado» simbólico que incorporan las cosas mismas, el «puntero» que indica hacia su creador.

Es necesario destacar que la fenomenología de la religión de Scheler conduce a estas conclusiones, que representan los dos axiomas principales del sistema de teología natural que él desea establecer, mediante el examen fenomenológico de los actos religiosos y el empleo metodológico del principio de la evidencia religiosa: es precisamente a través de ese acto y su lógica interna que es posible ver claramente, tal y como afirma el autor, cómo puede surgir una evidencia religiosa que, residiendo en la fe, resida en sí misma, y cómo la religión permite desplegar y generar nuevas y más altas estructuras, de acuerdo con su propia ley autónoma<sup>39</sup>. Para un filósofo, los axiomas presentados por Scheler son verdades religiosamente evidentes, que pueden ser descubiertas en ese tipo de actitud amorosa y «religiosa» que defiende su fenomenología de la religión.

Haciendo una última reflexión sobre este punto, es necesario destacar cómo el principio teórico de evidencia religiosa de Scheler busca establecerse a

<sup>38</sup> Incluso si, como ya se ha indicado, Scheler se distancia del ontologismo de Agustín.

<sup>39</sup> SCHELER, M., *Sobre el Eterno*, 162.

sí mismo como el *criterio de verdad* definitivo –o, con palabras de Fernández Beites, posee un *valor normativo*<sup>40</sup>–: Únicamente mediante este principio es posible distinguir posteriormente entre experiencias religiosas auténticas, no auténticas, ilusorias, adecuadas, no adecuadas... (aquellas experiencias que William James, según Scheler, enumeraba «caóticamente», sin poder distinguir claramente su posible validez). La opción alternativa a esto sería introducir un principio externo a la esfera religiosa, que permitiese medir las formas religiosas naturales, tal y como hacía la antigua teología racional, a través de su principio causal (esto es, las pruebas racionales de la existencia de Dios, de Tomás de Aquino<sup>41</sup>); o, el «probar» la religión basándose en una norma moral preliminar (tal y como sucede en la filosofía de Kant), o incluso, tal y como sucede bajo algunos enfoques filosóficos pragmáticos, basándose en producciones generales, espirituales y culturales de una época, así como en el eventual desarrollo de sus valores básicos. En cualquiera de los casos, comenzando por las premisas expuestas por Scheler en su *Formalismus*, según las cuales los valores religiosos (como los actos religiosos) se encuentran en la base de la jerarquía de valores. Incluso el significado de los valores no religiosos –como productos de una cultura espiritual– quedarían de alguna manera disminuidos si no se considerasen de acuerdo con el tipo de evidencia religiosa última que incorporan en sí mismos («...wenn sis nicho um dieser Bedeutung pillen, sondeen aus dem heraus anerkannt une geübt word, was in ihr selbst an Evidenz une Sicherheit gelegen ist»<sup>42</sup>).

#### 4. CONCLUSIÓN

Desde la época de Kant, dado que la posibilidad de conocer a Dios fue relegada al ámbito de la ética, se negó a la experiencia religiosa como tal el acceso a un enfoque filosófico genuino y, por lo tanto, a la posibilidad de ser razonablemente «justificada». La fenomenología ofrecía una forma nueva de investigar el «cómo» del darse de los fenómenos, y sus modos adecuados de

<sup>40</sup> Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P., «Max Scheler y la posibilidad de una “teología fenomenológica”», 4.

<sup>41</sup> Leonardo Rodríguez Duplá subraya en su artículo «El problema del ateísmo en la filosofía de la religión de Max Scheler» o cómo, según el filósofo, este tipo de pruebas racionales, a pesar de disponer de una relativa lógica y una estructura simple y comprensible para todos, son eficaces solo para los creyentes debido a que fuera de un contexto católico, pierden su carácter persuasivo; lo que revelaría sus premisas teístas implícitas. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «El Problema del Ateísmo en la Filosofía de la Religión, de Max Scheler», *Estudios Trinitarios* 44, 3 (2010) 371.

<sup>42</sup> SCHELER, M., *Das Ewige im Menschen*, GW5, 287.

evidencia. Tal y como hemos visto previamente, especialmente en el caso de Scheler, la crítica de la presentación de los objetos perceptivos y categoriales como parámetros de la experiencia, así como el situar a la conciencia presentativa como juez último, abrió la fenomenología a otras modalidades del darse, que permitían ofrecer un relato estructural de la experiencia y conocimiento religioso. De acuerdo con todo lo anterior, utilizando un principio de evidencia propio de la esfera religiosa, Scheler plantea un nuevo método fenomenológico realista, que permite proporcionar una base autónoma de la religión y su correlacionada experiencia esencial, para encontrar una nueva teología natural, basada en esta experiencia específica.

El método y la fenomenología de la religión de Scheler pueden considerarse como realistas, básicamente a dos niveles. En primer lugar, para describir la unidad de significado que determine los actos religiosos como religiosos, Scheler utiliza en su investigación la externalidad y la necesaria existencia de una «causa» real de los «actos de conciencia» analizados –que constituye la primera donación, de donde parte el análisis fenomenológico–. En segundo lugar, su realismo supone la inclusión del origen y el fundamento de las cosas y figuras del mundo mismo, en concreto, del «Creador», cuya presencia, según el filósofo, se da necesariamente en toda consideración religiosa de la realidad. En este aspecto, él habla de *natürlich religiöse Weltbetrachtung*, «una observación religiosa natural del mundo». También en este sentido, es posible afirmar que la fenomenología de la religión de Scheler constituye una filosofía de la *presencia*, más que del «presente», entendido como unidad perceptiva o epistemológica, que la mencionada «conciencia presentativa» puede captar intelectualmente y organizar de acuerdo con sus estructuras. Esto significa que el hombre dispone de una apertura natural hacia lo sagrado, que puede ser experimentada simbólicamente a través de cada figura de la naturaleza.

Todo esto le lleva a plantear la siguiente cuestión al final de su *Wesenslehre der Religion*: ¿Podemos conocer la existencia de Dios a partir de una *Intención* originaria del hombre hacia Él, así como del hecho de que los actos religiosos específicos formen parte de las capacidades naturales del hombre? Scheler fue más allá de los límites que Husserl había impuesto metodológicamente a su fenomenología, ofreciendo una forma moderna, pero a la vez «tradicionalmente» realista, de observar la realidad de los objetos religiosos. De acuerdo con la refutación moderna de las pruebas tomistas, rechazándolas como basadas «en verdades que son solo verdades sobre el mundo», Scheler afirma que la existencia de Dios incorpora una diferencia cualitativa con respecto a los «objetos mundanos», que

requieren un método filosófico distinto, por lo que no puede producirse una transición analítica de una esfera de esencias a otra. No obstante, Scheler defiende a la vez un sentido más amplio de «objetividad», no limitada a la subjetividad de los actos intencionales, reivindicando el conocimiento de una «verdad intrínsecamente individual» y a la vez «intrínsecamente universal»<sup>43</sup>. De esta forma, la adecuada caracterización de los actos religiosos permite garantizar la autenticidad y el realismo del objeto religioso, siendo este hecho fundamental para conseguir el establecimiento de una autonomía filosófica dentro de la esfera religiosa, así como para construir los fundamentos de una teología natural.

---

<sup>43</sup> SCHELER, M., *On the Eternal*, 23.

**Bibliografía**

- ALES BELLO, A., *The divine in Husserl and Other Explorations*, Analecta Husserliana, vol. XCVIII, Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2008.
- BALABAN, O., «Epoché: Significado, Objeto y Existencia», en TYMIENIECKA, A.-T. (ed.), *Phenomenology World-Wide, Foundation – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, Analecta-Husserliana, Suiza: Springer, 2002.
- CONRAD-MARTIUS, H., «Vorwort», en REINACH, A., *Was ist Phänomenologie?*, Munich: Kösel, 1951.
- DESCARTES, R., *Meditations on First Philosophy*, Sioux Falls: NuVision Publications, LLC, 1988.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., «Max Scheler y la posibilidad de una “teología fenomenológica”», *Revista Española de Teología* 68 (2008) 69-100.
- FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien* 38 (1933) 321-383.
- GABEL, M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»*, Leipzig: St. Benno-Verlag, 1991.
- GEIGER, M., *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre*, Leipzig: Engelmann, 1907.
- HAFKESBRINK, H., «The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period» («El Significado del Objetivismo y el Realismo en la Filosofía de la Religión de Max Scheler»), *Philosophy and Phenomenological Research* 2, 3 (1942).
- HUSSERL, E., *Idea I*, § 24, Den Haag: Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E., *Ideas*, Nueva York: Humanities Press, 1969.
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1, Halle: Niemeyer, 1913.
- MACDONALD, P., *Descartes y Husserl. The philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- MCALÉER, G., «Introducción», en SCHELER, M., *De lo eterno en el Hombre*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2010.
- ÖKTEM, Ü., «El problema de las evidencias de Husserl», *Revista Indo-Pacífica de Fenomenología*, vol. 9, mayo 2009.
- PASCAL, B., *Pensées*, Brunschvicg: Garnier, 1964.
- REINACH, A., *Sämtliche Werke*, Munich: Filosofía, 1989.

- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «El problema del ateísmo en la filosofía de la religión de Max Scheler», *Estudios Trinitarios* 44, 3 (2010) 369-415.
- SAN PABLO, *Carta a los Romanos*.
- SCHELER, M., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GWX, Bern und München: Francke Verlag, 1914-14.
- SCHELER, M., *Lehre von den drei Tatsachen*, GWX, Bern und München: Francke Verlag, 1911-12.
- SCHELER, M., *De lo Eterno en el Hombre*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2010.
- SCHELER, M., *Das Ewige im Menschen*, GW5, Bern und München: Francke Verlag, 1917-1921.
- SCHELER, M., *El Formalismo en la Ética y la Ética no formal de los Valores: Un Nuevo Intento Hacia la Fundación de un Personalismo Ético*, FRINGS, M. S. y FUNK, R. L. (traducción), Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- SCHELER, M., «Amor y Conocimiento», en BERSHADY, H. J. (ed.), *Max Scheler; On Feeling, Knowing, Valuing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- SCHELER, M., *Ordo Amoris*, GWX, Bern und München: Francke Verlag, 1914-1916.
- SCHELER, M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GWX, Bern und München: Francke Verlag, 1915-16.
- STEINBOCK, A. J., «Evidence in the Phenomenology of Religious Experience», en ZAHAVI, D. (ed.), *Enciclopedia de Fenomenología de Oxford University Press*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

