

## FENOMENOLOGÍA Y RELIGIÓN DESPUÉS DE UN SIGLO: UN BALANCE PROVISIONAL<sup>1</sup>

Phenomenology and religion after a century: a provisional balance  
Phänomenologie und Religion nach einem Jahrhundert: eine Zwischenbilanz

*Enrique V. Muñoz Pérez*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile

emunozpe@uc.cl

Recibido: 22-03-2023    Aceptado: 10-04-2023

*Enrique V. Muñoz Pérez* se Profesor de Filosofía (1994) y Licenciado Filosofía (1996) por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Magister en Doctrina y Ética Social por la Universidad Alberto Hurtado (1999) y Doctor por Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del profesor Günter Figal (2007). Desde marzo de 2023 Profesor Docente Asociado de la planta especial de Pontificia Universidad Católica de Chile. Realiza docencia de pregrado y posgrado sobre antropología filosófica y ética. También enseña filosofía moderna y contemporánea. Ha desarrollado, además, su labor docente como profesor en el Seminario Pontificio de Santiago y en la Universidad Alberto Hurtado. Es miembro del Consejo de Santiago del Intercambio Cultural Alemán - Latinoamericano (ICALA) y del Katholischer Akademischer Austausch-Dienst (KAAD). Participa como miembro del Círculo Latinoamericano de

---

<sup>1</sup> Esta es una versión ampliada y revisada de una ponencia presentada en el “Encuentro Nacional de Filosofía de la Religión”, convocado por la P. Universidad Católica de Chile y la Universidad Alberto Hurtado, que se desarrolló entre el 11 y el 13 de enero de 2023. Agradezco a los profesores Dr. Roberto G. Rubio y Dr. José Tomás Alvarado por la gentil invitación. También al profesor Dr. Mariano Crespo por su valiosa orientación inicial.

Fenomenología (CLAFEN), de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) y de la Asociación Chilena de Fenomenología (ACHF). Publicaciones: *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, (Editorial Ergon, Würzburg, Alemania, 2008) y *Heidegger y Scheler. Una relación olvidada*, Cuadernos de Filosofía, Universidad de Navarra, España (2013). Es también co-autor del libro *Aproximación a una fenomenología de la migración*, Editorial Aula de Humanidades, Colombia (2019). Además, posee artículos en revistas nacionales e internacionales sobre el pensamiento de Martin Heidegger, Max Scheler, Edmund Husserl y Edith Stein.

Posse un proyecto de investigación financiado por FONDECYT, denominado “¿Hombre o animalidad? Tarea y alcances de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad de Martin Heidegger” (2011-2013). Fue co-investigador del proyecto “Extranjeros, migrantes, pobres: ¿un fantasma recorre Chile? Proyecto ICALA “C” (Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland – Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), 2019-2020.

#### Resumen

En este artículo pretendo plantear es que el concepto de fenomenología aplicado al ámbito religioso se mueve entre (a) su uso en las ciencias de la religión (lo que puede denominarse como fenomenología de la religión en sentido amplio) y (b) un uso más clásico. En la primera de las expresiones, la fenomenología de la religión es una disciplina distinta de la filosofía y de la teología que busca comprender el fenómeno religioso; con la segunda de las expresiones, se busca, más bien, caracterizar, entre otras, la experiencia esencial de lo divino, ya sea poniendo énfasis en el acto religioso ya sea en la existencia humana como esencia de la religión. No pretendo, de este modo, mostrar que exista una articulación interna de estos tres momentos, sino más bien, busco presentar tres maneras distintas de entender la relación entre fenomenología y religión.

**Palabras clave:** Ciencia; Acto; Existencia humana; Religión.

#### Abstract

In this article I intend to propose that the concept of phenomenology applied to the religious field moves between (a) its use in the sciences of religion (what can be called phenomenology of religion in a broad sense) and (b) a more classic. In the first of the expressions, the phenomenology of religion is a discipline different from philosophy and theology that seeks to understand the religious phenomenon; With the second of the expressions, it is sought, rather, to characterize, among others, the essential experience of the divine, either by emphasizing the religious act or in human existence as the essence of religion. I do not intend, in this way, to show that there is an internal articulation of these three moments, but rather, I seek to present three different ways of understanding the relationship between phenomenology and religion.

**Keywords:** Science; Act; Human existence; Religion.

### Zusammenfassung

In diesem Artikel möchte ich vorschlagen, dass sich das auf das religiöse Feld angewandte Konzept der Phänomenologie zwischen (a) seiner Verwendung in den Religionswissenschaften (was im weitesten Sinne als Religionsphänomenologie bezeichnet werden kann) und (b) einem klassischeren Gebrauch bewegt. Im ersten der Ausdrücke ist die Phänomenologie der Religion eine von Philosophie und Theologie verschiedene Disziplin, die versucht, das religiöse Phänomen zu verstehen; Mit dem zweiten der Ausdrücke wird vielmehr versucht, unter anderem die wesentliche Erfahrung des Göttlichen zu charakterisieren, sei es durch die Betonung des religiösen Aktes oder im menschlichen Dasein als Wesen der Religion. Ich beabsichtige auf diese Weise nicht zu zeigen, dass es eine interne Artikulation dieser drei Momente gibt, sondern ich versuche vielmehr, drei verschiedene Arten des Verständnisses der Beziehung zwischen Phänomenologie und Religion darzustellen.

**Schlüsselwörter:** Wissenschaft; Handeln; Dasein; Religion.

*Para mi maestro,  
Luis Mariano de la Maza Samhaber,  
quien me conectó con el ICALA*

## Introducción

Hace un poco más de un siglo, Max Scheler publicó su conocido libro *“De lo eterno en el hombre”* (1921) que marcó uno de los principales aportes de la fenomenología alemana al pensamiento del fenómeno religioso. Scheler considera que existe un camino intermedio entre el kantismo y el tomismo, que sería precisamente el recurso a la vivencia fenomenológica, en especial, el análisis del acto religioso. Sin pretender considerar que existe un “mejor” o “peor” método de acercamiento al fenómeno religioso, lo que quisiera realizar en este trabajo es establecer algunos contrapuntos respecto del sentido de la expresión “fenomenología” al momento de tematizar la religión.

Como es obvio, no es posible en un espacio como éste, dar cuenta de todos y cada uno de los textos que se han escrito respecto del punto antes mencionado por lo que buscaré focalizar mi interés en el concepto mismo de “fenomenología”, tratando de combinar algunos aspectos históricos con otros sistemáticos. Por lo tanto, lo que pretendo plantear es que el concepto de fenomenología aplicado al ámbito religioso se mueve entre (a) su uso en las ciencias de la religión (lo que puede denominarse como fenomenología de la religión en sentido amplio) y (b) un uso más clásico (evito, por la connotación que tiene, la expresión estricto). En la primera de las expresiones, la fenomenología de la religión es una disciplina distinta de la filosofía y de la teología que busca comprender el fenómeno religioso; con la segunda de las expresiones se busca, más bien, caracterizar, entre otras, la experiencia esencial de lo divino, ya sea poniendo énfasis en el acto religioso, ya sea en la existencia humana como esencia de la religión. No pretendo, de este modo, mostrar que exista una articulación interna de estos tres

momentos, sino más bien, busco presentar tres maneras distintas de entender la relación entre fenomenología y religión.

Para desarrollar este trabajo, en un ámbito más o menos acotado, me circunscribiré a tres obras del pensamiento fenomenológico, me refiero a *“Fenomenología de la religión”* (1976) de Juan de Dios Martín Velasco, el ya mencionado *“De lo eterno en el hombre”* (1921) de Max Scheler y a *“Filosofía de la religión”* de Bernhard Welte (Religionsphilosophie, 1977). Por consiguiente, mi ponencia se divide en tres momentos: (1) La fenomenología de la religión en sentido amplio, (2) La fenomenología de la religión en sentido clásico y (3) Algunas palabras finales.

### **1. La fenomenología de la religión en sentido amplio**

En su extenso libro, Juan de Dios Martín Velasco hace un balance bien interesante del estado de la cuestión fenomenológica relativa al ámbito filosófico, ya avanzado el siglo XX. Para él la fenomenología de la religión busca hacer una “descripción comprensiva del fenómeno religioso”. Y son, justamente, estos términos los que caracterizan el quehacer de esta disciplina: la “descripción”, que nos evoca al método fenomenológico, y la “comprensión”, que va más en la dirección de Dilthey, que en la de Heidegger. Dicho de otro modo, existe una aplicación al ámbito religioso de algunas ideas gruesas de la fenomenología clásica (la disciplina desarrollada desde Husserl en adelante), pero sin asumir el método en su profundidad y radicalidad, al modo como lo harán Scheler o Welte. Veamos cómo lo entiende Martín Velasco:

“La fenomenología de la religión. Con este término se designa una forma peculiar de considerar el hecho religioso, surgida en nuestro siglo en la historia de las religiones y que, junto con ella y la psicología y la sociología de la religión, constituye el campo más amplio de la ciencia de las religiones. La fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas. La insistencia en la «comprensión» y la forma particular de ejercerla frente a la interpretación propia del nivel científico y la referencia a la totalidad del fenómeno

especifican (...) la fenomenología en relación con las otras ciencias de la religión” (Martin, 1976, p. 2).

De este modo, en el ámbito de las ciencias de la religión, que reclaman una independencia de la filosofía y de la teología, se erige una disciplina que busca esclarecer “lo que es la religión a partir del testimonio que ofrecen las casi innumerables religiones de la historia humana” (Martin, 1976, p. 13-4). Tampoco tendría esta disciplina un carácter apologético, sino que buscaría, a partir de los datos acumulados y sedimentados por la historia de las religiones, disponer de criterios que permitan discernir lo verdaderamente religioso de lo que son sólo formas falseadas o pervertidas de religión.

Vuelvo, entonces, al punto que más me interesa destacar: el método fenomenológico y su aplicación al estudio del hecho religioso. Lo que me interesa presentar, en especial, es la manera en que se entiende el término “fenomenología” y su método, en el marco de las ciencias de la religión. Entonces, para Martin Velasco:

“El término «fenomenología» procede, como se sabe, del campo de la filosofía y ha sido utilizado con diferentes significados, especialmente por Hegel y por Husserl. Aplicado al estudio de la religión, se refiere, en general, a un método de interpretación del hecho religioso que se distingue por su pretensión de totalidad —estudia el hecho religioso en todos sus aspectos— y por tomar como punto de partida para esa interpretación todas las posibles manifestaciones del mismo a lo largo de la historia. La interpretación fenomenológica se distingue, además, por su insistencia en una «comprensión» del hecho que, partiendo del respeto de su especificidad, renuncia a explicarlo por reducción a cualquier otro tipo de fenómeno. Entendido en este sentido amplio, el método fenomenológico de la ciencia de las religiones remite, aunque sólo de una forma lejana, a la fenomenología como método filosófico y como filosofía en el sentido husserliano del término y tiene también elementos de contacto con el método de comprensión comparativa elaborado principalmente por Dilthey para las ciencias del espíritu” (Martin, 1976, p. 46).

Parto por comentar el final de la cita. La “aplicación” de la que aquí habla Martín Velasco, me parece que es análoga a lo que ocurre en el ámbito de las ciencias sociales

o de las ciencias de la salud, donde se denomina “fenomenología” a la disciplina que surge como un análisis de los fenómenos o de la experiencia significativa que se le muestra (*phainomenon*) a la conciencia. Para este enfoque, lo primordial es comprender que el fenómeno es parte de un todo significativo y no hay posibilidad de analizarlo sin el abordaje holístico en relación con la experiencia de la que forma parte. El caso que más conozco es el análisis de las experiencias que, por ejemplo, los y las profesionales de la salud tienen respecto de su trabajo, por ejemplo, al enfrentarse al dolor, a la enfermedad o a la muerte de sus pacientes. Algo análogo, me parece, es lo que se haría con las religiones.

No obstante, en lo anterior, no me parece tan tajante la separación entre esta fenomenología de la religión amplia y la que denomino tradicional. Si bien se procura, en algún momento, por caracterizar a la “fenomenología de la religión en sentido amplio” como parte de las ciencias de la religión, al momento de ver su operacionalización, cuesta ver la diferencia. Explico estas afirmaciones.

Por un lado, Martín Velasco busca deslindar ciertos ámbitos de competencia. Luego de mencionar a Chantepie como fundador de la fenomenología de la religión, quien establece una clasificación de las manifestaciones religiosas en torno a tres apartados principales: el culto, la doctrina y las costumbres, Martín Velasco sostiene:

“La fenomenología de la religión se va a desarrollar en dos direcciones principales: la primera y más importante se sitúa en continuidad con la ciencia de las religiones del período anterior y, más concretamente, con la historia de las religiones; la segunda comprende una serie de autores procedentes del campo de la filosofía o de la teología, y que, de forma más o menos expresa, tratarán de aplicar al estudio de la religión el método fenomenológico elaborado por Husserl y su escuela. El representante más destacado de esta segunda corriente es Max Scheler, pero su obra se sitúa más en el campo de la filosofía de la religión que en el de la ciencia de las religiones, y por eso no nos referiremos a él en nuestro estudio” (Martín, 1976, p. 48).

Si entiendo bien, la fenomenología de la religión, para Martín Velasco, se insertaría en el campo más amplio de las ciencias de la religión, es decir, al estudio científico, neutral y multidisciplinar de las religiones, abarcando sus mitos, ritos, valores, actitudes,

comportamientos, doctrinas, creencias e instituciones. Las ciencias de la religión no deberían confundirse, entonces, con la formación religiosa, la enseñanza religiosa o la formación de religiosos y religiosas. Junto a lo anterior, habría otro ámbito del conocimiento en que filósofos y/o teólogos aplican el método fenomenológico al estudio de la religión, como lo harán Scheler o Welte, donde ambos desarrollarían, a juicio de Velasco, una filosofía de la religión.

Ahora bien, al momento de profundizar en el método mismo de esta fenomenología de la religión, en sentido amplio, es donde aparecen “ciertas ambigüedades” en el planteamiento de Martín Velasco. Se habla de una fenomenología de la religión como forma particular de hermenéutica que no haría un uso riguroso de los conceptos fenomenológicos. Cito a Martín Velasco:

“Aplicada al estudio del hecho religioso, la fenomenología es una forma particular de hermenéutica, de interpretación del mismo. Como toda interpretación, ésta tiene sus presupuestos, y el primero de todos es el de que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen un sector importante de la misma: la historia de las religiones. Este presupuesto de la fenomenología de la religión va aún más lejos. El hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreductible a ellos” (Martín, 1976, p. 57).

Hay, decía recién, un uso figurado o, al menos, no rigurosamente técnico de los términos fenomenológicos – lo que por lo demás, es lo mismo que acaece en el uso que hace de dicho concepto en los métodos cualitativos – que se aprecia cuando se pretende caracterizar la estructura del hecho religioso

“Su primera característica es la atención a la totalidad del hecho religioso y su pretensión de ofrecer una comprensión que abarque todos los aspectos del mismo, a partir, como ya hemos dicho, de sus innumerables manifestaciones. La totalidad que persigue el método fenomenológico no es una simple totalidad cumulativa de los aspectos parciales analizados por las diferentes ciencias. A medida que el método fenomenológico se ha ido afinando en su aplicación al estudio del hecho religioso se observa una

progresiva atención al descubrimiento de su estructura. En la misma comprensión del término se insiste cada vez más en que la fenomenología no significa tan sólo teoría, contemplación imparcial del fenómeno, sino también descubrimiento del logos interno del mismo” (Martin, 1976, p. 61).

Entonces, la religión -y, en especial, el hecho religioso- poseería una estructura significativa, es decir, una lógica interna, una ley que determina su configuración concreta.

“Cualquier hecho verdaderamente humano —y, por tanto, el hecho religioso— constituye una estructura significativa, es decir, un conjunto de unos elementos materiales, portadores de una significación o una intención humana específica. (...) Todos ellos se inscriben en un mundo específico determinado por la intención que el sujeto pone en juego en relación con ellos. Cada fenómeno está constituido por una noesis o aspecto intencional y un noema o aspecto objetivo descubierto, iluminado y determinado por la intención subjetiva. Juntos, ambos aspectos determinan los distintos mundos, las diferentes regiones de la experiencia humana. Así, una misma realidad material puede dar lugar a diferentes fenómenos de acuerdo con la intención humana que la descubra. La referencia de los aspectos materiales de un hecho o realidad a la intención específica del sujeto proporciona la significación o el sentido del mismo. La búsqueda de la estructura del fenómeno, juntamente con la atención a la intención que la especifica hacen posible para la fenomenología de la religión el descubrimiento de la estructura significativa del hecho religioso a través de sus múltiples manifestaciones históricas” (Martin, 1976, p. 63).

Pero todavía más,

“Con el descubrimiento de la estructura del hecho religioso a través de sus manifestaciones, la fenomenología de la religión da el primer paso hacia lo que en un lenguaje husserliano no rigurosamente técnico podríamos llamar la reducción eidética, es decir, la búsqueda de la esencia, del *eidós* de un fenómeno, obtenida por la comparación de sus manifestaciones” (Martin, 1976, p. 63).

Entonces, el hecho religioso es un fenómeno que no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la cual se constituye. Su aparición

supone un proceso de formación, y sólo atendiendo a este proceso se puede llegar a describir su verdadera estructura. En efecto, el carácter dinámico del hecho hace que su estructura no pueda comprenderse como una simple relación estable de elementos dados, sino como una verdadera *entelecheia*, es decir, poseyendo una ley interna de ese desarrollo y madurez.

Resumiendo, para Martin Velasco, podríamos describir la fenomenología de la religión, en sentido amplio, como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, descripción que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo. Desde esta descripción de la naturaleza de la fenomenología de la religión podemos preguntarnos por su relación y diferencia con el resto de las consideraciones de la religión de nivel científico, filosófico o teológico.

Paso, entonces, a caracterizar ahora la fenomenología de la religión en un sentido clásico, mostrando dos modelos distintos: Scheler y Welte.

## **2. La fenomenología de la religión en un sentido clásico**

### **2.1 Max Scheler**

Como expuse antes, hay un relativo consenso respecto que uno de los principales aportes fenomenológicos al estudio del fenómeno religioso es el texto de Max Scheler *De lo eterno en el hombre* (1921). Me interesa, como en el caso anterior, tratar de clarificar cómo vincula Scheler los términos “fenomenología” y “religión”, porque naturalmente el camino es distinto a las ciencias de la religión. Me concentraré, entonces, en el segundo de los apartados del texto de Scheler, denominado, precisamente “Fenomenología esencial de la religión”.

No obstante, en los prólogos del texto hay algunas pistas que complementan el mencionado apartado. Una de las primeras cuestiones que llama la atención es una frase que diría algo así como “ni Kant, ni Santo Tomás, sino ¡FENOMENOLOGÍA!”. La cita es un poco larga, pero enjundiosa.

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

Este fragmento nos entrega varias pistas. La primera, como decía, hay una comprensión por parte de Scheler de la filosofía fenomenológica<sup>2</sup>, muy en la línea de lo dicho por Husserl: la fenomenología es una disciplina filosófica que busca “contemplar con mirada limpia los fundamentos esenciales de toda existencia”. Pero también llama la atención el recurso a San Agustín y al neoplatonismo. Incluso, me parece que la línea

---

<sup>2</sup>En el texto *De lo eterno en el hombre* hay también una referencia a la fenomenología que se origina en una crítica a su obra proveniente, así lo sostiene Scheler, de sectores anti eclesiásticos que la califican a la fenomenología como “una sirvienta o criada para todo.” Scheler responde ante eso que: “Aquí hay que decir lo siguiente: el método descriptivo - no dirigido a intuición de esencias - de reducir cualquier sistema de ideas metafísico o religioso (por ejemplo, el budismo, el agustinismo, la filosofía de Aristóteles, de Platón o de Schopenhauer) a su contenido de vivencias “originario, es decir, el método de hacer de nuevo intuible – reconstructivamente como quien dice – lo que parece tardío, derivado, racionalizado, solidificado, volviendo de este modo vívido e intuible su sentido originario, es de hecho, como método de la teoría descriptiva de la concepción del mundo, ‘una criada para todo’ ” (Scheler, 2007, p. 16.)

interpretativa se extiende hasta Platón. Aquí quisiera colocar un criterio de interpretación que pretendo fundamentar un poco más adelante y es la pregunta, ¿dónde afianza Scheler su fenomenología de la religión? La hipótesis que quisiera plantear es que lo hace desde el *Ordo amoris* o el orden del amor, texto previo a *De lo eterno en el hombre*. En particular, me referiré a esto cuando comente una polémica afirmación de Scheler, según la cual, “el conocimiento de Dios es, de todo conocimiento posible, el que más vinculado está al progreso moral” (Scheler, 2007, p. 219).

Antes de ello quiero mostrar otros aspectos de la fenomenología esencial de la religión. Lo primero que caracteriza Scheler son los fines de la mencionada fenomenología:

“La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1. La óptica esencial de lo “divino”, 2. La teoría de las formas de revelación en lo que divino se manifiesta y muestra al hombre. 3. La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe” (Scheler, 2007, p. 99).

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

¿Qué dice al respecto Scheler? En primer lugar, tengo la impresión que Scheler quiere deslindar su investigación de perspectivas que fundamentan su relación con Dios en una cierta base empírica. El hombre, a su juicio, posee “innumerables deseos, necesidades y anhelos de algo, cuya existencia psicológica no ofrece la más remota garantía de que tenga que existir también algo que pueda satisfacer estos deseos, necesidades o anhelos. De ahí que carezca por completo de sentido cualquier teología o metafísica del deseo y de la necesidad” (Scheler, 2007, p. 199).

E inmediatamente caracteriza el acto religioso:

“1° Estos actos pertenecen, según su especie esencial, a la conciencia humana tan constitutivamente como el pensar, el juzgar, percibir o recordar.

2° No pertenecen a ella porque es una conciencia humana, en el sentido de los rasgos empíricos del hombre y de su acontecer anímico obtenidos inductivamente, sino porque es una conciencia finita en general.

3° Los actos religiosos no pueden ser ni parecerse a cualquier mero deseo, necesidad o anhelo, porque apuntan intencionalmente a un reino esencial de objetos absolutamente distinto de lo que son los tipos de objetos empíricos o ideales. (...)

4° Los actos religiosos ni pueden derivarse psicológico-causalmente, ni tampoco pueden ser concebidos teleológicamente a partir de algún tipo de finalidad para el proceso vital; sólo si admite la realidad del tipo de objetos al que ellos apuntan, es posible concebir su existencia, Ellos muestran al espíritu humano adaptado, dirigido y ordenado a una realidad sobrenatural, es decir, a una realidad que es esencialmente distinta de la empírico natural -siendo indiferente cómo cambie históricamente en ambas regiones el contenido especial considerado real por los hombres.

5° Los actos religiosos obedecen a una legalidad que es autónoma para ellos, que, por tanto, no puede ser concebida a partir de la causalidad psíquica empírica -por más que los actos aparezcan sólo en ciertas constelaciones de la vida anímica empírica y en situaciones de la experiencia externa-. Con esto también quedan distinguidos esencialmente los actos religiosos de todas las necesidades humanas que determinan una producción por la fantasía de cosas ficticias.

6° Del mismo modo que los actos religiosos no son sucesos psíquicos que se forman y se destruyen en nosotros según leyes psíquicas naturales (...), tampoco son meras variantes o combinaciones de otros grupos de actos noéticos intencionales; por ejemplo, lógicos, éticos o estéticos. (...) Él es para ellos más bien una materia dada” (Scheler, 2007, p. 199-200).

Este fragmento tiene, a mi juicio, “dos frentes de ataque”. Un frente es la caracterización del acto y de la actitud en Scheler en comparación, por ejemplo, con Husserl, cuestión que dejo pendiente en esta ocasión, porque dicha discusión remite a otro texto famoso de Scheler como es su *Ética*. Es decir, me refiero al vínculo que pueda establecerse entre el acto moral y el acto religioso. El otro frente, quizás el más interesante para mí, es la referencia a términos como: un “reino esencial de objetos”,

un “espíritu humano adaptado, dirigido y ordenado a una realidad sobrenatural” y a una “legalidad.”

Me parece que estos fragmentos se entienden en un marco mayor que es la tematización del amor y, particularmente, de un orden del amor (*ordo amoris*) en el pensamiento de Scheler. Voy a hacer un breve *excursus* al respecto.

De este modo, las expresiones de Scheler sobre el amor constituyen un tópico transversal de su pensamiento. Scheler tematiza el amor, cuando menos, en *El resentimiento en la moral* (1912), *Ordo amoris* (1914) y en *Esencias y formas de la simpatía* (1923). Sin duda alguna, para el propósito de este trabajo, uno de los textos más relevante corresponde a *El resentimiento en la moral*. Allí Scheler analiza la noción de “amor” en el mundo griego, cristiano y en Nietzsche. En la primera de estas descripciones que corresponde a Platón, Scheler sostiene que todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una “aspiración, una tendencia de lo “inferior” a lo “superior”, de lo “imperfecto” a lo “perfecto”, de lo “informe” a la “forma”, (...) de la “apariencia” a la “esencia”, del “no saber” al “saber”, un “término medio entre el tener y el no tener”, como Platón dice en el Banquete” (Scheler, 1998, p. 62). Todas las relaciones de amor entre los hombres: el matrimonio, la amistad, la paternidad, etc., se dividen en un “amante” y un “ser amado”; y el ser amado es siempre lo más noble, lo más perfecto. Esta idea, sostiene Scheler, logra su expresión más nítida en la metafísica griega. Con todo, el amor cristiano cumple, para Scheler, una función modélica. Éste es una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida natural: el odio a los enemigos, la venganza o la exigencia de compensación. Así lo sostiene Scheler: “(...) el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar” (Scheler, 1998, p. 63).

Termino este planteamiento refiriéndome al *Ordo amoris* o el orden del amor.<sup>3</sup> La discusión se puede iniciar con el problema que propone Max Scheler:

---

<sup>3</sup>Sigo acá el artículo de Marcelo Chaparro sobre el *Ordo Amoris*, citado en la bibliografía.

“Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un *orden justo y objetivo* en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*” (Scheler, 2008, p. 21).

El problema ético consiste ahora en averiguar si los juicios de valor son verdaderos o falsos. El modo de evaluar su validez pasará por verificar si a las emociones (el amor y el odio en concreto) les corresponde «un orden justo y objetivo». Orden al cual tendría que adecuarse, para ser verdadero, el ánimo de la persona. Entonces, el problema ético se reduce, a partir de este momento, a establecer qué es y cómo funciona respecto de las personas el *ordo amoris*.

“Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y comprenderla en su realidad más profunda si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto (...). La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema” (Scheler, 2008, p. 70).

Este *ordo amoris* es presentado como el núcleo de la vida moral de personas y pueblos. Pero ¿cómo se articulan las variadas preferencias humanas con un orden objetivo de valores? La propuesta es: distinguiendo tres niveles fenomenológicamente separables: 1. El *ordo amoris* objetivo, 2. El *ordo amoris* normativo que, en cuanto conocido, se le propone a la voluntad y la inteligencia, 3. El *ordo amoris* descriptivo en cuanto efectivamente realizado por sujetos y pueblos. Este orden sería, a mi juicio, el que permitiría entender expresiones como “espíritu humano adaptado, dirigido y ordenado a una realidad sobrenatural” y a una “legalidad”, de los que hablamos antes.

Lo referido anteriormente se complementa con dos cuestiones más relativas al acto religioso: el vínculo entre el conocimiento de Dios y la moral, del que hablaba antes y el tópico de los ídolos.

“Como en todo acto religioso está incluido el acto del conocimiento del valor moral (de Dios como del bien), y todo conocimiento moral, en la medida que es inmediato y adecuado, determina necesariamente, no la existencia, pero si el ser-así del acto de la voluntad, con cada acuñación concreta de este bien supremo se le ofrece también al querer un concreto modelo moral supremo, el cual incluso precede a toda llamada regla o ley moral, y la determina. Pero no sólo esto. El querer y el obrar moralmente buenos según la imagen presente de lo divino disponen necesariamente y como *conditio sine qua non* también todo progreso del espíritu en el adentrarse en la profundidad y plenitud de la Divinidad en el conocimiento de Dios. El conocimiento de Dios es, de todo conocimiento posible, el que más vinculado está al progreso moral. Por lo tanto, el querer y el obrar moral no son una mera consecuencia de la creencia religiosa -como creía Lutero-, sino que en todo acto religioso y en todo acto moral está incluido un componente idéntico de conocimiento del valor, de manera que en cada acto religioso se ejercita parcialmente a la vez un acto moral, y en cada acto moral uno religioso” (Scheler, 2007, p. 219).

Hay otras frases semejantes de Scheler que van en la misma línea – por ejemplo, “intenta realizar las acciones morales y de culto prescritas por esta religión y verás cómo se ensancha con ello tu conocimiento religioso” (Scheler, 2007, p. 220), o “la forma de comunidad de amor y de salvación, es, por tanto, constitutiva en el conocimiento religioso, en contraposición a todos los demás conocimientos” (Scheler, 2007, p. 221) – ; sin embargo, quisiera hacer dos comentarios. El primero, creo que este texto refuerza la interpretación acerca desde dónde está estructurando Scheler su fenomenología de la religión (el *ordo amoris*). El segundo, en todo caso, es más problemático y tiene que ver con las personas que no conozcan a Dios o se alejen de Dios: ¿acaso esas personas no se comportan moralmente? La respuesta a esa pregunta no la da Scheler y, obviamente, uno tendería a decir que, efectivamente, se comportan moralmente desde un fundamento ético distinto.

Quizás, para Scheler, el problema de estas personas que no creen en Dios, o que se han alejado de Dios, tiene una explicación: el tema de los falsos ídolos o lo que denomina como el “endiosamiento de un bien finito”. Cito a Scheler: “Todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo” (Scheler, 2007, p. 222). A su juicio, el no creyente – que lleva a cabo la increencia – “ha puesto un bien finito en el lugar de Dios” (Scheler, 2007, p. 222).

Paso de esta manera a la segunda parte de este apartado.

## 2.2 Bernhard Welte

Las reflexiones de Welte sobre la religión se desarrollan en varios textos. Me concentraré, en esta ocasión, en el texto *“Filosofía de la religión”*. Si bien Welte, a diferencia de Scheler, no habla explícitamente de una fenomenología de la religión, me parece plausible sostener que el concepto de filosofía que utiliza Welte está fuertemente influenciado por la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. Se puede hablar, sin duda alguna, de una filosofía de la religión fenomenológica. En lo que sigue, quisiera clarificar mis dichos.

La filosofía es, para Welte, pensar por sí mismo. Un pensamiento real y vivo, una forma singular de la libertad humana. De este modo, “pensar es más bien una apertura viva más allá del hombre, un encuentro entre hombre y mundo. En consecuencia, el pensamiento de la filosofía tiene que caracterizarse por la vinculación estricta a un objeto” (Welte, 1982, p. 14-15). En este marco, uno de los objetos de estudio del pensamiento es la religión.

Con todo, Welte conoce ya la diferencia entre las ciencias de la religión – que en este trabajo hemos asociado a Martín Velasco – y la filosofía de la religión, que es propiamente tal el proyecto welteano.

“El pensamiento constataador conduce a la ciencia de los hechos, altamente necesaria, pero no a la filosofía. En el ámbito religioso tal pensamiento conduciría a la ciencia de la religión, que será útil e indispensable para la filosofía de la religión. Pero la filosofía de la religión como filosofía es otra cosa distinta. La observación de rasgos o propiedades particulares constatables de

lo que existe, pertenece esencialmente a las ciencias particulares, pero no es ninguna filosofía” (Welte, 1982, p. 18).

Como hemos visto constatado anteriormente, la filosofía se preocupa de los problemas generales y no de la manera en que se presentan particularmente. Es por ello que a ella no le interesa particularmente la comprensión de ciertas experiencias religiosas específicas, como sí lo hacen las ciencias de la religión. Es por ello que Welte considera que la filosofía de la religión es “un pensar filosófico que versa sobre la religión y, por tanto, pone todo su empeño en establecer intelectualmente la esencia y la forma de ser de ésta. La filosofía de la religión aborda racionalmente la pregunta: ¿qué es en esencia la religión?” (Welte, 1982, p. 23).

Hecha esta declaración, la pregunta que sigue es más o menos obvia: ¿cuál es el nexo entre filosofía y religión? La tesis de Welte es que la religión, si bien precede a la filosofía, es un acontecer humano.

“La religión sale al encuentro del pensamiento filosófico como su otro, como en confrontación y su “antes”. No obstante, hemos de resaltar que la religión, por más que viva de su propio origen y quizás sea un don de Dios, se realiza, sin embargo, como un acontecer humano y como una forma de vida y existencia humana” (Welte, 1982, p. 24).

En la cita reciente, se aprecia una de las influencias más relevantes de Welte, que es la filosofía de Heidegger, entre otras, de la noción de *Dasein*.<sup>4</sup> La existencia humana, es decir, el *Dasein*, constituye el lugar en el que se da y vive la religión. Aquí corresponde hacer otro breve *excursus* para retomar, un poco más adelante, la presentación de algunas ideas de Welte.

El *excursus* tiene relación con la noción misma de *Dasein* que usa Heidegger. Este concepto es caracterizado por el filósofo alemán en *Ser y tiempo*. El *Dasein* es, entonces, un componente central de la investigación, porque “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (Heidegger, 2012, p. 30). Esto es, la

---

<sup>4</sup>En la edición alemana original, Welte ocupa la expresión “die Religion (...) ist ein menschliches Geschehen und als eine Form des menschlichen Lebens und Daseins” (Welte, 2008, p. 29).

determinación de ser del ente que llamamos *Dasein* es la condición de la clarificación de la pregunta por el ser. El análisis fundamental del *Dasein* o la hermenéutica del *Dasein* es denominada por Heidegger como «ontología fundamental». La tarea de esta ontología fundamental es, entre otras, el establecimiento de las estructuras fundamentales del *Dasein*.

Sin embargo, estas consideraciones generales no explican suficientemente aún, por qué Heidegger privilegia en *Ser y Tiempo* el término *Dasein*, y por qué, al mismo tiempo, evita el uso de la noción de «ser humano» (*Mensch*). Para esclarecer esta cuestión se hace necesario profundizar en algunas determinaciones o características del *Dasein*. Una *quasi*-definición del *Dasein* se encuentra en el siguiente texto de Heidegger:

“El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 30-31).

Heidegger distingue en la mencionada cita cuatro determinaciones de ser del *Dasein*, que explicaremos brevemente a continuación: 1. el «le va en su ser este mismo ser» (*es geht um*); 2. la «relación de ser con su ser» (*das Seinsverhältnis*); 3. el «se comprende en su ser» (*das Sich-verstehen*); y 4. la «apertura de ser» (*die Erschlossenheit*).

Pues bien, con la expresión “le va en su ser este mismo ser” pretende Heidegger sostener que el *Dasein* pone en juego su ser, es decir, que el ser no es algo anecdótico o marginal para el *Dasein*, y, además, que no le está dado de antemano, como algo hecho, como una propiedad suya, sino que el ser lo determina, le importa, está en juego en él, etc. Por eso, es entendible que el *Dasein* tenga una “relación” privilegiada con su ser, en el sentido que en esa relación se involucra su propio ser. Con ello quiere subrayar Heidegger que “la relación de ser” es una constitución determinante del ser del *Dasein*, en contraste con el modo de ser del “estar-ahí” o del “estar delante” o “estar a la vista” (*Vorhandensein*). A partir de lo anterior, esto es, que al *Dasein* “le va en su ser este

mismo ser” y que el Dasein “tiene una relación privilegiada con el ser”, es plausible que el Dasein “se comprenda en su ser”. El Dasein comprende su propio ser y sus posibilidades de ser. Finalmente, el Dasein es también “apertura” (Erschlossenheit). Con este término, pretende Heidegger explicar que todo, lo que para el hombre de una u otra forma está “ahí”, está por él abierto.

Una de las posibilidades que puede surgir de esta autocomprensión o autoesclarecimiento del *Dasein*, que no impulsa Heidegger, es la religión. En ese marco, se entiende la siguiente pregunta central de Welte: “Por eso el hombre tiene que preguntarse reiteradamente ¿qué es propiamente la religión? y sobre todo: ¿qué es mi religión, lo que yo realizo como mi forma de vida? La pregunta por el “es” constituye la gran pregunta que se alza desde la comprensión humana del ser” (Welte, 1982, p. 26). Como se ha dicho más arriba, el ser humano es el único ente que tiene la capacidad de preguntarse por el ser en general, por su ser mismo y por la experiencia religiosa. Así lo sostiene Welte: “Si, efectivamente, es posible la pregunta por el ser de la religión, brota de ella la pregunta por la esencia de la religión” (Welte, 1982, p. 37). La religión ha dejado de ser una cuestión obvia y tiene que poner en tela de juicio, al modo de Heidegger, sus conceptos centrales como los de “Dios”, “hombre” y “relación”.

¿Qué facilita la religión? Como ya he sostenido, el *Dasein* o la existencia humana; en ella se da y se vive la relación que llamamos “religión”. En la relación religiosa, sostiene Welte, los hombres se comportan de una forma muy determinada, a saber, de forma religiosa.

“Los hombres se comportan con Dios o hablan a quién entienden por tal, en primer lugar, sintiéndose interpelados por lo divino. (...) Si es Dios el que primariamente se comporta con el hombre, esto tiene lugar dentro del comportarse del hombre, dentro de la existencia humana y de su propia inteligencia. (...) Lo uno y lo otro, la llamada de lo divino y la respuesta del hombre, tienen lugar en el horizonte de la existencia humana. Es ese sentido la religión es en todo caso una forma de la existencia del hombre” (Welte, 1982, p. 31).

En definitiva, la religión es, para Welte, aquella forma de existencia en la que el hombre se sabe determinado por la dimensión que llamamos Dios, o en forma menos

precisa, lo divino. Por ello, de lo primero que hablará su “*Filosofía de la Religión*” es sobre Dios. Con todo, dicha tematización sobrepasa el objetivo del presente texto.

### 3. Palabras finales

Ciertamente las expectativas del lector pueden verse frustradas si se tiene en cuenta al pie de la letra el título de este trabajo. Sin embargo, dentro de sus límites, buscó exponer precisamente que es posible mostrar un balance provisional de la relación entre la fenomenología y la religión en el último siglo. De este modo, se puede hablar de:

- a) Una fenomenología de la religión como disciplina autónoma de la filosofía y de la teología y que forma parte de las denominadas “ciencias de la religión” y que denominé “fenomenología de la religión en sentido amplio”. En dichas ciencias de la religión, se hace un uso de la noción de “fenomenología” de modo semejante que en las ciencias sociales o ciencias de la salud.
- b) Una fenomenología de la religión en sentido estricto que busca pensar, entre otros, el acto religioso como núcleo de la experiencia religiosa. Otro punto interesante de las reflexiones de Scheler es que su texto tiene como telón de fondo las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, que actuaron como un “resorte” de sus reflexiones. La pregunta que queda abierta, es, entonces, ¿cuál es “resorte” de la fenomenología de la religión en el presente?
- c) Y una fenomenología de la religión de inspiración heideggeriana que parte de la existencia humana (*Dasein*) como el lugar donde se aloja una de las posibilidades de ser, que es la religiosa. Ciertamente, a contrapelo de lo que Heidegger mismo hubiera deseado.

Por supuesto, pueden existir otras maneras en que esta relación se presente, pero eso es tarea de futuras investigaciones.

### Referencias

Chaparro, M. (2014). *Ordo amoris* como determinante del amor y el odio en Max Scheler. *Veritas. Revista de filosofía y de teología*, 31, 51-71.

Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Martín Velasco, J. (1976). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.

Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós.

Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Scheler, M. (2008). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.

Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

Welte, B. (2008). *Religionsphilosophie*. Freiburg: Herder.