

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**El problema de la demarcación entre ideología y religión en la
obra de Max Scheler**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Julián Pablo Natucci Cortazzo

Director

Rogelio Rovira Madrid

Madrid

© Julián Pablo Natucci Cortazzo, 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Filología

(Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones)



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Tesis Doctoral

***EL PROBLEMA DE LA DEMARCACIÓN ENTRE
IDEOLOGÍA Y RELIGIÓN EN LA OBRA DE MAX
SCHELER***

Julián Pablo Natucci Cortazzo

Director y tutor: Prof. Dr. Rogelio Rovira Madrid

Febrero de 2019

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría agradecer con aprecio y consideración al profesor Rogelio Rovira Madrid por el apoyo prestado en todos estos años de estudio y reflexión. Sin sus ánimos y sus consejos no habría podido culminar esta investigación. También me gustaría nombrar a la profesora Julia Mendoza Tuñón por haberme aclarado ciertas dudas, al profesor Leonardo Rodríguez Duplá por sus invitaciones a interesantes seminarios, al profesor Guido Cusinato y a Margarita Pintos por dejarme compartir espacios para la reflexión y, en definitiva, a todos los profesores y profesoras que me han apoyado y me han enseñado tanto en todos estos años de estudio en España y Alemania. También quería agradecer a Iván Madrigal y a Ángel Blanco por su disposición a ayudarme, a Ana I. Vázquez por su amistad, Emma Claire-Davis por sus ánimos y sugerencias y, por último, a mi gran amigo Carlos Lerner por el interés y la sincera colaboración que me ha proporcionado.

*A mis padres, familia y amigos presentes y ausentes,
que en la cercanía o la distancia siempre me han
acompañado y con los que he compartido tantas cosas.*

*Des Menschen Seele
Gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muss es,
Ewig wechselnd.*

*El alma del hombre
Se parece al agua:
De los altos cielos baja
Y al cielo asciende.
De nuevo hacia abajo
A la tierra ha de volver,
Siempre cambiante.*

Goethe

ÍNDICE

<i>PRÓLOGO</i>	13
----------------------	----

I. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

<i>Capítulo I: El problema de la ideología en relación con el saber</i>	29
---	----

§ 1. La sociología del saber y las formas supremas del saber.	29
§ 2. Las formas de agrupación social y sus vínculos emocionales.....	36
§ 3. El proyecto de una doctrina de los ídolos sociales.....	42
3.1. Karl Marx y Karl Mannheim.....	48
§ 4. El saber como relación ontológica.....	54
§ 5. La importancia de los impulsos, los valores y las emociones en la construcción del saber.....	59
§ 6. Características de la ideología y sus diferencias con el saber.....	67

<i>Capítulo II: El problema de la ideología en la doctrina de las cosmovisiones</i>	
---	--

73 § 1. La relación de la cosmovisión con el saber y la ideología.....	73
§ 2. La filosofía de la vida y la crisis del saber metafísico.....	78
2.1. Wilhelm Dilthey y la doctrina de las cosmovisiones.....	80
2.2. Georg Simmel y la crisis de la cultura.....	84
§ 3. El saber científico y la cosmovisión: Max Weber.....	87
§ 4. La teoría de las cosmovisiones de Scheler.....	93
a) La cosmovisión natural absoluta.....	93
b) La cosmovisión natural relativa.....	94
c) La cosmovisión cultural relativa.....	97

<i>Capítulo III: La ideología dentro de la cosmovisión burguesa</i>	93
---	----

§ 1. La clase social burguesa y el tipo de hombre burgués.....	104
§ 2. Las emociones características de la burguesía: el resentimiento y la angustia.....	110

2.1. El resentimiento.....	111
2.2. La angustia.....	117
§ 3. Primado del odio sobre el amor: el amor aparente.....	123
§ 4. El engaño en la valoración: el subjetivismo.....	129
§ 5. El impulso de dominación y el nuevo valor del trabajo.....	131

II. LA RELIGIÓN Y SUS MANIFESTACIONES IDEOLÓGICAS

Capítulo IV: Fenomenología de la experiencia religiosa.....

§ 1. El problema del cristianismo dentro de la filosofía de Scheler.....	142
§ 2. El objeto de la religión y el objeto de la metafísica.....	147
§ 3. El origen de la religión y la esencia de lo divino.....	151
§ 4. La revelación.....	157
§ 5. La persona y el espíritu.....	161
5.1. El Dios personal.....	166
§ 6. El acto religioso y sus desviaciones en la contemporaneidad.....	169

Capítulo V: La religión como fenómeno social.....

§ 1. El saber religioso y el <i>homo religiosus</i>	175
§ 2. La divinización del fundador y el dogma.....	182
§ 3. La relación entre la religión y las cosmovisiones políticas.....	188
§ 4. La demarcación entre el saber religioso y el saber científico.....	191

III. LAS EXPLICACIONES IDEOLÓGICAS DE LA RELIGIÓN DESDE OTRAS INSTANCIAS

Capítulo VI: Los ídolos de la explicación naturalista.....

Capítulo VII: La explicación antropológica de la religión de Ludwig Feuerbach.....

§ 1. La opuesta concepción de Feuerbach y Scheler en torno al ser humano.....	207
§ 2. La génesis de la religión en Feuerbach.....	217

§ 3. Los elementos ideológicos en la explicación naturalista de Feuerbach.....	222
<i>Capítulo VIII: La explicación vitalista de la religión de Friedrich Nietzsche.....</i>	<i>227</i>
§ 1. La crítica de Nietzsche a la Modernidad y su influencia sobre Scheler.....	227
§ 2. El concepto de cristianismo en Nietzsche.....	235
§ 3. La crítica de Scheler a Nietzsche.....	240
3.1. Cristianismo y resentimiento.....	240
3.2. La opuesta concepción del valor.....	248
<i>Capítulo IX: La explicación psicoanalítica de la religión de Sigmund Freud.....</i>	<i>255</i>
§ 1. El ser humano desde la perspectiva psicoanalítica de Freud.....	255
§ 2. La identificación del querer y del impulso con el amor en la teoría de Freud.....	261
§ 3. El fenómeno religioso desde la perspectiva psicoanalítica de Freud.....	265
3.1. El origen de la religión.....	271
3.2. El <i>superyó</i> y su función en la religión.....	273
§ 4. Los elementos ideológicos en la explicación naturalista de Freud.....	278
 <i>CONCLUSIONES.....</i>	 <i>287</i>
 <i>RESUMEN DE LA TESIS / DISSERTATION ABSTRACT.....</i>	 <i>299</i>
 <i>BIBLIOGRAFÍA.....</i>	 <i>311</i>

PRÓLOGO

El objetivo de esta investigación es abordar el problema de la demarcación entre la ideología y la religión a través de los escritos del filósofo alemán Max Scheler (1874-1928). Se trata de un problema que, desde mi punto de vista, además de ser de actualidad, está muy presente en la obra de Scheler, hasta el punto de que cabe llegar a interpretaciones divergentes de su pensamiento según sea abordado. Hasta ahora, no he encontrado ningún estudio que trate esta cuestión en profundidad. Por esta razón, con este trabajo quisiera contribuir en lo posible a esclarecer algunas incertidumbres que afectaron a uno de los filósofos más destacados del siglo XX y que siguen afectando a la sociedad occidental. Pues: ¿Es la religión una ideología? ¿Cuál es el sentido y el valor de la religión en nuestra sociedad tecnológica? ¿Es la religión una realidad definitivamente superada por la ciencia en la civilización actual? Son estas algunas de las cuestiones que me han conducido a escribir esta investigación. Mi objetivo es mostrar que, si bien la religión puede adquirir formas ideológicas, la identificación absoluta de cualquier religión con una ideología es errónea. Pienso, siguiendo en este punto a Scheler, que este reduccionismo se debe a una serie de prejuicios nacidos en la cosmovisión burguesa, prejuicios que, la mayoría de las veces, adoptan la función de ídolos sociales sustitutivos de la religión. A través de ellos, se desplegará un discurso ideológico-filosófico de desprestigio de la religión que terminará por igualar y homogeneizar todo fenómeno religioso a una cuestión de intereses político-económicos, sin prestar atención a la distinción entre las instituciones religiosas y la religión en sí misma, e ignorando la pluralidad de este fenómeno y su enorme relevancia en la cultura.

Aparte de tratar el problema de la distinción entre religión e ideología, con esta investigación pretendo contribuir a una mayor comprensión teórica de Max Scheler, no solo a través de un análisis comparativo de sus textos, sino también a partir de la confrontación que tuvo el autor con otros pensadores coetáneos suyos y del pasado. Mediante este análisis querría, además, aportar algún sentido al conflicto religioso e ideológico que afectó a su vida y a sus obras. Mi interés estriba en hacer una reflexión sobre las ideologías que estuvieron presentes en la época de Scheler y que están inmersas

actualmente en nuestra cotidianeidad, tanto dentro como fuera de la religión, e indagar sobre su origen. En este sentido y desde mi punto de vista, pienso que es realmente alarmante el grado de confusión al que se ha llegado en nuestra denominada “sociedad del conocimiento”. Creo que este desorden y desconcierto se deben, en gran parte, a la presencia de las ideologías, que han eclipsado el sentido y la función de los saberes de la cultura. Estas ideologías, además de mezclar los saberes entre sí, han operado sobre el ámbito emocional del ser humano en la educación y otros entornos.

Dentro de los pensadores que, aparte de Scheler y sus interlocutores, tomaré en cuenta en mi estudio, se encuentran Ludwig Feuerbach (1804-1872), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856-1939). El hecho de que haya elegido a estos autores y no a otros se debe a una serie de motivos. En primer lugar, en ellos se puede constatar la concepción reduccionista de la religión a un fenómeno ideológico. En segundo lugar, la interpretación de la religión realizada por ellos es, como veremos, una interpretación que arraiga en el naturalismo filosófico, naturalismo que parte de una serie de prejuicios que se enlazan con los ídolos de la cosmovisión burguesa. En tercer lugar, los tres autores, pero fundamentalmente Nietzsche y, en menor medida, Freud y Feuerbach, fueron estudiados por Scheler en distintas etapas de su evolución filosófica. En cuarto lugar, los tres parten del nivel psicológico y emocional del ser humano, analizando el miedo, la angustia, la culpa, el resentimiento, etc. para explicar el origen de la religión. Por último, pienso que son escasos los estudios comparativos sobre Scheler y estos filósofos en relación al fenómeno religioso y al ser humano.

En esta investigación no serán tratados en profundidad muchos aspectos de la obra de Scheler, pues no es mi intención abarcar la inmensa obra del pensador alemán, con sus tan variadas temáticas. Mi objetivo es hacer una llamada de atención sobre la intromisión de la ideología en el saber de la cultura y, especialmente, en el saber religioso, tanto en la época de Scheler como en nuestro presente. Como se verá, el problema de los ídolos está presente en prácticamente todos los escritos del pensador alemán estudiados y creo que afectan a su ruptura con el catolicismo. No obstante, no es mi intención reducir el análisis de los textos de Scheler al problema de este distanciamiento en su etapa tardía. Tampoco tengo la intención de desarrollar en profundidad la teoría del seguimiento de modelos y líderes, y su posible relación con la aparición de la ideología en el panteísmo, el agnosticismo o el ateísmo modernos. Mi propósito no es extender el trabajo en estos aspectos; pero soy consciente de las partes que se pueden continuar desarrollando. Mi

interés estriba, más bien, en comparar a Scheler con otros autores cuya teoría sobre el ser humano y la cultura ha sido muy importante en el siglo XX y sigue siéndolo.

Debido a que el estudio de la aparición de ídolos sociales es un tema tratado sobre todo en el último lustro de la vida de Max Scheler, tendrá una importancia especial en este trabajo su etapa sociológica, especialmente su obra *Problemas de una sociología del saber* (1926).¹ Aparte de ella, me apoyaré en escritos anteriores, de carácter más fenomenológico, fundamentalmente en *El resentimiento en la moral* (1912), *Problemas de la religión* (1921) y *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923), pues pienso que en estas obras existen elementos que ayudarán comprender mejor la demarcación entre la ideología y la religión.² Según mi hipótesis, para realizar una demarcación entre la religión y la ideología es necesario investigar, dentro de la cosmovisión burguesa y su moral característica, la arraigada presencia de dos emociones analizadas por el fenomenólogo alemán: el “resentimiento” (*Ressentiment*) y la “angustia” (*Angst*). Pienso que la emoción de la angustia, pero especialmente la del resentimiento, son imprescindibles no solo para demarcar lo que es religión de lo que es ideología, sino también para demarcar lo que es una genuina institución religiosa de lo que es una corrompida institución religiosa. A partir de estas emociones, el hombre moderno occidental deformará al máximo su idea de divinidad, o terminará por eliminarla (agnosticismo, ateísmo), colocándose él en lugar de lo divino, llegando incluso a ignorar la muerte y finitud humanas. El hombre moderno, venerando una serie de ídolos que funcionan como sustitutivos de la divinidad, justificará así un sistema de ganancia y adquisición infinitas.

Nietzsche había sacado del olvido e introducido en la reflexión filosófica el fenómeno del resentimiento. Scheler continuará en esta línea y lo estudiará en su obra *El resentimiento en la moral* (1912). La angustia, por el contrario, no es una emoción tratada

¹ *Sociología del saber* en la traducción de José Gaos, título que adoptaré en este trabajo. También consideraré especialmente otros escritos menores de su última etapa como *El saber y la cultura* (1925), *La idea del hombre y la historia* (1926), *El hombre en la época del equilibrio* (1927) y *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

² También existen varias referencias al problema de los ídolos en otras obras del autor. Conocido es su escrito *Los ídolos del autoconocimiento* (1912), en el cual el tema se trata en un nivel más gnoseológico que sociológico. Sin embargo, tomaré en consideración otros textos por resaltar el aspecto sociológico de los ídolos. Estos escritos son: *El burgués* (1914), *El burgués y los poderes religiosos* (1914), *El futuro del capitalismo* (1914), *La idea cristiana del amor y el mundo actual* (1917), *Sobre la filosofía de la historia del saber positivista (ley de los tres estadios)* (1921), *Doctrina de las cosmovisiones, sociología y asentamiento de las cosmovisiones* (1922) y los escritos publicados póstumamente *Muerte y supervivencia* (1911/14) y *Ordo amoris* (1914/16).

tan especialmente por él, y adquiere relevancia al final de su vida, con la aparición de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger (1889-1976) —aunque también existe cierto tratamiento indirecto de esta emoción en sus escritos sobre el protestantismo y el surgimiento de la burguesía. Por ello, para analizar la angustia, me centraré sobre todo en los escritos póstumos *El problema emocional de la realidad* (1927) y *Manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»* (1927). También otorgaré especial atención a algunas tesis de otro escrito póstumo, *Modelos y guías* (1911/21), para analizar el problema del seguimiento de falsos modelos y falsos líderes y la consiguiente desaparición de las formas de comunidad humanas.

Creo que la influencia de Nietzsche sobre Scheler no ha sido todavía tenida en cuenta suficientemente. Esta influencia queda plasmada en el hecho de que el fenomenólogo alemán coincide con Nietzsche en interpretar la evolución de la cultura occidental como un proceso donde se lleva a cabo una inversión en la valoración de la realidad. Una de las razones de esta inversión en la valoración, donde lo que tiene menos valor es estimado al máximo, se encuentra en el aumento del resentimiento, que se ha ido contagiando en los grupos sociales. El resentimiento no solamente invierte los valores, sino que, además, produce una especie de ceguera para captar los ya existentes e impide descubrir otros nuevos. Este bloqueo provocado por el resentimiento se presenta tanto en las élites como en las clases oprimidas. Es decir, el resentimiento no solo puede intoxicar a un individuo o un grupo, sino también al conjunto de una sociedad. Desde mi punto de vista, dentro de este proceso de cambio en la valoración, tiene también especial relevancia la intromisión de las ideologías (políticas, sociales, económicas, culturales, etc.) en los saberes humanos del más diverso tipo, ideologías que serán retroalimentadas por el resentimiento. La ideología puede ser interna o externa a la religión, pero siempre se la reconoce a partir de una serie de intereses partidistas y sus ídolos subyacentes. Mediante este fenómeno, no solo se invierten, pervierten y eclipsan los valores propios, sino también los valores de los contrincantes. Así, la ideología, nutrida desde el resentimiento, ha provocado una lucha e intolerancia feroz en los conflictos interreligiosos (incluso dentro de un mismo credo), provocando guerras y persecuciones; pero también ha causado, desde el ateísmo, una guerra y hostigamiento atroz contra cualquier religión, como bien muestra el siglo XX. Sin embargo, no es mi propósito investigar estos conflictos, sino ir al núcleo de la cuestión, es decir, esclarecer la esencia de la ideología que se ha impuesto en la Modernidad por igual en cualesquiera de estas posiciones y visiones del mundo.

Aunque Scheler no llegó a tratar específicamente el problema de la demarcación entre religión e ideología en una obra independiente, sostengo que la mayor parte de su pensamiento está atravesado por esta problemática, unas veces de forma más manifiesta que otras. Y pienso que este problema alcanza su punto álgido con su inesperado distanciamiento del catolicismo, alejamiento que, según mi parecer, viene condicionado por las siguientes cuestiones que el propio autor se plantea: ¿cómo influyen las ideas y las energías religiosas en la formación de la sociedad? y ¿cómo influye la vida de los colectivos en la formación de la religión y la idea de divinidad?³ Por ello, uno de los problemas fundamentales al que se enfrenta esta investigación, en relación, no solo con el resentimiento, sino también con el conjunto del pensamiento de Scheler, es la ambigüedad de este pensador respecto al catolicismo en particular, y al judeocristianismo en general.

Podemos distinguir dos etapas en el devenir filosófico de Scheler: una etapa católica, aunque no continua, sino con importantes interrupciones debidas a una serie de escándalos —desde su conversión al catolicismo en 1899 hasta 1922, siendo a partir de 1916 una figura clave de la renovación religiosa dentro del catolicismo en Alemania—, y una etapa posterior de definitiva ruptura con el catolicismo —desde 1922⁴ hasta su muerte en 1928—. Esta “ruptura” (*Bruch*) con el catolicismo, sin embargo, fue negada por el propio autor, quien en 1923 afirmaba⁵ que, aunque convertido al catolicismo, jamás en su vida había seguido los estrictos preceptos teológicos de la Iglesia romana, y que, si bien se había acercado a concepciones semejantes al catolicismo, esto había sido por cuenta propia, siguiendo sus propias reflexiones. Aparte de ello, según el fenomenólogo alemán, el cambio inesperado en su pensamiento no habría sido tan brusco, y se debía a una nueva visión de la divinidad, nueva visión que consideraba una consecuencia de su propia evolución filosófica y de su cada vez más incipiente preocupación por los problemas sociales de su tiempo. Puede ser que esto último le haya llevado a suponer que era imposible revivir, en el plano colectivo, un genuino cristianismo exento de ideología. En este sentido no comparto la tesis de Dietrich von Hildebrand de que “las obras de

³ La primera de estas preguntas está formulada en el prólogo a sus escritos sobre cristianismo y sociedad. Cf. Scheler, *Vorwort zu «Christentum und Gesellschaft»*, GW 6, p. 224.

⁴ Cf. Hildebrand, D. von, *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, trad. I. Castillo, Ediciones Encuentro, Madrid 2019.

⁵ Cf. Scheler, *op. cit.*, pp. 224-225. Cf. Henckmann, W., *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, München 1998, pp. 16-39.

Scheler después de 1922, comparadas con sus contribuciones anteriores, representan una enorme decadencia filosófica [...]”⁶. Más bien, creo que el pensamiento del último Scheler no debería separarse de sus reflexiones filosóficas anteriores y ser desechado sin más. Desde mi punto de vista, sus últimas obras reflejan la denuncia de la intromisión de la ideología en la religión y, particularmente, en el cristianismo. Es más, creo que algunos escritos anteriores pertenecientes al llamado “periodo católico”, fueron reeditados y completados bajo esta nueva perspectiva, por lo que sería inapropiado no considerarla. Es cierto que, como dicen Hildebrand y otros autores, Scheler muestra muchas veces un pensamiento contradictorio. Pero pienso que estas contradicciones fueron una consecuencia de su espíritu filosófico libre e inquieto.

En su etapa posterior de ruptura con el catolicismo, donde comienza a desarrollar su sociología del saber y su antropología filosófica (como partes de un proyecto metafísico de gran envergadura), la valoración de Scheler del cristianismo será, por tanto, muy diferente, situándolo a veces incluso al nivel de una ideología. Por consiguiente, el significado que pueda tener el cristianismo y su vinculación con el resentimiento variará con esta transformación filosófica y personal, transformación marcada, en lo teórico, por sus nuevos planteamientos panenteístas a partir de un artículo sobre Spinoza —basado en una conferencia que data de 1923⁷— y, en lo personal, debido a un nuevo divorcio. Este último dato no será considerado en esta investigación, pues mi intención fundamental es separar la obra de la vida del filósofo y sus posibles conflictos emocionales. No habrá, por tanto, ninguna referencia a la vida personal de Scheler. En cualquier caso, las preguntas que sí debemos hacernos son las siguientes: ¿existe inconmensurabilidad entre la etapa católica y la etapa posterior del pensamiento de Scheler? y ¿hubo realmente una crisis religiosa y una consecuente pérdida de fe católica en el último Scheler? Si seguimos la valoración hecha por el autor de sí mismo, no habría contradicción en su pensamiento, sino una evolución.

Este problema, que implica “etiquetar” a Scheler en dos periodos diferentes, no impedirá abordar el objetivo de la investigación. Pues la ruptura con el catolicismo no significa, en la obra posterior de Scheler, ruptura con la religión, realidad que sigue siendo para él inseparable de la naturaleza humana. Ello se debe fundamentalmente a que el ser

⁶ Hildebrand, D. von, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁷ Cf. Scheler, *Spinoza*, GW 9, pp. 171-182.

humano, como ser espiritual, siempre necesita trascender su realidad circundante para otorgar un sentido simbólico a su existencia y al hecho de su muerte. La presente investigación, por tanto, si bien considerará, en parte, la etapa católica, no se ceñirá, ni mucho menos, exclusivamente a ella, sino que intentará mostrar las diferencias entre religión e ideología de un modo general y, especialmente, a partir de la obra tardía del pensador alemán.⁸ Es más, en cierto sentido, adoptaré la misma concepción de Scheler respecto a su propia evolución filosófica, considerando su etapa tardía como una consecuencia de su llamado “periodo católico”. Soy consciente, no obstante, de la dificultad de esta tarea y del riesgo que supone unir la compleja trayectoria filosófica de Scheler en una única dirección y sentido.

¿Cuáles son los motivos que llevaron a Scheler a abordar el problema de los ídolos sociales y las ideologías, sobre todo en su última etapa? Scheler vivió dentro de un contexto histórico-social de profunda crisis europea, contexto sin precedentes en la historia de Occidente y que, según mi opinión, sigue estando presente hoy en día. La Primera Guerra Mundial fue un acontecimiento crucial que impregnó su vida y obra. Prueba de ello es su escrito *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), donde calificó la Gran Guerra como la primera vivencia global de la especie humana y una oportunidad sin precedentes para desligarse del impulso de dominación capitalista y los ídolos sociales que lo sustentaban.⁹ Rudolf Eucken, quien había sido maestro de Scheler en Jena, sentenciará en 1918 unas palabras cuyo mensaje sigue vigente:

“Desde todos estos puntos de vista, la situación actual nos parece difícil y hasta insostenible. Los elementos ideales del pasado que perduran no arraigan ya en nuestras creencias y sus rasgos no armonizan; les falta, pues, el poder necesario sobre las almas. El puesto del hombre en la realidad se ha tornado hartamente dudoso, así como su círculo y los límites de sus derechos espirituales. No sabemos qué

⁸ Esto no excluye, sin embargo, que algunos conceptos reflejados en su obra tengan un uso y significado distintos si atendemos a su etapa católica o a la posterior. Dichas distinciones conceptuales serán consideradas a lo largo de la investigación.

⁹ A estas reflexiones se añaden otras obras menores recopiladas en sus *Escritos político-pedagógicos* (*Politisch-Pädagogische Schriften*, GW 4), donde Scheler desarrolla una filosofía de la guerra.

finalidad asignar a nuestra existencia, dudamos de que tenga alguna, no vemos a qué punto caminamos.”¹⁰

A Eucken se debe no solo la reflexión de Scheler sobre el puesto del ser humano en el universo, sino también su temprana preocupación por la religión como un fenómeno espiritual necesario para superar el arraigado materialismo e impulso de conquista de su época. Scheler destacó también la tendencia que había tenido la humanidad (fundamentalmente en Occidente) de destruirse a sí misma durante la guerra.¹¹ Creyó que los posibles frutos de esa experiencia nefasta serían, entre otros, la pérdida de fe en el capitalismo, albergando la esperanza de que la posguerra trajese una coyuntura favorable para la renovación del cristianismo. Así, se centró en el proyecto de una nueva filosofía católica diferente de la neoescolástica y afín al socialismo solidario¹². Pensó que la experiencia de la guerra podría traer un cambio en la valoración y la superación del nihilismo, abriendo a la humanidad nuevamente al saber religioso y a una actitud ética cristiana solidaria, no solo en el ámbito privado sino, principalmente, en el ámbito público. A este respecto, afirmó que, más allá del periodo histórico en el que nos encontremos, el acto religioso es realizado por todo tipo de hombre y que, por tanto, el ser humano siempre cree en algo que se representa como absoluto, ya sea en un dios o en un ídolo.¹³ Existe, pues, en su obra una demarcación entre religión e ideología, entre una conciencia religiosa y una conciencia ideológica, y ello a pesar de que se hayan modificado los límites entre una y otra en sus últimos escritos. En este sentido, será precisamente en sus obras posteriores, tras su distanciamiento del catolicismo, donde Scheler ataque más fervientemente las corrientes y movimientos que buscan erradicar o dar por concluida la existencia de la religión (positivismo, marxismo, monismo

¹⁰ Eucken, R., *Mensch und Geschichte. Eine Philosophie des Lebens* (1918). Trad. cast.: *El Hombre y el mundo*, en Obras escogidas, trad. E. Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid 1957, p. 787.

¹¹ Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 103-124, donde realiza un análisis minucioso de la crisis religiosa de su tiempo. Trad. cast.: *De lo eterno en el hombre*, traductores Julián Marías y Javier Olmo, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, pp. 35-59.

¹² Coreth S.J., E., et. al. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo III: Corrientes modernas en el siglo XX, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 93.

¹³ Scheler, *op. cit.*, GW 5 p. 261; (Marías/Olmo 2007) p. 222.

cientificista, pragmatismo, etc.), continuando así con un proyecto iniciado en su etapa teísta.

Según Scheler, los estragos de la guerra habían puesto en evidencia que, o existía una infección pasajera del cristianismo por parte de las ideologías económicas, políticas y nacionalistas, o existía una auténtica “bancarota del cristianismo” (*Bankerott des Christentums*). En este último caso, el poder económico y militar representaría el único poder absoluto que serviría como modelo de las naciones europeas. Siguiendo estas reflexiones, se preguntó si era compatible el expansionismo militarista y el imperialismo con el genuino cristianismo, y si era posible un cristianismo exento de ideologías en la Europa de posguerra.¹⁴ En *La idea cristiana del amor y el mundo actual* (1917) afirmaba Scheler, siguiendo una posición nada optimista:

“En primer lugar —así creo yo—, nosotros mismos como nuestros acusadores debemos admitir honradamente lo siguiente: el *ethos* cristiano ya *no* es en Europa el poder espiritual dirigente. Por muy extendida que esté una auténtica religiosidad cristiana de grandes grupos y de individuos; por ampliamente que se reconozca de modo intelectual y en su formulación la *ética* cristiana —esto es, la mera *doctrina* del *ethos* cristiano viviente— también en los círculos extrarreligiosos y extraeclesiásticos, la potencia viviente que dirige y guía la vida pública y cultural de Europa ya *no* es ese poder moral.”¹⁵

La pregunta fundamental que debemos plantearnos, junto con Scheler, es la siguiente: ¿qué poder moral viviente es el que hoy, como en época de Scheler, domina Europa? La respuesta del fenomenólogo alemán fue clara: ese poder es “[...] el *ethos del espíritu moderno especialmente burgués y capitalista*.”¹⁶

¹⁴ *Ibíd.*, p. 119; (Marías/Olmo 2007) p. 54.

¹⁵ Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, GW 5, p. 362. Trad. cast.: *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, pp. 161-162.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 363; (Sánchez-Migallón 2010) p. 162.

La experiencia de la guerra constató, por tanto, una enorme necesidad religiosa en la población europea, pero las corrientes políticas, filosóficas y científicas seguían ancladas en antiguos prejuicios ideológicos. Respecto a la política, la guerra había puesto en evidencia que tanto el individualismo inglés como las diferentes formas de socialismo alemán, así como su arraigado militarismo prusiano, no estaban exentos de su propia ideología, que se resumía en un afán de ganancia a través de la deificación del trabajo. Por otro lado, respecto a la filosofía y su relación con la ideología, afirmaba Scheler en la posguerra:

“Hubo en Europa hasta ahora una orientación mental muy difundida: se llamaba *positivismo* en la filosofía, y también actuaba vivamente en poesía y arte. Esta dirección mental ha dedicado toda su veneración y el amor que el hombre anterior tributaba a su Dios, a su señor y creador invisible, al «gran ser» —como lo llamaba A. Comte—, a la Humanidad. «Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo, el hombre el último»— así hablaba también en la Alemania de 1860 Ludwig Feuerbach—. Lo que Comte, Feuerbach, Zola llamaban el gran ser de la Humanidad se elevó así a algo santo y lejano, a lo que sólo con temerosa reverencia había que acercarse.”¹⁷

Sin embargo, con la guerra el hombre había experimentado que no era equiparable a una divinidad, que era vulnerable y que su dominio y voluntad no eran absolutas. La sociedad occidental se enfrentaba entonces, como ahora, ante el reto de dominarse a sí misma para no autodestruirse. Y justamente este autocontrol solo podía llevarse a cabo, según nuestro autor, mediante el reconocimiento de la divinidad, mediante la aproximación a una realidad trascendente que humillase y ofuscase el infinito orgullo de la especie humana. Si la humanidad aburguesada, en lugar de ello, insistía en querer ser el centro del universo, el Dios inmortal en la tierra, entonces acabaría perdiéndose a sí misma. Pero, ¿cómo podría el hombre occidental abrirse a la divinidad y satisfacer esa necesidad de dominarse a sí mismo? La respuesta de Scheler es aquí tajante: no a través de la inculcación o la imposición de una nueva fe religiosa, sino, al contrario, mediante la destrucción y deconstrucción de los ídolos sociales que, tras la contienda, volvían a

¹⁷ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 104; (Marías/Olmo 2007) p. 37.

resurgir. En esto consistía su afán más pedagógico y, en este sentido, podemos encontrar alguna pauta para comprender su alejamiento de aquella actitud católica basada en la imposición de la fe.

Como hemos dicho, a partir de 1922 Scheler se distanció del catolicismo y la esperanza de renovación católica desapareció. A partir de ahora, sea por un acercamiento al panteísmo o a las religiones y metafísicas orientales, sea a causa de un desencanto por el excesivo partidismo y dogmatismo de algunos movimientos católicos, creo que Scheler consideró que la única manera de superar los ídolos sociales y el espíritu capitalista era desde una nueva valoración y concepción del ser humano¹⁸ que superase las habidas en el pasado. Adoptando ahora una visión panenteísta de la realidad, inició el proyecto de una nueva antropología filosófica, fundamentada en una metafísica sólida en torno a la persona humana, que uniese su cara histórico-social, espiritual y divina, y que pudiera reorientarlo, restituyendo aquellos saberes que la sociedad había ocultado a través de las ideologías políticas (liberalismo, fascismo, comunismo, anarquismo, etc.), las ideologías religiosas (sectarismos, movimientos nacional-católicos, antroposofía, etc.), las ideologías filosóficas (positivismo, marxismo, pragmatismo, etc.) y las científicas (ciencia burguesa, ciencia proletaria, intelectualismo, etc.).

Scheler era consciente, por tanto, de que Europa podía perder su identidad cultural, era consciente, además, de que la ideología y la excesiva adoración por la técnica y el trabajo provocarían una cultura unidimensional que acabaría con la enorme diversidad de los pueblos y los grupos. La absorción de la cultura por la técnica haría que el valor de la cultura se manifestara, erróneamente, por sus medios y no por sus fines. Frente a un “Estado cultural” (*Kulturstaat*) instrumentalizado por la ideología, Scheler defendía la no intromisión del Estado (y tampoco de la Iglesia, en su última etapa) en la cultura. La cultura no podía ser programada, ni mediatizada como un mecanismo de control a través de la propaganda, sino que debía ser espontánea y respetuosa con otras manifestaciones culturales. Por ello, tampoco era posible revivir el cristianismo primitivo, con su *ethos* característico. No se trataba de mirar al pasado, sino de ampliar nuevos horizontes.

¹⁸ En cierto sentido, este magno proyecto iniciado por Scheler se puede equiparar al de Heidegger cuando establece el proyecto de una ontología fundamental, y ello a pesar de las enormes divergencias entre ambos pensadores. Sería interesante estudiar hasta qué punto no influyó Scheler sobre Heidegger en este asunto.

Ante esta situación de peligro, la obra de Scheler, al final de su vida, fue la convicción de un destino que él definía como la “etapa del equilibrio” (*Zeitalter des Ausgleichs*), un equilibrio necesario que, ante todo, se debía dar entre el espíritu y la vida de los pueblos, entre las distintas naciones y culturas, entre las diferentes cosmovisiones, entre el capitalismo y el socialismo, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre la juventud y la vejez y, finalmente, entre el hombre y la mujer.¹⁹ Este arraigado optimismo se refleja también en su convencimiento de que el destino de Europa estará marcado por un acercamiento a Oriente para alcanzar una revitalización del saber metafísico, asumiéndose así una comprensión de la muerte y la inmortalidad que habían sido ignorados por la ideología burguesa y su espíritu capitalista. Nivelación, por tanto, entre Europa y Asia, entre el impulso de Occidente y la espiritualidad de Oriente y, por último, entre las dos caras que había adquirido su nueva noción panenteísta de la divinidad: el impulso y el espíritu. Scheler concibió esta etapa del equilibrio como una superación necesaria de los extremos y desequilibrios provocados por la ideología.

A partir de todo lo dicho podemos afirmar que es innegable el incalculable valor actual que tiene la obra de Scheler, especialmente en lo que se refiere a su crítica a las ideologías y el deseo de superar esta problemática, que ha aumentado en la actualidad. Y ello a pesar de ser un pensador cuya obra, inesperadamente, fue perdiendo el prestigio que tuvo en vida. Se hace necesario, pues, revivirla. No solo el relativismo e inversión de los valores, sino también las tensiones geopolíticas entre las distintas naciones, la amenaza del planeta debido a un impulso de dominación exacerbado, la sociedad cada vez más mediatizada por las redes sociales, el conflicto entre Oriente y Occidente, el nuevo impulso fundamentalista que están adquiriendo algunas religiones en todo el orbe, y otros conflictos que no quiero enumerar, son rasgos suficientes para plantearse la cuestión de qué papel desempeñan las ideologías en todo ello.

Varios aspectos de esta investigación tienen una finalidad pedagógica, en la medida en que intenta responder a las preguntas más generales de la filosofía: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿en qué cultura estamos inmersos y cuáles son sus prejuicios? Son, ciertamente, las preguntas eternas de la filosofía. En este sentido, y desde mi modestia, me gustaría recordar aquí unas palabras que dijo Unamuno, certeramente,

¹⁹ Es interesante respecto a este último punto el artículo de Albert Márquez, M., “La mujer en la «etapa de la nivelación». El feminismo en el pensamiento de Max Scheler”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 19 (2001), pp. 181-204.

en boca de un personaje: “Como la ciencia más difícil que hay es la de conocerse uno a sí mismo, fácil es que esté yo equivocado y que no sea el suicidio la solución más lógica de mis desventuras, pero demuéstremelo usted”²⁰. El espíritu de esta investigación consiste, por tanto, en comprender mejor, alejándose de un “suicidio” intelectual, los supuestos cambios drásticos dentro de la obra de Scheler y, por otra parte, la situación de Occidente mediante una aproximación a las teorías del fenomenólogo alemán. Es decir, analizar la obra de Scheler para, a través de ella, pensar mejor sobre nuestra época y desvelar ciertas convicciones que hay en nosotros en forma de ídolos. Pues si hay algo positivo en esta etapa nihilista en la que nos ha tocado vivir, quizás sea la más importante la ocasión que nos ofrece para desmenuzar el barro ablandado y humedecido de las viejas convicciones y descubrir nuevas perspectivas.

La presente investigación se dividirá de la siguiente manera:

En la primera parte se analizará, siguiendo a Scheler y a algunos autores que le influyeron en esta temática, el concepto de ideología en relación con el saber y la doctrina de las cosmovisiones. Creo que es importante, antes de distinguir y demarcar la ideología respecto de la religión, mostrar las diferencias o semejanzas que puedan existir entre ideología, saber y cosmovisión, pues muchas veces estos términos se utilizan como sinónimos. Tras el análisis del saber, la ideología y la cosmovisión, se estudiará, al final de esta parte, la cosmovisión dominante de nuestra época, es decir, la cosmovisión burguesa y su moral característica.

Debido a que los ídolos sociales y las ideologías que los sustentan funcionan como sustitutivos de la religión, es clara la estrecha relación que existe entre religión e ideología. Por ello, en la segunda parte de la investigación es necesario estudiar la religión desde la perspectiva de Scheler. Sin embargo, no habrá un estudio minucioso de la filosofía de la religión de este autor, porque este trabajo no pretende estudiar en profundidad la esencia de la religión, sino su diferenciación con respecto a la ideología y las posibles intromisiones de esta última en la religión. Se abordará, no obstante, el estudio de la religión desde dos puntos de vista: el fenomenológico y el sociológico. Cada uno de estos puntos de vista coincide con el enfoque teísta y el enfoque posterior de

²⁰ Unamuno, M. *Niebla* (1914), Alianza Editorial, Madrid 2012, p. 278.

Scheler. Por ello, dentro del punto de vista sociológico, se prestará atención a las formas ideológicas dentro de la religión y cómo este problema afecta directamente al giro posterior de su pensamiento.

En la tercera parte se expondrán, brevemente, los ídolos de la cosmovisión burguesa, para luego mostrar la presencia de estos ídolos en algunas explicaciones del fenómeno religioso. Aquí me centraré en el análisis de la religión y del ser humano que Feuerbach, Nietzsche y Freud han llevado a cabo, para demostrar que, igual que pueden existir ideologías dentro de la religión, también hay una preeminente inclinación a la ideología cuando se intenta explicar la religión desde un punto de vista antropocéntrico, cayendo en reduccionismos de tipo psicológico y naturalista. También trataré de mostrar que las explicaciones de Feuerbach, Nietzsche y Freud son erróneas porque, mediante su reduccionismo, transforman cualquier tipo de religión en una ilusión mediante la cual se intenta controlar a las masas. Para estas explicaciones no habría distinción ni, por tanto, demarcación entre religión e ideología.

Cada una de estas partes intentarán responder a las siguientes cuestiones generales:

1. En la primera parte: ¿Qué es la ideología? ¿Cuál es la relación entre la ideología, el saber y la cosmovisión? ¿Cómo nace y se presenta la ideología en la moral burguesa?
2. En la segunda parte: ¿Qué es la religión? ¿Qué factores influyen en la religión y otros saberes para que adquieran formas ideológicas? ¿Cómo afectaron estos factores en la evolución filosófica de Scheler?
3. En la tercera parte: ¿Qué influencia tiene la cosmovisión burguesa en las explicaciones naturalistas del fenómeno religioso de Feuerbach, Nietzsche y Freud?

PARTE I: EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Capítulo I: El problema de la ideología en relación con el saber

En este primer capítulo mi propósito es exponer las características de la ideología en oposición al saber. Para ello me centraré en varios aspectos que afectan a los grupos humanos y que se relacionan directamente con el saber y con la ideología. Estos aspectos son los impulsos, las emociones, los valores, los intereses, el amor, el resentimiento, etc. Fundamentalmente analizaré los escritos de Scheler desarrollados en su periodo filosófico tardío, destacando su sociología del saber en relación con su filosofía de las emociones.

§ 1. La sociología del saber y las formas supremas del saber:

Scheler ha sido considerado uno de los fundadores de la sociología del saber, disciplina que, más tarde, será desarrollada por otros autores.¹ En el prólogo al tomo VIII de sus obras completas, *Las formas de saber y la sociedad* (1925)², Scheler nos indica que su proyecto de construir esta rama de la sociología se lleva a cabo con el fin de criticar las concepciones erróneas de la historia de G.W.F. Hegel, Auguste Comte y Karl Marx.³ Estas concepciones erróneas de la historia surgen debido a una filosofía que entiende la formación y construcción del saber de una forma evolutiva y lineal, comprendiendo todo saber desde unos principios racionales aislados y absolutos. Además, estos filósofos no toman en consideración otros aspectos en la formación del saber, como la valoración de los pueblos, sus impulsos, sus emociones, sus intereses, etc. Al adoptar una perspectiva racional absoluta, Hegel, Comte y Marx descartan así el saber religioso y otros tipos de

¹ Cf. Lenk, K., *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (1961). Trad. cast.: *El concepto de ideología*. Comentario crítico y selección sistemática de textos, trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1974, p. 39. Pensadores que, tras Scheler, han contribuido al desarrollo de esta disciplina son: K. Mannheim, T. Geiger, A. Schütz, W. Jerusalem, A. Dempf, P. L. Berger, T. Luckmann, M. Foucault, etc.

² Cf. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Vorwort zur ersten Auflage, GW 8, pp. 10-11.

³ Además de Hegel, Comte y Marx, filósofos y sociólogos como Condorcet, Saint-Simon, H. Spencer, E. Mach, E. Durkheim, han dado, según Scheler, los primeros pasos en la construcción de la sociología del saber. Sin embargo, estos autores siguen anclados en prejuicios ideológicos.

saber al tacharlos de irracionales y, por tanto, superados.

Según Scheler, esta falsa concepción se apoya en un prejuicio burgués que el fenomenólogo alemán identifica con el *européismo*.⁴ A través del *européismo*, Occidente se ha visto a sí mismo como la cultura que más cantidad de saber ha acumulado, cuando, en realidad, ha llevado a cabo una especialización de un único tipo de saber, el científico-racional, ignorando otras formas de saber holístico. Por ello, en su *Sociología del saber* (1926), declara nuestro autor:

“Pero sólo un *européismo* partidista, dogmático, ignorante de la sociología, se permitiría la audacia de afirmar que el *saber total* humano ha sido más favorecido que obstaculizado por la evolución externa del poder de los Estados europeos.”⁵

Según este prejuicio, la forma de saber que ha alcanzado Europa a partir de la Modernidad sería válida para todo grupo social y período histórico, suponiendo erróneamente que existen unas mismas leyes evolutivas del saber en las diferentes culturas y épocas, leyes formuladas por una única razón absoluta. Así, afirma Scheler:

“Una *constancia* histórica absoluta de formas y principios de razón «humanas», que la mayor parte de todas las teorías del conocimiento anteriores han presupuesto ingenuamente como objeto inalterable de su investigación es, según el punto de vista defendido en este libro, un *ídolo*.”⁶

Hegel, Comte, Marx, etc. construyen una filosofía de la historia en base a una razón que, en el fondo, no es absoluta, pues confunden lo absoluto con aquello que es histórico y relativo a una Europa que es burguesa y que ellos idealizan. De este modo, Scheler se posiciona como crítico de la Modernidad. No obstante, ello no implicará la

⁴ Scheler utiliza este concepto en varios de sus escritos. Desde una perspectiva distinta, Enrique Dussel lo ha estudiado en la actualidad. Cf. Dussel, E., “Europa, modernidad y eurocentrismo”, *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, 1995, Vol. 8, pp. 167-178.

⁵ Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 160; trad. cast.: *Sociología del saber*, trad. José Gaos, Siglo Veinte, Buenos Aires 1973, p. 205.

⁶ “Eine absolute geschichtliche *Konstanz* «menschlicher» Vernunftformen und -prinzipien, die der grösste Teil aller bisherigen Erkenntnistheorien als unwandelbaren Gegenstand ihrer Forschung naiv vorausgesetzt hat, ist nach der in diesem Buche vertretenden Ansicht ein *Idol*”, Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Vorwort zur ersten Auflage, GW 8, p. 9 (trad. mía). El prólogo está omitido en la edición de José Gaos.

aceptación del relativismo o del historicismo filosóficos en sus obras tardías, pues su propia sociología se apoya en una serie de axiomas invariables que fundamentarían cualquier tipo de agrupación humana, tanto europea como no europea, tanto burguesa como anterior al surgimiento de la burguesía.

La sociología del saber de Scheler estudia, en rasgos generales, dos caras de los colectivos humanos que siempre se dan simultáneamente y se condicionan: la cara impulsiva-vital, que es estudiada por la “sociología real” (*Realsoziologie*), y la cara cultural-espiritual, que es estudiada por la “sociología de la cultura” (*Kultursoziologie*) —esta dualidad, como se verá, también se nos revela en la persona individual. La sociología del saber se desenvuelve fundamentalmente dentro de la sociología de la cultura. Ella estudia qué función cumple un saber dentro de una determinada cultura, qué paralelismos existen entre los tipos de saber y por qué unos saberes destacan más que otros. Su objetivo es comparar los saberes entre sí e investigar su valor. Pero además, esta disciplina tiene en cuenta la relación del saber con los factores reales de la sociedad (impulsos, parentesco, factores geográficos y geopolíticos, economía, etc.), es decir, su estructura, pues el saber de una cultura y los factores reales de la sociedad siempre se condicionan mutuamente. Por tanto, el modo de ser de una sociedad y su estructura amplía o disminuye el campo de objetos del saber y, al revés, el saber condiciona el modo de ser y la estructura de la sociedad. En este sentido sostiene Scheler:

“Todo saber, y en primer término todo común saber de *los mismos* objetos, *determina* de un modo preciso la *esencia* (*Sosein*) de la sociedad en *todos* los aspectos posibles. Pero todo saber está, a la postre y a la inversa, determinado también *por* la sociedad y *su* estructura.”⁷

Es muy importante tener en cuenta que para el pensador alemán, cuanto más elevado y distanciado se encuentren los saberes espirituales de los impulsos y factores reales de la sociedad (política, economía, etc.), menor será la influencia de los factores reales sobre el espíritu de la cultura. Y, a la inversa, si existe acercamiento y vínculo entre los saberes espirituales y los factores reales de la sociedad, tendrán mayor presencia estos últimos en el espíritu de la cultura. En este último sentido, podríamos afirmar que la

⁷ Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 52; (Gaos 1973), pp. 59-60.

cultura entraría en su fase de civilización⁸ y los saberes espirituales se convertirían exclusivamente en un instrumento de dominación con alta capacidad para transformar la estructura social y la naturaleza. Por ello, en el fondo, la esencia de una cultura se puede comprender a partir de cómo se relacionan los saberes espirituales con la estructura impulsiva de la sociedad que los sustentan. Desde mi punto de vista, no creo que sea cierto que, en esta época, Scheler otorgue más importancia a la cara impulsiva-vital de una sociedad que anteriormente. En su obra *El resentimiento en la moral* (1912)⁹, una obra de su periodo anterior, comprobamos que la cara impulsiva-vital también se tiene muy en cuenta al analizar la influencia del resentimiento en la moral y sociedad burguesas, condicionando el espíritu del capitalismo. De este modo, y según mi opinión, cuando la cara impulsiva-vital determina y somete completamente la cara espiritual de la cultura (entrando esta en su fase de civilización), la ideología adquiere una fuerte presencia en la sociedad.

Por otro lado, los tres axiomas fundamentales de la sociología del saber, que Scheler no llegó a desarrollar plenamente, son los siguientes:

1. El saber colectivo siempre viene dado a priori y es anterior al saber individual.
2. Las relaciones del individuo con el grupo son varias y pueden estudiarse de forma ideal y tipológica. Existen, por tanto, unas constantes en las relaciones humanas que obedecen a tipos fijos, por ejemplo, relaciones por tradición, por contagio, por empatía, etc.
3. Existe una jerarquía del saber objetiva acorde con el orden de los objetos del saber.

Estos axiomas no se basan en una razón absoluta y universal. Mediante ellos, el pensador alemán busca fundamentar aspectos sociales que van más allá de lo racional en una sociedad. Fundamentalmente, estos aspectos extra-rationales son los impulsos, las emociones y los valores relativos a las sociedades humanas. Por ello, Scheler no

⁸ Para la diferencia entre cultura y civilización, cf. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes* (1918), Band I: "Gestalt und Wirklichkeit", Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973, pp. 43-50. Esta obra ejerció cierta influencia sobre Scheler, aunque el fenomenólogo alemán adoptó una posición crítica sobre ella.

⁹ El título original de esta obra es *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*. En 1915 aparece una segunda edición más ampliada con el título *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Cf. GW 3, p. 400.

construye los axiomas de su sociología del saber a partir de un sujeto trascendental¹⁰, sino que, mediante estos axiomas, pretende explicar la totalidad de los grupos humanos, desde su cara más subjetiva (los impulsos), hasta su cara más objetiva (los valores). De hecho, lo que pretende es salirse del esquema del sujeto en la sociología, otorgando mucha mayor importancia a la cara objetiva de las agrupaciones y buscando siempre un punto de vista externo a ellas mismas.

Respecto del primer axioma, en una línea claramente crítica con la filosofía moderna, afirma el autor: “No hay «yo» sin un «nosotros», y el «nosotros» está, genéticamente, siempre lleno de *contenido* antes que el «yo».”¹¹ La “tú-idad” (*Du-heit*), además, es siempre la categoría fundamental del pensamiento, desde los pueblos primitivos, que se representan la naturaleza como un “tú”, hasta las sociedades más desarrolladas, donde ese “tú” de la naturaleza ha sido eclipsado por un “tú” social de la clase, del partido, de la nación, etc. De este modo, ramas de la filosofía como la ontología o la teoría del conocimiento no existen de forma independiente de la estructura social del saber desde donde surgen, es decir, del “tú” o del “nosotros” dominante, y creer en un saber aislado e individual, ajeno a una estructura social, es ideológico.¹²

Del segundo axioma me ocuparé en el siguiente apartado, apoyándome en la teoría de las emociones de Scheler. En cuanto al tercer axioma sobre la jerarquía de los saberes, Scheler presenta tres formas supremas del saber y las define según sus impulsos, sus emociones particulares y sus objetivos. La idea del saber por el saber (o un saber completamente desinteresado) quedaría entonces descartada. Estas formas supremas son: el saber religioso, el saber metafísico y el saber técnico-científico.¹³

Ordenados jerárquicamente, el “saber religioso” (*religiöses Wissen*) es la forma más alta y suprema del saber. Nace del impulso de salvación y encontrar amparo y protección. Sus emociones correspondientes son el “sobresalto” (*Erstaunen*), la “estupefacción” (*Verblüffung*), el “susto” (*Erschrecken*), etc. y su objetivo es la trascendencia del mundo. El “saber metafísico” (*metaphysisches Wissen*) es la segunda forma suprema del saber. Nace del impulso del ser humano por alcanzar las esencias, por

¹⁰ Scheler intentó desprenderse de la influencia de Kant y del neokantismo de Otto Liebmann (profesor suyo en Jena) a lo largo de toda su obra.

¹¹ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 52; (Gaos 1973) p. 60.

¹² Cf. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Vorwort zur ersten Auflage, GW 8, p. 9.

¹³ Para lo siguiente cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens.*, GW 8, pp. 65-66.

saber qué son las cosas y por qué existe algo y no más bien nada. Mediante el saber metafísico la persona se desprende de las relaciones espacio-temporales y busca la estructura permanente del mundo. Se relaciona con la emoción del “asombro” (*Verwunderung*) y su objetivo es conocer la verdad última. Por último, el “saber técnico-científico profesional” (*Technisches-Fachwissenschaftliches Wissen*), la tercera forma suprema del saber, nace del impulso de poder, dominio y previsión sobre los fenómenos de la naturaleza, el hombre y la sociedad. Su emoción brota de las experiencias en el obrar y trabajar sobre la naturaleza, en la confrontación del hombre con su entorno, actuando por imitación de los procesos que acontecen en el mundo material. Es un saber que se basa en la inteligencia técnico-práctica y su método es el del ensayo y el error. Su objetivo es la “eficiencia” (*Leistung*) y el control.¹⁴

En *El saber y la cultura* (1925) y *Cosmovisión filosófica* (1928), Scheler destaca nuevamente estas tres formas supremas del saber, pero con algunas modificaciones importantes. En *El saber y la cultura*,¹⁵ se clasifican las formas supremas del saber en un “saber de salvación” o “saber de redención” (*Erlösungswissen* o *Heilswissen*), un “saber de la cultura” (*Bildungswissen*) y un “saber de dominación” o “saber de eficiencia” (*Herrschaftswissen* o *Leistungswissen*). En relación con el saber de la cultura, este se desarrolla, aumenta o disminuye, en función de la captación de esencias que tenga la sociedad y el individuo en su proceso educativo. El saber de la cultura es, por tanto, un saber de formación hacia la captación de esencias. Por el contrario, la ideología, como veremos, implicará una deformación hacia esa captación de esencias, invirtiendo la jerarquía de las formas del saber y colocando al saber de dominación o de eficiencia en la cúspide de la cultura occidental. Mediante este proceso de inversión se subordinará así la educación y la cultura a unos intereses destinados a la dominación; por ello aclara Scheler:

“Cultura no es «educación para algo», «para» una profesión, una especialidad, un rendimiento de cualquier género, ni se da tampoco la cultura en beneficio de tales adiestramientos, sino que todo adiestramiento «para algo» existe en beneficio de la cultura —que carece de toda «finalidad externa»— en beneficio del *hombre*

¹⁴ Scheler incluye, dentro de esta forma de saber, no solo a la ciencia positiva sino también a la magia como una técnica de control de los poderes sobrenaturales.

¹⁵ Cf. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 114. Trad. cast.: *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna y Favre, Editorial Leviatán, Buenos Aires 1998.

perfecto.”¹⁶

Por otra parte, en *Cosmovisión filosófica*¹⁷ se define cada uno de los tres saberes según el papel que cumplen en la “transformación” (*Umbildung*) de un “existente” (*Seienden*). Por consiguiente, no solo los saberes técnico-científicos, sino también las otras dos formas supremas del saber tienen ahora una tendencia transformadora, aunque en un sentido completamente diferente al de los saberes técnico-científicos. Desde esta perspectiva, a la transformación de la naturaleza le corresponde un “saber de dominación” (*Herrschaftswissen*), a la transformación de la persona (tomada de forma individual o colectiva) un “saber de las esencias” (*Wesenswissen*) y a la transformación de lo divino un “saber metafísico y de salvación” (*Metaphysischen-Heilwissen*). Lo que se afirma ahora es que, aparte de la transformación material y social afín a los saberes de dominación, la persona humana también se transforma internamente a sí misma, en su proceso de aprendizaje, con la captación de realidades culturales esenciales, realidades que ensanchan en el ser humano su apertura al mundo. Además, se sostiene que también la divinidad se transforma mediante un saber metafísico de salvación llevado a cabo por la humanidad a lo largo del desenvolvimiento espiritual de la religión. Como se puede observar en esta nueva clasificación, Scheler anexiona el saber metafísico al saber religioso. Por tanto, el saber metafísico se comprende ahora como un saber de salvación, y el saber que se encarga de captar las esencias se identifica con la ontología o filosofía primera. La tendencia a unir metafísica y religión, así como la tendencia a ver ahora el saber de salvación como un saber que transforma a la divinidad misma, se deben a los presupuestos panenteístas¹⁸ del último Scheler. Desde este nuevo posicionamiento filosófico, el pensador alemán resalta la necesidad de relacionar lo trascendente divino con lo inmanente divino, buscando un equilibrio entre ambos.

¹⁶ *Ibid.*, p. 103; (Gómez de la Serna y Favre 1998) pp. 61-62.

¹⁷ Cf. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, GW 9, pp. 77-84.

¹⁸ El panenteísmo es una posición filosófica que pretende unir el teísmo con el panteísmo, la idea de la trascendencia de Dios con la idea de la inmanencia de Dios en el mundo. Fue adoptada por el filósofo alemán K. Ch. F. Krause (1781-1832).

§ 2. Las formas de agrupación social y sus vínculos emocionales

En relación con el segundo axioma de la sociología del saber (el referido a los tipos ideales de relaciones humanas), Scheler había mostrado, antes del llamado periodo sociológico de su pensamiento, la importancia de las emociones para la formación de las colectividades humanas y con ello sometía a crítica a una filosofía solipsista que solo consideraba el lado subjetivo de la emoción, relegándolo a un asunto de segundo orden. Especialmente esto se lleva a cabo en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916) y en *Esencia y formas de las simpatía* (1913/1923). Por ello es un punto importante a considerar en esta investigación, sobre todo teniendo en cuenta que una de las hipótesis del trabajo se centra en las emociones del resentimiento y de la angustia para explicar el origen de las ideologías.

Ya sea en la familia y nuestra íntima relación con la madre o, más tarde, en la escuela, el trabajo, el círculo de amigos, etc., siempre encontramos que existen unas emociones previas del grupo que son imprescindibles para interpretar las propias. Scheler, aparte de ello, considera que las tribus, las naciones, las razas, los sindicatos, los partidos políticos, el Estado, la Iglesia, las comunidades religiosas, las escuelas (en sentido antiguo y oriental), los estamentos, las clases sociales, las profesiones, etc. configuran unidades colectivas en las cuales se manifiestan emociones colectivas. La diferencia de estas agrupaciones no es solo cuantitativa, sino, sobre todo, cualitativa en lo emocional. En todos estos grupos se produce algún tipo de “simpatía” (*Sympathie*) entre los miembros a través del importante papel que cumplen los “modelos” (*Vorbilder*) y los “guías” o “líderes” (*Führer*). Pues, según Scheler, cualquier colectividad está, en su aspecto emocional, siempre cohesionada por un líder y el modelo que representa, modelo que, incluso de forma inconsciente, se sigue. De ello nos ocuparemos nuevamente más adelante, pero creo que es necesario destacar los líderes fundamentales que describe Scheler en su obra *Modelos y guías* (1911/21)¹⁹. Ellos son el santo u *homo religiosus*, el héroe, el genio (artistas, filósofos, científicos), el guía de la civilización y el artista del goce. Cada uno de estos líderes son personas que encarnan un determinado modelo a seguir para el grupo. Se pueden asociar, a su vez, a las formas de saber que adquiere la

¹⁹ Cf. Scheler, *Vorbilder und Führer*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 255-344. Las traducciones al castellano de esta obra son dos: *El santo, el genio, el héroe*, trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires 1961 y *Modelos y líderes*, trad. S. Sánchez-Migallón y M. Martí Sánchez, Ediciones Sígueme, Salamanca 2018.

sociedad, pues a cada líder y modelo les corresponde también un tipo distinto de saber.

Scheler afirma que existen cuatro formas esenciales de agrupación en torno a los modelos y los líderes: la “masa” (*Masse*), la “comunidad de vida orgánica” (*Organisches Lebensgemeinschaft*), la “sociedad” (*Gesellschaft*)²⁰ y la “persona colectiva” (*Gesamtperson*).²¹ Ellas no se constituyen a partir de una inducción o una generalización de los casos individuales, sino que son independientes de cualquier hecho histórico: representan tipos ideales que permiten una mayor comprensión de los grupos fácticos. No existe, pues, un progreso lineal de estas formas esenciales de agrupación y se pueden dar simultáneamente en un periodo histórico. No obstante, existe una jerarquía ontológica y una fundamentación de estas formas de agrupación social, de tipos de “ser-con” (*Mitsein*), que asciende de la agrupación más simple a la más compleja, de la menos personal a la más personal. En este sentido, en su obra *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler realiza una crítica de varias corrientes filosóficas respecto del fenómeno de la simpatía y otros sentimientos de los grupos. Achaca al empirismo y, más tarde, al positivismo, el haber comprendido el fenómeno de la simpatía a partir del egoísmo y una evolución gradual de él. También considera un error la tesis contraria según la cual las emociones colectivas surgen a partir de una evolución del instinto social que los seres humanos compartimos con los animales. Si bien las emociones cambian en los diferentes grupos, no es válida una explicación genética de ellas a partir de leyes evolutivas que partan del reino animal. Pues existen emociones que el ser humano comparte con los animales, pero hay otras, mucho más importantes, que son exclusivamente humanas. Mediante estas últimas emociones accedemos a los saberes de la cultura.

²⁰ A lo largo de este trabajo me referiré muchas veces a la “sociedad” como sinónimo de cualquier forma de agrupación, tal como hace Scheler en varios escritos y es el uso común del término.

²¹ Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, pp. 509-548. Trad. cast.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. Rodríguez Sanz, ed. Juan Miguel Palacios, Caparrós Editores, Madrid 2001.

a) *La masa: unificación afectiva a través del contagio*

Desde el punto de vista de la jerarquía de las agrupaciones sociales²², el nivel más ínfimo lo representa la masa. En la masa existe una “unificación afectiva” (*Einsfühlung*)²³ que no se identifica con la “simpatía” (*Mitgefühl*),²⁴ sino que dicha unificación se produce a través del “contagio emocional” (*Gefühlsansteckung*), que diluye las propias emociones del individuo en un todo indiferenciado. La masa suele ser espontánea y de poca durabilidad. También los animales tienen la capacidad de recibir contagio y, por consiguiente, también pueden organizarse en masas con sus propios líderes. Scheler compara la masa a un “cuerpo” (*Körper*) inerte que funciona mecánicamente y que es suscitado por uno o varios líderes. Aquí no es necesario el conocimiento previo del otro con su sentir diferente, sino que se desciende a una emoción homogénea muy básica producida automáticamente.

En relación con el saber, creo que a la masa y a los sentimiento que la acompañan les corresponde un saber que se identifica con la “opinión pública”, pues aquí las ideas y emociones que se suscitan se contagian sin reflexión previa.²⁵ Por otro lado, pienso que los líderes de las masas humanas pueden asociarse a formas de política y de religión que han degenerado en demagogia. Pero también las masas se guían bajo el modelo de los valores de la civilización, por ello, el guía de la civilización y el artista del goce pueden ser grandes conductores de las masas.

²² Para lo siguiente cf. Vendrell, I., “Simpatía, empatía y otros actos sociales: las raíces olvidadas de la sociología fenomenológica”, *Espacio abierto*, vol. 17, nº 2 (2008), pp. 303-315 y la obra de Vegas, J. M^a, *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 1992, pp. 56-64. También cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, VI, pp. 105-111.

²³ El término *Einsfühlung* no debe confundirse con *Einfühlung*, que se ha traducido por “empatía”.

²⁴ Existen dos términos alemanes que se traducen por simpatía: “*Sympathie*” y “*Mitgefühl*”. El primero, más general, hace referencia en Scheler a cualquier tipo de unificación afectiva. El segundo, en cambio, tiene que ver con el sentir con el otro y la genuina compasión.

²⁵ Scheler relaciona el saber de las masas con una terminología filosófica surgida a partir de la Revolución francesa. Conceptos como “colectivismo” (Condorcet), “voluntad general” (Rousseau), “espíritu del pueblo” (Herder, Hegel) pueden traerse a coalición con las masas. Cf. Henckmann, W. *op. cit.*, pp. 159-160.

b) *Comunidad: la simpatía*

A diferencia de la masa, en la comunidad, que más propiamente Scheler denomina comunidad de vida orgánica, encontramos una unidad colectiva que se relaciona con el “cuerpo vivo” (*Leib*). La comunidad se organiza a partir de la “tradicición” (*Tradition*)²⁶, que es la que establece una cohesión en el grupo a través de sus modelos y guías. En ella hay corresponsabilidad y solidaridad, algo que jamás acontece en la masa. La organización de la comunidad es orgánica y principalmente estamental: en cada estamento se vive una unificación afectiva donde ya la emoción presupone una comprensión de los otros en un sentir común. Estos tipos de emociones son el “sentir lo mismo que otro” (*Nachfühlen*), la “simpatía” propiamente dicha (*Mitfühlen*) o el “sentir con el otro” (*Miteinanderfühlen*). Además de los estamentos, pueden ser ejemplos de esta forma de organización la familia, la tribu, la escuela filosófica o el monasterio de tipo oriental. Por último, en la comunidad orgánica encontramos un tipo de emoción colectiva que, yendo mucho más allá del mero contagio afectivo de los individuos, desarrolla un genuino sentimiento de unión no solo con el grupo, sino también con la naturaleza y, en último término, con el cosmos. Este sentimiento de unión con la naturaleza y con el cosmos, ajeno a la masa, se manifiesta de diferentes maneras dependiendo de las culturas y las etapas históricas. El saber religioso popular encarnado por un santo es el que mejor lo manifiesta, pero, además del santo, creo que el genio y el héroe también podrían ejercer la función que une a la comunidad a través de un sentimiento común.

c) *Sociedad: amor a la humanidad*

La sociedad es la primera forma de agrupación donde aparece la “persona” (*Person*), aunque en su manifestación individual. Aquí ya se tiene una noción de autonomía (es decir, de “mayoría de edad” en sentido kantiano) y tiene más importancia el interés personal que el colectivo. Scheler vincula el origen de la sociedad con el grupo de los comerciantes y mercaderes, pues la sociedad se forma a partir de contratos de este tipo y es artificial. Frente al organicismo de la comunidad y la diferencia cualitativa de los estamentos, aparece ahora una forma de “mecanicismo social” con la consiguiente homogenización y cuantificación de los miembros de la sociedad. Este tipo de

²⁶ Cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 47-50.

organización se inscribe, además de en los mercados, en las fábricas, en las clases sociales, en los sindicatos, en los partidos políticos, etc., todas ellas agrupaciones contractuales. Frente a la preponderancia de la “simpatía” (*Mitfühlen*) en la comunidad, el sentimiento que aquí más se desarrolla es el “amor a la humanidad” (*Menschenliebe*), amor que se establece desde un individuo aislado que ya ha roto con la comunidad. En este sentido, Scheler distingue entre una simpatía genuina, propia de la comunidad, y una pseudo-simpatía, afín a la sociedad, que se fundamenta en el egoísmo guiado por la reflexión de tipo: ¿qué me pasaría a mí si estuviera en el lugar del otro? Aquí no se está sintiendo lo mismo que el otro, sino que se está poniendo el sentir propio por encima del sentir del otro.

La forma de agrupación que Scheler denomina sociedad se puede vislumbrar en la civilización del Imperio romano y en el derecho romano, e incluso la podemos retrotraer hasta las conquistas de Alejandro Magno. En este sentido, la aparición del estoicismo representa ya una ética acorde a esta forma de agrupación, pues en ella se defienden el amor a la humanidad y el cosmopolitismo como actitudes a seguir. Sin embargo, es en el parlamentarismo moderno inglés donde más se desarrolla, cuyo reflejo es la ética individualista del liberalismo económico y del liberalismo político. En la sociedad, por tanto, no se participa emocionalmente de un determinado grupo, sino que se identifica toda la especie humana con el propio yo. A partir de ahí se irá eliminando el sentimiento de unión con la comunidad, con la naturaleza y con el cosmos. Ante la férrea jerarquía de la comunidad vital, encontramos ahora el principio del democratismo y la aparición de las clases sociales.

Por último, en la sociedad se desarrollan los saberes técnico-científicos en mayor medida que en la comunidad debido a que se produce una fuerte división de trabajo y aparece el experto o el especialista como modelo a seguir. En este sentido, los líderes propios de una sociedad son los guías de la civilización (economistas, ingenieros, inventores, etc.).

d) *Persona común: amor acosmístico a la persona*

Scheler relaciona la aparición de la persona común con el cristianismo, pues es en el cristianismo donde se produce una unificación efectiva de las personas entre sí mediante el amor a Dios como persona. Si la unificación emocional del hombre con la naturaleza y con el cosmos era propia de la comunidad vital, en la persona común encontramos una unificación de la persona finita con la persona infinita, dejando en un segundo plano a la naturaleza y al cosmos.

La persona común es una síntesis de comunidad vital y sociedad, es una síntesis que tiene en cuenta los dos aspectos de las agrupaciones anteriores, pero las supera. Scheler identifica esta forma de agrupación con la Iglesia, el Estado, la comunidad cultural, el círculo intelectual o artístico, etc. En ella encontramos responsabilidad individual y colectiva, el principio de solidaridad se manifiesta en su máximo esplendor, y se alcanza el grado más alto de captación de la esencia humana personal. El sentimiento colectivo que más acompaña a la persona común es el “amor acosmístico de Dios y la persona” (*akosmistische Person- und Gottesliebe*). Aparte de ello, en este nivel de agrupación es cuando se desarrollan completamente las formas supremas del saber y la religión popular y natural quedan atrás, emergiendo en su lugar una religión culta basada en un “fundador” (*Stifter*)—Zoroastro, Buda, Jesús, Mahoma, etc.— Más tarde, la religión culta se institucionalizará en forma de Iglesia o de Estado. Scheler defenderá así que el líder que mejor puede ejercer la función de unir el sentimiento colectivo en una persona común es el santo u *homo religiosus*. Ello no impide, sin embargo, que también exista un papel relevante del genio y del héroe en otros tipos de colectividades basadas en la persona común, como es el caso de algunos Estados en la Antigüedad.

Respecto a las emociones del resentimiento y la angustia, creo que ellas pueden desarrollarse en cualquier forma de agrupación, pero existen dos que son más proclives a su desarrollo: la masa y la sociedad. Pienso que esto es así porque en ellas no está presente un auténtico sentir con el “otro”. Pues, como se verá más detenidamente más adelante, el resentimiento y la angustia provocan, por un lado, la ruptura del individuo con los “otros” y, por otro lado, la ruptura o escisión emocional del grupo con el cosmos y con la divinidad, fomentando un egocentrismo radical que se puede dar tanto a nivel individual como colectivo. En la masa no existe ni comunidad ni individualidad personal, sino un

todo indiferenciado, pero se actúa por contagio, contagio que da forma a una individualidad colectiva característica de la masa y que puede ser fácilmente fomentada por el resentimiento o por la angustia. En la sociedad, por el contrario, se cae en un individualismo personal que impide el desarrollo de la genuina compasión, del sentimiento de unión con la naturaleza y de unión con la divinidad, siendo fácil caer en estados de angustia y de resentimiento. Además, como se verá en el capítulo tercero, es en la sociedad donde más se desarrolla la competencia, lugar propio para el aumento de resentimiento y la formación de ideologías.

Paso ahora a analizar detenidamente el concepto de ideología y su lugar en la sociología del saber.

§ 3. El proyecto de una doctrina de los ídolos sociales

El estudio de la ideología no tiene una obra central dentro del pensamiento de Scheler, aunque se enmarca en una serie de escritos críticos con la sociedad de su tiempo y los valores que representa.²⁷ Como ya se advirtió en el prólogo a esta investigación, la ideología aparece como un problema específico a tratar en la última etapa de su vida, cuando Scheler desarrolla la sociología del saber y se aleja del catolicismo. Pero, como veremos a continuación, existe un interés por desenmascarar los ídolos de Occidente desde etapas anteriores a esta.

A pesar de que los términos “ídolo” (*Idol*)²⁸ “idolatría” (*Idolatrie*) e “ideología” (*Ideologie*) están estrechamente emparentados en el pensamiento de Scheler, y a veces pueden confundirse, conviene aclarar algunas diferencias, diferencias que también vienen marcadas por un giro en las creencias del propio pensador. “Ídolo” siempre tiene una connotación negativa en su obra y, por ello, este término no debe ser identificado con el de “líder” (*Führer*) y “modelo” (*Vorbild*), que en Scheler entrañan un valor positivo y necesario para las agrupaciones humanas. Ídolos son precisamente todas las imágenes o

²⁷ Algunas de estas obras son aludidas por el propio autor en el prólogo a *Las formas del saber y la sociedad*. Cf. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Vorwort zur ersten Auflage, GW 8, p. 12. Otras obras de Scheler, críticas con la sociedad de su tiempo, ya han sido nombradas en el prólogo a este trabajo de investigación.

²⁸ Scheler también usa la palabra alemana *Götze* para referirse a ídolo, sobre todo en su etapa católica. Cf. *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 261-262 y *Ordo Amoris*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 367-368. Trad. cast.: *Ordo amoris*, trad. Xavier Zubiri, Caparrós Editores, Madrid 1996.

representaciones engañosas de objetos, modelos o líderes, a las que otorgamos máximo valor y que obstruyen el desarrollo personal y el del grupo; todo lo contrario a lo que hacen los guías y sus modelos auténticos. “Ídolo”, además, es un término que se relaciona tanto con el término “idolatría” como con el término “ideología”, y Scheler lo aplica indistintamente en sus escritos sobre ética, sociología, filosofía política, teoría del conocimiento y filosofía de la religión. Por su parte, la “idolatría”, es decir, la devoción por una imagen o figura, tiene una clara relación con la religión y surge dentro del contexto monoteísta del judaísmo. Hace referencia a la desviación de un pueblo de su Dios verdadero a partir de los productos creados por las manos del hombre, que son adorados como divinos. Scheler usa el término “idolatría” en esa acepción la mayoría de las veces. Por el contrario, el concepto de “ideología” es exclusivo de la Modernidad europea. Este concepto surge en un período de transformación de una sociedad estamental a una sociedad burguesa (lo que, en términos schelerianos, significaría el paso de la comunidad a la sociedad) y su origen está directamente vinculado a la filosofía de la Ilustración. Así, el término “ideología” aparece en el contexto del sensualismo francés de finales del siglo XVIII, dentro de los círculos ilustrados.²⁹ Por último, en los escritos de Scheler, el término “idolatría” es más común encontrarlo en su filosofía de la religión; por el contrario, el término “ideología” está más presente en su sociología del saber, su teoría de las cosmovisiones y sus escritos político-pedagógicos que estudian la sociedad de su tiempo.

Scheler afirma en su *Sociología del saber* (1926) que la búsqueda de una “doctrina de los ídolos” (*Idolenlehre*) fue una tarea que le ocupó gran parte de su obra:

“[...] la *doctrina de los ídolos* (lógica y ética, estética y religiosa) de todos los grupos humanos, especialmente también de las *clases*, fue siempre un objeto especial de mi investigación.”³⁰

²⁹ El filósofo francés Destutt de Tracy había expuesto en su obra *Éléments d'idéologie* (1801/15) una nueva ciencia de las ideas que bautizó con el nombre de «Ideología». En esta disciplina se estudiaba la dependencia de las ideas de los procesos fisiológicos. Cf. Lenk, K., *El concepto de ideología* (Etcheverry 1974), p. 9. Por otro lado, Napoleón I había llamado despectivamente a ese grupo de intelectuales, opuestos a su régimen, «ideólogos». Por ello el término ideología, ya desde sus comienzos, ha estado sujeto a varias interpretaciones, la mayoría de ellas negativas. Cf. Mannheim, K., *Ideologie und Utopie* (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, pp. 66-67.

³⁰ “Die (logische und ethische, ästhetische und religiöse) *Idolenlehre* aller menschlichen Gruppen, insbesondere auch der *Klassen*, war stets ein besonderer Gegenstand meiner Forschung.” Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 145 (trad. mía); cf. (Gaos 1973) p. 186.

Sin embargo, es en la *Sociología del saber* cuando dedica por primera vez un apartado específico a la “doctrina sociológica de los ídolos” (*soziologische Ideolenlehre*) e incluye dentro de ella una “Lógica de las clases”, en la cual trata el problema de las ideologías, aunque no de una forma completa y sistemática. Por otro lado, Scheler ya se había ocupado del problema de los ídolos en su obra *Los ídolos del autoconocimiento* (1912),³¹ pero desde la perspectiva de la conciencia individual y criticando algunos presupuestos de la filosofía moderna, sin abordar el problema desde la perspectiva social. La preocupación de Scheler por las ideologías aparece, por tanto, en su última etapa, como bien lo demuestran estas palabras escritas en 1925:

“En mi *Sociología del saber*, ya al principio citada, he hecho notar cómo la estructura científico-teórica y científico-sociológica de nuestra sociedad se aproxima cada vez más a la de la época alejandrino-helenística. Allí –como aquí– ligas, círculos y sectas de carácter toscamente místico y supersticioso, en constante renovación, problemáticos redentores, duchos en el arte de sugestionar a las masas, y, como contrafigura, un positivismo de especialistas, horro de ideas (alejandrinismo), fueron poco a poco suplantando la unidad y el noble conjunto de la cultura griega y romana. En aquel libro hube de citar, con detalladas razones, los siguientes movimientos que en la actualidad alemana hostilizan toda filosofía y toda ciencia auténticas: 1º, la falsa erección de una ideología de clase –la ideología marxista del proletariado– en presunta «ciencia» especial, «ciencia proletaria», que se contrapone a la «burguesa», como si la ciencia (a diferencia de la «ideología») pudiera ser nunca función de una «clase»; 2º, las falsas formas de un neorromanticismo gnóstico, que pretende diluir nuestro vigoroso sistema de ciencias especiales en una mendaz y pretenciosa filosofía, y diluir a su vez la filosofía misma en misticismo y en intuicionismo baratos (Bergson, círculo de S. George, Kahler); 3º, los escolásticos eclesiásticos, que cada día más invaden la ciencia y la filosofía, y cuyo modo de pensar se ajusta a una época y a una sociedad muertas hace cuatro siglos; 4º, la forma «antroposófica», antifilosófica y anticientífica de una gran parte de las corrientes ocultistas; 5º, las turbias ideologías de los movimientos populares nacionalistas, que, ciegos a la realidad

³¹ Esta doctrina se desarrolla de forma análoga a la doctrina de los ídolos de la percepción externa de Francis Bacon.

européa y ebrios de imaginarios cuanto absolutos apriorismos raciales, oscurecen en todas las formas nuestro horizonte mundial, sin comprender la situación del mundo, que está pidiendo una nueva solidaridad de los pueblos europeos; 6º, las pretensiones de arbitristas de toda laya, salvadores del mundo, egocéntricos, ridículos y fantásticos, cuyo lamentable diletantismo se hace más inconsciente cuanto más se acrecienta su séquito de gentes afanosas de sometimiento. Todo esto es descomposición y decadencia.”³²

Debido a esta situación de crisis (situación que podemos extrapolar a nuestra época), la sociología del saber de las clases (“Lógica de las clases”) tiene, según el autor, un alto valor práctico y educativo. Por ello aclarará en su *Sociología del saber* (1926): “Justamente el enseñar a cada cual y hacerle *objetivos* los ídolos y las formas de ídolos que se imponen automáticamente a su clase, es un capital valor práctico y educativo de una sociología del saber de las clases.”³³ Desde una perspectiva religiosa, esta misma finalidad nos la presenta el autor en su escrito *Problemas de la religión* (1921)³⁴, una obra que es justamente anterior a su etapa sociológica. Existe, por consiguiente, cierta afinidad en ambos escritos cuando se aborda el problema de los ídolos sociales.

A través de la “Lógica de las clases” Scheler se propone la tarea de investigar los ídolos que subyacen a todas las formas de pensar condicionadas por una clase social. A través de ella también se debe mostrar cómo se incorpora automáticamente la ideología en un grupo y cómo se modifican de este modo el saber religioso, el saber metafísico y el saber técnico-científico, es decir, las formas supremas del saber. Pero Scheler va más allá. Según nuestro autor, las formas de pensar condicionadas por la ideología son más que errores, “son *inclinaciones de carácter inconsciente, condicionadas por clases (klassenbedingte)*, para comprender el mundo, principalmente de una u otra forma.”³⁵ La ideología, por tanto, no afecta solamente al discurso de los grupos. También hay, en un nivel más profundo, cierta afinidad de las ideologías con las maneras de comprender el

³² Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, pp. 88-89; (Gómez de la Serna y Favre 1998) pp. 17-19.

³³ Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 173; (Gaos 1973) p. 222.

³⁴ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 260-261; (Marías/Olmo 2007) p. 222.

³⁵ “Es sind *klassenbedingte Neigungen unbewußter Art*, die Welt vorwiegend in der einen oder anderen Form aufzufassen.“ Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 172 (trad. mía); cf. (Gaos 1973) p. 221.

mundo, pues Scheler afirma que las clases sociales no solo determinan los sistemas conceptuales, sino también la forma de intuir y valorar de los grupos, un rasgo característico de las cosmovisiones.³⁶

Por otro lado, existe también una estrecha relación entre la evolución del saber y la evolución de la política a la hora de abordar el problema de las ideologías. Cuando la política se hace más presente en las formas de saber —y en la cultura se anteponen los impulsos de la sociedad frente a emociones de carácter más espiritual—, comienza a aparecer una paulatina deformación del saber en aras de intereses partidistas e ideológicos. A este respecto, destaca el papel que cumple la política en la transformación del saber religioso y el saber técnico-científico:

“La «iglesia» es, en efecto, la forma preponderante de organizarse la religión en la época *política*; la razón de tal importancia es que la curiosidad y la sed de saber consiguen por medio de semejantes movimientos mundos totalmente nuevos de objetos.”³⁷

Y más adelante, añade, respecto al predominio de la ciencia sobre la metafísica:

“No es, pues, la ciencia, como cree Comte, quien ha desalojado a la metafísica institucional de las formas y las esencias, sino la política quien lo ha hecho en grande. Es, pues, cosa del más profundo fundamento sociológico que las clases inferiores y revolucionarias que formaban el «cuarto estado» y sus jefes tendiesen a hacer de la ciencia el sustitutivo tanto de la religión cuanto de la metafísica [...]”³⁸

La jerarquía de las formas supremas del saber, por tanto, se irá trastocando a partir de la evolución de la política y la intromisión de intereses afines a ella, intereses que parten de la cara impulsiva-vital de una sociedad. Cuanto mayor sean estos intereses, más desarrollo encontrarán las ideologías.

³⁶ *Ibíd.* p. 171; (Gaos 1973) p. 219-220.

³⁷ *Ibíd.* p. 159; (Gaos 1973) p. 204.

³⁸ *Ibíd.* p. 167; (Gaos 1973) p. 215.

Ahora bien, ¿qué acontece cuando, en una determinada sociedad, la ideología, a través de la política de las clases sociales, adopta la función que antes tenía la metafísica? En este punto Scheler realiza una lista de aquellos modos de pensar filosóficos que terminan por ser subsumidos por las clases sociales. Así, por ejemplo, la contemplación mecánica del mundo se vincula con la clase baja y los valores de utilidad, mientras que la contemplación teleológica del mundo se relaciona con la clase alta. El materialismo se muestra afín a la clase baja, pues está relacionado con valores de la producción, mientras que su oponente, el idealismo, se relaciona con la clase alta y los valores espirituales improductivos. Por otro lado, el pragmatismo se vincula con la clase baja y el intelectualismo con la clase alta... Y así continúa la lista, como si las disputas filosóficas no fueran más que el reflejo de un enfrentamiento entre clases sociales, entre opresores y oprimidos a la manera del marxismo.³⁹

Como se puede observar, la tesis de Scheler es bastante arriesgada (bajo la influencia de las clases sociales introduce prácticamente todas las corrientes fundamentales que encontramos en un manual de filosofía), pero creo que es erróneo pensar que sistemas como los de Platón, Aristóteles, Epicuro, Kant, Fichte, Hegel o Comte sean directamente tachados de ideológicos por el autor. Es correcto afirmar que, para Scheler, existen ciertos ídolos que afectan a la obra de estos filósofos (fundamentalmente los modernos, a través de su marcado *européismo*), pues sus sistemas se desarrollan dentro de un contexto social de saberes y modos de pensar. Pero, por otro lado, creo más bien que Scheler está considerando la deformación de estos sistemas filosóficos por intereses ajenos a la filosofía, intereses que, la mayoría de las veces, están presentes inconscientemente en los grupos en forma de prejuicios debido a la estructura impulsiva-vital de esos grupos. Y el resentimiento cumple un papel esencial en dicha estructura.

Desde esta perspectiva, la ideología la define Scheler como un “saber aparente” (*Scheinwissen*)⁴⁰ que, por medio de fuertes intereses políticos de una clase guiada por el resentimiento, se camufla como un presunto saber absoluto y pretende justificar una serie de prejuicios colectivos, la mayoría inconscientes. La ideología no es un saber, pero

³⁹ La lista de Scheler se compone de diez puntos donde se oponen los modos de pensar de las clases bajas con los modos de pensar de las clases altas. Esta clasificación ha sido criticada, por ejemplo, por Horkheimer. Cf. Horkheimer, M., «Ein neuer Ideologiebegriff?» (1930). Trad. cast.: “¿Un nuevo concepto de ideología?”, en Lenk, K., *op. cit.*, pp. 245-263.

⁴⁰ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 32; (Gaos 1973) p. 30.

tampoco es lo opuesto al saber (que sería la absoluta ignorancia), sino que es una estructura o “figura confundida” (*Mischgebild*) del saber con su modo de pensar y valorar correspondiente. Ella también se puede identificar con una “metafísica aparente” (*Scheinmetaphysik*), pues su intención es ofrecernos una teoría del mundo con sus fundamentos últimos. Puede, incluso, adquirir la función religiosa de un “saber de salvación” o deformar las ciencias positivas.

Mientras que, para Scheler, tanto la religión como la filosofía requieren una actitud ética⁴¹, donde se lleva a cabo un “auto-control” (*Selbstbeherrschung*) sobre nuestros impulsos —que ayudan a la apertura y el reconocimiento del mundo—, la ideología representa precisamente lo contrario, esto es, el desenfreno egoísta de una agrupación social que lucha por sus intereses y no reconoce nada que no obedezca a estos intereses. En este sentido, solamente los saberes de dominación serían afines a la ideología al esconder un odio guiado por el resentimiento.

3.1. Karl Marx y Karl Mannheim

Puesto que el concepto de ideología se ha relacionado muy estrechamente con la obra de Marx, es fundamental considerarla en esta parte de la investigación. Debemos tener en cuenta que, si bien Scheler discutió y se opuso claramente a las teorías de Marx, existen planteamientos semejantes en ambos pensadores.⁴² Creo también que es conveniente referirnos brevemente a K. Mannheim por la importante repercusión que ha tenido su obra en la concepción de la ideología y en el desarrollo posterior de la sociología del saber.

Scheler define al marxismo como una ideología de las clases bajas, una “ideología de los oprimidos” (*Unterdrücktenideologie*) que se relaciona con el mesianismo y se constituye como salvación a través de una engañosa metafísica para las masas:⁴³

⁴¹ Cf. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, GW 5. Trad. cast.: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, Encuentro, Madrid 2011.

⁴² Por ejemplo, cuando Scheler realiza objeciones a Max Adler. Cf. Scheler *op. cit.*, GW 8, pp. 144-145; (Gaos 1973) pp. 185-186.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 88-89 y pp. 171-173.

“Cuando estos sistemas tratan de dejar de ser «prejuicios» automática e inconscientemente formados y de justificarse en una reflexión consciente, parapetándose *detrás* de una dirección del pensar religioso, metafísico o científico positivo, o bien apropiándose dogmas, principios, teorías procedentes de aquellas organizaciones superiores del saber, surgen los nuevos productos mixtos de las «ideologías», cuyo ejemplo más potente dentro de la historia moderna es el marxismo, como una variedad de las «ideologías de los oprimidos».”⁴⁴

La crítica de Scheler a Marx ya se manifiesta en algún escrito de su primera época y en escritos posteriores⁴⁵, pero es en la *Sociología del saber* (1926) donde se expone de forma más desarrollada. A diferencia de la concepción marxista, la concepción de la ideología que nos presenta Scheler no relaciona la ideología exclusivamente con la clase dominante. Scheler sostiene que, efectivamente, hay ideologías dentro de los grupos dirigentes (falsos líderes) de una sociedad, pero también dentro de los grupos oprimidos. Si bien, en un principio, coincide con Marx en la reducción del concepto de clase social a dos esferas, la “clase superior” (*Oberklasse*) y la “clase inferior” (*Unterklasse*), se distancia de este último al admitir también una específica ideología de los oprimidos que no proviene de la clase dominante y que, por tanto, no corresponde a la falsa conciencia de la que hablaba Marx. Esta dualidad de clases sociales, sin embargo, será posteriormente modificada por Scheler en su escrito *El hombre en la época del equilibrio* (1927), donde se admite la existencia de varias clases sociales aparte de estas dos.⁴⁶ Por tanto, el fenomenólogo alemán no define la ideología dentro del contexto marxista donde una clase, la oprimida, se presenta como la garante de la verdad, sino que, como hemos visto, la define como un pseudosaber que se extiende a toda la esfera social y a todas las clases sociales. Scheler convierte así la concepción parcial de la ideología en una concepción total de la ideología, que más tarde desarrollaría Karl Mannheim en su

⁴⁴ *Ibid.*, p. 32; (Gaos 1973) p. 30.

⁴⁵ En *Trabajo y Ética (Arbeit und Ethik)*, de 1899, Scheler realiza sus primeros esbozos de una crítica a Marx y el marxismo. Una de las primeras alusiones a la ideología aparece en esta obra. Cf. Scheler, *Arbeit und Ethik*, GW 1, p. 187. Son muchas las obras y artículos posteriores donde Scheler critica los planteamientos de Marx y el marxismo. Algunos de ellos son: *1789 und 1914* (1917), *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917), *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918), *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* (1919), *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919), etc.

⁴⁶ Cf. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, pp.164-165.

sociología del saber⁴⁷. Mediante esta ampliación de su ámbito de acción, la ideología pasa a ser un objeto de estudio académico y científico:

“Sólo en la década de 1920 el problema de las ideologías se convirtió como tal en tema de una disciplina académica: la sociología alemana del conocimiento. Su iniciador, Max Scheler (1874-1928) asoció con sus primeros esbozos de una sociología del saber el propósito de desarrollar , en contra de la ley comteana de los tres estadios y el esquema marxista de la base y la superestructura, una doctrina de fundamentos metafísicos acerca de las condiciones sociales que presiden el nacimiento y la difusión de determinadas cosmovisiones y teorías.”⁴⁸

Existen, sin embargo, diferentes concepciones de la ideología dentro de la obra de Marx. Como bien ha señalado Paul Ricoeur en sus conferencias de 1975 reunidas en *Ideología y Utopía*,⁴⁹ el concepto de ideología no tiene el mismo sentido en el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* que en el Marx maduro de *El capital*. El punto de inflexión lo encontramos en la *Ideología alemana*. En un primer momento, Marx entiende por ideología una deformación de la realidad y una deformación de la propia naturaleza humana. Aquí, siguiendo la crítica de la religión de Feuerbach, se presenta la religión como el principal sistema ideológico que invierte el sentido de la realidad. El joven Marx extrapola esta deformación de la naturaleza humana hecha por la religión a las relaciones económicas. La ideología económica se opone aquí a la auténtica praxis humana, a la auténtica vida natural del hombre. La economía, en este sentido, desnaturalizaría al ser humano desde su propia ideología. Más adelante, en el Marx de *El capital*, el concepto de ideología ya no se opone a la praxis humana y la naturaleza del hombre sino a la ciencia. “De manera que la ideología comprende, no solo la religión en el sentido de Feuerbach y la filosofía del idealismo alemán tal como la veía el joven Marx, sino que incluye todo enfoque pre-científico de la vida social.”⁵⁰ Es decir, en tanto que la

⁴⁷ Cf. Mannheim, K. (1995), *op. cit.*, pp. 53-64. Mannheim sostiene que fue Marx el primero en acercarse al concepto total de ideología. Cf. *Ibid.* pp. 65-69.

⁴⁸ Lenk, K., *op. cit.*; (Etcheverry 1974), p. 39.

⁴⁹ Cf. Ricoeur, P. *Lectures on Ideology and Utopia* (1996). Trad. cast.: *Ideología y Utopía*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona 2006. Para lo siguiente ver la conferencia introductoria, pp. 45-61.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

teoría de Marx se desarrolla más, el concepto de ideología se va ensanchando, hasta abarcar absolutamente todo saber exceptuando los saberes científicos. En este sentido, las propias teorías naturalistas del joven Marx serían también ideológicas⁵¹ en la medida en que no han alcanzado todavía su estatus científico. Encontramos entonces la increíble paradoja de que el concepto de ideología dentro de la obra de Marx puede ser también ideológico. De ahí que afirme Ricoeur:

“Asistimos pues al extraño resultado de esta continua extensión del concepto de ideología. Partiendo de la religión de Feuerbach, el concepto de ideología abarca progresivamente el idealismo alemán, la sociología pre-científica, la psicología objetivista, la sociología en sus formas positivistas y luego todas las reclamaciones y quejas del marxismo «emocional». Esto parece implicar que todo es ideológico [...]. Puesto que muy pocas personas viven su vida sobre la base de un sistema científico, especialmente si reducimos el sistema científico solo a lo que se dice en *El capital*, podemos afirmar que todo el mundo vive sobre la base de una ideología.”⁵²

De esta forma, el marxismo ya está acercándose a un concepto total de ideología. La diferencia entre una concepción parcial y una concepción total de ideología reside en que, en el primer caso, no se reconocen elementos ideológicos en la propia posición que uno defiende. A este respecto apunta Horkheimer:

“En la medida en que el pensamiento falso, ligado a la clase, se buscaba sólo en el enemigo, sin reconocer como ideológica la propia posición, el problema de la ideología no se planteaba en todo su alcance, sino que se restringía injustificadamente.”⁵³

Ahora bien, el concepto total de ideología y la extensión de la ideología a todo pensamiento condujo a la siguiente aporía, denominada “paradoja de Mannheim”: ¿cómo

⁵¹ De esta opinión es, por ejemplo, L. Althusser. Cf. Althusser, L., *Pour Marx* (1965). Trad. cast.: *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Siglo Veintiuno, México D.F. 1990, pp. 39-70.

⁵² Ricoeur, P., *op.cit.*; (Bixio 2006), pp. 50-51.

⁵³ Horkheimer, M. “¿Un nuevo concepto de ideología?” en: Lenk, K., *op.cit.*; (Etcheverry 1974), p. 247.

salirse de la ideología, si la ideología determina nuestra propia vida social y, por tanto, la del investigador? Según Mannheim, existen una serie de presupuestos inherentes a todo pensar que “constituyen el aire que los sujetos cognoscentes respiran”⁵⁴. Tarea de la sociología del saber es, en este sentido, mostrar y esclarecer el carácter ilusorio de estos presupuestos y ello, para Mannheim, solo sería posible desde un investigador que asume una concepción no valorada de la ideología.⁵⁵ Pronto Mannheim se dio cuenta de que esa posición no valorada del investigador también encerraba unos presupuestos y el círculo vicioso de la ideología quedaba indemne.

Por su parte, Scheler también fue consciente de la dificultad que existía en admitir un concepto total de ideología y la paradoja que esto implicaba. Vio cómo, a través de ella, todo saber podía acabar reducido a un engaño. Para resolver este problema consideró que las clases sociales influían en el saber de un grupo, pero que era posible salirse de esa “ligazón” (*Bindung*) a una clase social gracias a la intuición de una realidad de esencias no sujetas a cambio. Estas esencias liberarían al hombre de sus prejuicios ideológicos, siempre y cuando se adoptase una actitud contemplativa del mundo, es decir, una actitud que rompiera con el foco subjetivo del investigador y se anulasen, en la medida de lo posible, sus intereses influidos socialmente (esta actitud es la que identifica Scheler también con la genuina actitud ética del filósofo). Además, y a diferencia de Mannheim, el sociólogo como investigador de ideologías, según Scheler, sí que debía apoyarse en una concepción valorada de ellas, pues las ideologías representaban el desorden del saber y de los valores que los sustentaban, y que era preciso restaurar. Se hacía necesario, pues, estudiar las ideologías desde un reino de valores y esencias independiente a ellas, algo que despertó bastante rechazo en algunos autores.⁵⁶ Debemos aclarar que, para Scheler, tanto los valores como las esencias son aquello objetivo dado inmediatamente y que, en el contexto que estamos hablando, están velados por la ideología. Sin embargo, el fenomenólogo alemán es consciente de que no podemos demostrar su existencia a partir del método de las ciencias positivas. La existencia de los valores y las esencias es indemostrable por experiencia sensible, pero ello no significa que no existan y debemos

⁵⁴ Lenk, K., *op. cit.*; (Etcheverry 1974), p. 41.

⁵⁵ Cf. Mannheim, K. (1995), *op. cit.*, pp. 75-78.

⁵⁶ Por ejemplo, Helmuth Plessner realiza una crítica de estos valores trascendentes admitidos por Scheler al considerarlos una herencia cristiano-medieval. Cf. Plessner, H., “Zwischen Philosophie und Gesellschaft” (1953). Trad. cast.: “Variantes de la noción de ideología”, en Lenk, K. *op. cit.*, pp. 229-244.

relegarnos a un relativismo subjetivo y radical. Bien al contrario, los valores debemos descubrirlos allá afuera, olvidándonos de nuestra posición subjetiva.

Por lo tanto, Scheler coincide con Marx y con Mannheim en destacar la importancia que tiene la perspectiva histórica en la comprensión de las ideologías, pero, frente a la investigación empírica de estos autores, en Scheler continúan presentes los principios de una investigación fenomenológica que estudia un a priori emocional (asociado al valor) exento de ideología. La ideología, por tanto, no la define Scheler, como Marx, exclusivamente en contraposición a un punto de vista racional-científico o a una realidad material tomada como única verdadera.⁵⁷ Si mantiene la oposición ciencia-ideología, ello no implica, como en Marx, que la ciencia sea el único saber válido. Además, oponer la ideología a la razón, y relacionar la ideología con la superstición nacida de los oscuros afectos humanos (como ya antes de Marx habían hecho Bacon, Hobbes o Spinoza) es erróneo, pues aquí se confunde la emoción con el afecto y se la considera, por ende, una realidad que siempre es confusa. Por el contrario, el fenomenólogo alemán reivindica una realidad humana intermedia a la razón y a la irracionalidad de los impulsos y afectos, una realidad que él llama realidad emocional, y que, como veremos, tiene su propio orden. Ahora bien, las emociones también pueden caer bajo el influjo de las ideologías y algunas emociones (el resentimiento y la angustia) pueden fomentarlas. Solo en este último sentido cabría decir que el ámbito emocional es afín a lo ideológico. Sin embargo, el mundo emocional del ser humano es mucho más amplio y rico que ello.

⁵⁷ En relación con esto, no es casual que Scheler presentara su sociología del saber como parte de una nueva metafísica que superase las concepciones materialistas dominantes. Cf. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW 8, Vorwort zur ersten Auflage, p. 11.

§.4. El saber como relación ontológica

Para comprender mejor el concepto scheleriano de ideología se hace necesario ahora, en primer lugar, indagar qué entiende Scheler por saber, para luego contrastar mejor el concepto de ideología analizado hasta el momento. En segundo lugar, es preciso situar la conexión que existe entre el saber y las emociones, y entre la ideología y las emociones, pues la ideología, según mi hipótesis, es un engaño en el saber a través de unas emociones características: la angustia y el resentimiento. Ellos nos hacen confundir y deformar, no tanto la realidad material (como afirmarían el marxismo y el materialismo científicista), sino una realidad espiritual poblada de esencias.

Scheler define el saber como la “relación ontológica” (*Seinsverhältnis*) directa e inmediata entre dos seres en donde la persona deviene, se transforma, llegando a ser otra realidad distinta a la que era. El saber es una relación que puede establecerse entre una persona y un objeto, o entre dos personas. En el caso del saber entre dos personas —que no será considerada por mí en este apartado— se produce el fenómeno de la revelación, pues entre personas se nos muestra y se nos oculta o escapa siempre una realidad —algo semejante ocurre en el saber acerca de nosotros mismos. En cuanto a la relación entre una persona y un objeto, comprobamos que, en el saber: a) la persona participa de la “esencia” o “ser así” (*Sosein*)⁵⁸ del objeto completamente; b) la esencia del objeto no queda modificada por la constitución peculiar del sujeto; c) la propia persona se transforma a través de su adquisición. El saber, por tanto, “es la relación de *participar* de un existente en el ser así de otro existente, a través de la cual no se introduce cambio de ningún tipo en este ser así.”⁵⁹ Esta definición del saber la aplica el fenomenólogo alemán a los seres espirituales y no a los animales, pues son los seres espirituales los únicos capaces de intuir la esencia de un objeto de forma inmediata y a priori.

Como vemos, Scheler se apoya en la distinción entre la esencia o el “ser así” (*Sosein*) y la “existencia” (*Dasein*)⁶⁰ para definir el saber, una distinción fundamental que

⁵⁸ Este término es traducido como “esencia” por José Gaos.

⁵⁹ “Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Sosein keinerlei Veränderung mitgesetzt wird.” Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 111, trad. mía; cf. (Gómez de la Serna y Favre 1998) p. 86. También aparece una definición semejante en *Conocimiento y trabajo*, cf. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, p. 227. Trad. cast.: *Conocimiento y trabajo*, trad. Nelly Fortuny, Editorial Nova, Buenos Aires 1969.

⁶⁰ Scheler llama al “ser así” (*Sosein*) un *ens intentionale* y a la “existencia” (*Dasein*), *ens reale*. Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 9, p. 111.

explica el saber no como una relación física o material, sino como una relación puramente espiritual, pues aquí no interviene para nada el existir de los objetos, siendo solo el soporte de la relación. En ningún caso hay que entender el saber a través de una conexión espacial, temporal o causal⁶¹, pues para Scheler, el “espíritu” (*Geist*) intuye siempre de forma inmediata las esencias que capta y reflexiona sobre ellas. Existe, por tanto, un saber intuitivo a priori y un saber reflexivo a posteriori que modifican la persona en tanto que ésta participa de los objetos que le ofrece la divinidad, la naturaleza y la cultura. Desde el punto de vista de la persona, por consiguiente, sí que hay transformación en la adquisición de saber, tanto de su existir como de su esencia, siendo la parte de la relación que queda modificada.

Aparte de ello, Scheler también diferencia entre saber y “conocimiento” (*Erkenntnis*) y cree que la teoría del conocimiento, en lugar de centrarse exclusivamente, como hasta ahora, en las ciencias positivas, debería ampliar su campo de estudio, incluyendo otras formas de saber. Es consciente de que el concepto de “conocimiento”, heredado a través de la filosofía moderna, debe ser ampliado. El conocimiento intelectual de las ciencias positivas no es un saber de esencias y hay que diferenciarlo de este último.⁶² Así, mientras que al saber de esencias le corresponde una relación inmediata entre dos seres que son independientes entre sí, al conocimiento intelectual le corresponde una relación interna al sujeto cognoscente. El conocimiento intelectual, por tanto, presupone ya un tipo de saber esencial de algo, pues es “[...] *unidad de coincidencia recíproca entre imagen y pensamiento*”⁶³, donde la “imagen” (*Bild*) y el “pensamiento” (*Gedanke*) se relacionan siempre con un tercer elemento: la esencia o “ser así” (*Sosein*), que es sabido previamente por la persona. De este modo, el saber no es una copia de algo, el conocimiento sí. El saber no se basa en la relación de correspondencia entre pensamiento y realidad (como defendieron Aristóteles y los escolásticos), sino que aquí

⁶¹ Cf. Henckmann, W. (1998), *op. cit.*, p. 83.

⁶² Cf. Scheler, *Lehre von den Drei Tatsachen*, GW. 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I. Trad. cast.: *La doctrina de los tres hechos*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, Encuentro, Madrid 2011.

⁶³ “[...] *gegenseitige Deckungseinheit von Bild und Gedanke..*” Scheler, *Idealismus – Realismus*, GW 9, p. 200 (trad. mía). Para esta definición, Scheler se apoya en la nueva metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann, que luego criticará en algunos aspectos. Según Scheler, cualquier teoría del conocimiento se fundamenta en un saber metafísico anterior. Cf. Hartmann, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), Walter de Gruyter, Berlin 1941. La influencia de Scheler sobre Hartmann se evidencia en la ética material de los valores.

la persona se está apropiando de algo externo mediante un acto. De ahí que adquirir saber signifique siempre una transformación y una ampliación de la persona en su relación ontológica con el mundo, y una escalada hacia el significado objetivo de los seres que lo componen. Mediante esta teoría del saber, Scheler se distancia de dos corrientes filosóficas de enorme peso en su época: el realismo crítico y el idealismo de la conciencia.

También es importante, de cara al estudio de la ideología, prestar atención a la diferencia entre “engaño” (*Täuschung*) y “error” (*Irrtum*) que muestra el autor alemán en su obra *Los ídolos del autoconocimiento* (1912).⁶⁴ Esta diferenciación se establece paralelamente a la del saber y el conocer. En dicha obra, el autor analiza los ídolos de nuestra propia percepción interior, rechazando el grado de evidencia de estas percepciones que se había afianzado en la filosofía desde Descartes. En este sentido, el conocimiento intelectual tiene que ver con la esfera del juicio y del pensamiento, donde hay error; el saber, por el contrario, se relaciona con el engaño, que aparece cuando no se capta la esencia del objeto, o se la deforma. Mientras que el error es un fenómeno basado en una incorrecta argumentación lógica, el engaño, por el contrario, parte de la creencia en un objeto externo que es captado por mí de manera inadecuada.⁶⁵ Por ello, en el engaño creo como real una cualidad que no existe en el objeto y aparece un “desengaño” (*Enttäuschung*) tan pronto como me doy cuenta de la auténtica realidad. Pero además, si el error es un fenómeno aislado, vinculable con una incorrecta actividad intelectual mía, el engaño es un fenómeno colectivo.⁶⁶ Esto significa que somos más propensos a engañarnos por la influencia de los colectivos externos que por nosotros mismos, siguiendo el axioma de que el “tú” y el “nosotros” son siempre anteriores al “yo” y a la percepción de nosotros mismos. Un autoengaño presupone siempre un engaño colectivo anterior. En muchos casos, además, un engaño puede ir acompañado de una correcta argumentación lógica. Es decir, puedo estar engañado sobre algo, pero no darme cuenta

⁶⁴ Cf. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW 3, pp. 213-293. Trad. cast.: *Los ídolos del autoconocimiento*, trad. I. Vendrell Ferran, Sígueme, Salamanca 2003.

⁶⁵ Si, por ejemplo, como dice Scheler, salgo a la calle y veo el suelo mojado y de esta percepción infiero que ha llovido, cuando en realidad han regado con una manguera, entonces he cometido un error que se relaciona con un juicio falso basado en un razonamiento incorrecto. Pero si al salir a la calle veo la calle mojada cuando, en realidad, es un efecto de la luz, entonces me he engañado. Cf. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW 3, p. 222.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 223. “Die Täuschung ist daher in genere weit weniger individuell als der Irrtum, auch weit weniger subjektiv als er” (“Por eso el engaño es en general mucho menos individual que el error y también mucho menos subjetivo que él.”), *Ibid.*, p. 226 (trad. mía).

de ello e incluso argumentar con validez, como acontece en los discursos ideológicos, que pueden ser lógicos y coherentes.

Por otro lado, en *Amor y conocimiento* (1915)⁶⁷, Scheler explica el origen del conocimiento en el amor. Aquí, el término “conocimiento” (*Erkenntnis*) se está adoptando en un sentido diferente al descrito anteriormente, pues en esta obra aparece asimilándose al saber. Esta teoría la expone Scheler a partir de las distintas concepciones que el ser humano ha tenido acerca del amor en las diferentes culturas (Scheler analiza las teorías griega, india, cristiana y moderna del amor). Los griegos situaron al conocimiento por encima del amor, suponiendo que el hombre sabio no estaba necesitado de amor. El amor se relacionaba con la carencia y la imperfección, es decir, con aquellos seres dependientes e ignorantes. Los indios, a su vez, consideraron el amor como un resultado del auténtico conocimiento, de la negación del yo y la consiguiente liberación del corazón. Manifestaban así el amor como un producto del conocimiento. En cambio, las teorías modernas redujeron el amor a una pasión egoísta que era ciega y que, en este sentido, realizaba la función opuesta al conocimiento. Todas estas teorías se confundieron al no mostrar claramente la primacía del amor sobre el conocimiento y el saber, pues, según Scheler sin amor no es posible conocer nada en absoluto. Pues el conocimiento solo es alcanzable a través de un proceso de apertura de la persona hacia el mundo a partir de un estado emocional regido por el amor. El amor aquí no debe confundirse con el mero “sentir” (*fühlen*) subjetivo de la persona, pues el amor, en Scheler, es un acto y nunca una pasión o un afecto. El amor, además, también puede comprenderse como una “invitación” (*Einladung*) del objeto externo a ser amado por nosotros, algo que nunca acontece en el sentir de los afectos. Así, las cosas que buscamos conocer también se nos muestran, “quieren” ser captadas por un intelecto.⁶⁸

En *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)⁶⁹, Scheler amplía el concepto de saber al considerar también un saber en los animales que nada tiene que ver la captación del “ser así” o esencia. Este saber de los animales superiores, corroborado por el psicólogo W. Köhler en sus experimentos con chimpancés, es el adquirido a través de la inteligencia e invención técnicas mediante el método del ensayo y el error. Este saber, gradualmente,

⁶⁷ Cf. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, GW 6, pp. 77-98. Trad. cast.: *Amor y conocimiento*, trad. S. Sánchez-Migallón, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 95-97.

⁶⁹ Cf. Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, pp. 9-71. Trad. cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. Miguel Oliva Rioboó, Escolar y Mayo, Madrid 2017.

se convertirá en el saber técnico e inventivo de dominación de los humanos. A diferencia de este saber técnico, Scheler denomina “acto de ideación” (*Akt der Ideierung*) a la capacidad humana de adquirir saberes a priori, saberes que no muestran, en principio, un interés por dominar la naturaleza. Así, afirma: “Esta capacidad *de separar la esencia de la existencia* constituye la característica *fundamental* del espíritu humano, que ante todo *fundamenta* todas las otras características.”⁷⁰ Por tanto, la diferencia entre el hombre y el animal no es que el hombre tiene la capacidad de saber (*homo sapiens*) y el animal no, sino que el hombre puede intuir esencias, mientras que el animal no está capacitado para ello. El hombre, además de asumir una actitud de dominación como los animales, también puede adoptar una actitud contemplativa. Sin embargo, con la aparición de la ciencia moderna, esta capacidad de captar esencias exclusiva de los humanos se unirá cada vez más a los saberes de dominación. De ahí la expresión de Scheler “saberes técnico-científicos”.

Por último, Scheler también habla en su obra *Idealismo—Realismo* (1928) de un “saber estático” (*ekstatisches Wissen*), que diferencia del “saber reflexivo” (*reflexives Wissen*) propio de la conciencia y exclusivo de la persona humana. Denomina saber estático a un saber pre-consciente que se da en animales, niños, algunos pueblos primitivos y en estados patológicos⁷¹ (un ejemplo de ello en el caso de los animales podría ser el saber instintivo del ave que construye su nido, o el saber del niño que ha aprendido a caminar). Esta distinción entre saber estático y reflexivo se puede asociar con su crítica de la filosofía de la conciencia (Descartes, Franz Brentano, etc.), según la cual todos nuestros actos y funciones psíquicas estarían acompañadas de un saber inmediato sobre ellas. El saber, por tanto, no siempre es contenido de conciencia y existe un saber (el saber estático), que participa de algo sin saber que se está en posesión de ese algo.

⁷⁰ “Diese Fähigkeit *der Trannung von Wesen und Dasein* macht das *Grundmerkmal* des menschlichen Geistes aus, das alle anderen Merkmale erst *fundiert*.” Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, p. 42 (trad. mía).

⁷¹ Cf. Scheler, *Idealismus—Realismus*, GW 9, p. 189.

§ 5. La importancia de los impulsos, los valores y las emociones en la construcción del saber

Como acabamos de ver en el apartado anterior, existen saberes asociados a la vida (animales y seres humanos) y saberes asociados al espíritu que, al ser realizados a través de actos de ideación, son exclusivos de seres espirituales. Son estos últimos los que se fundamentan genuinamente en el amor espiritual. Sin embargo, como ya se advirtió, existen también impulsos (factores reales) en la configuración del saber de una cultura. Por tanto, en el saber también influye la cara impulsiva y vital del ser humano. De hecho, Scheler focaliza el origen del saber en un impulso específico, impulso que ya se manifiesta en los animales superiores en tanto que muestran “curiosidad” (*Neugier*), aunque nunca, como en el hombre, “deseo de saber” (*Wißbegier*). Por ello afirma en la *Sociología del saber* (1926):

“El afán de saber nace, dentro de todas las formas del saber, de un impulso innato que comparte el hombre con los vertebrados superiores, en particular los monos antropoides. [...] Todo lo insólito, todo lo que rompe la coherencia de una expectativa *inmediata*, suscita este impulso, que pertenece, sin duda, a la gran familia de los impulsos de *poder* y se halla en estrecha relación con el impulso de construcción y de juego.”⁷²

El saber (en este sentido más biológico) se origina en el “ímpetu afectivo” (*Gefühlsdrang*)⁷³, donde se experimenta el fenómeno de la resistencia de los objetos físicos y se tiene una vaga idea de “realidad” (*Realsein*), del contacto con un “existir” (*Dasein*) diferente, y el deseo de control sobre esa realidad:

“El ímpetu afectivo es también en el hombre el sujeto de aquella vivencia primaria

⁷² Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 65; (Gaos 1973) p. 76.

⁷³ Para Scheler, la vida y lo psíquico son dos fenómenos equivalentes, pues un ser vivo, incluso los vegetales, poseen “ser interior y para sí” (*Fürsich und Innesein*). El “ímpetu” (*Drang*), asociado al “ímpetu afectivo” pero más general —pues incluye el reino vegetal—, es definido como una tendencia interna a un ser vivo, un “ir hacia algo”, que en primer lugar se muestra en la nutrición y la reproducción. Este es un concepto clave para comprender la filosofía de la vida de Scheler, concepto que lo hará distanciarse de las concepciones mecanicistas y darwinistas. Cf. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, p. 12-14; cf. (Rioboó 2017) pp. 93-95.

de *resistencia* que es la raíz de toda posesión de «lo real» y de la «*realidad efectiva*», especialmente de su unidad y de la impresión de realidad que antecede a las funciones representativas.”⁷⁴

Esta vivencia de resistencia es la que provocará, posteriormente, el desarrollo del saber, que, al principio, se manifiesta como un impulso para modificar el entorno material de la resistencia física. Esta experiencia, además, la relaciona Scheler con la angustia, la angustia provocada por esa resistencia de los objetos del entorno. Pero, aparte de este impulso primigenio del saber, común a animales y a humanos, también existen impulsos que tienden a desprenderse del entorno vital, impulsos que buscan una “elevación” (*Aufschwung*) hacia el ser espiritual.⁷⁵ Me refiero al impulso de salvarse y el impulso de conocer la verdad última, relacionados con el saber religioso y el saber metafísico respectivamente. Es a partir de ellos donde aparece la ruptura con lo natural, donde las vivencias de resistencia (ser real-efectivo) y el egocentrismo quedarían atrás.

El impulsivo de salvación y de conocer la verdad última, exclusivo de los humanos, son necesarios, pero insuficientes para explicar el saber cultural. Esto último se consigue, como se dijo, mediante una relación de participación de la persona con el “ser así” o “esencia” de un objeto, algo que no pueden lograr los impulsos solamente. Para que se alcance ese estado de participación y apertura, es imprescindible alcanzar emociones espirituales que se alejen de los impulsos. Precisamente, los pseudo-saberes que encarnan las diferentes ideologías, por el contrario, trastocan el equilibrio de los impulsos y las emociones espirituales. La cultura y sus saberes se convierten así en servidores de los impulsos, naciendo un “amor aparente” que produce una inversión en el orden del amor⁷⁶ y, por tanto, una inversión la jerarquía del saber. Ahora bien, ¿cómo explica Scheler la aparición de estas emociones espirituales y su rango superior en la cultura? A partir de la filosofía de los valores.

La filosofía de los valores no será tratada aquí en profundidad, pero es necesario considerarla para comprender la jerarquía del saber y la jerarquía emocional asociada a ella. En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916), el

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16; (Rioboó 2017), p. 99.

⁷⁵ Cf. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*, GW 5, pp. 87-99.

⁷⁶ Cf. Scheler, *Ordo Amoris*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 368-376.

fenomenólogo alemán parte de una noción de persona opuesta a la de Kant. De hecho, mediante esta obra, Scheler se dispone fundamentar un nuevo personalismo ético. Hoy en día, sin embargo, tanto el concepto de “valor” como el de “personalismo” están sujetos a enorme confusión.⁷⁷ Creo que esta confusión ya la supo captar Scheler en su época, y se vincula claramente con el advenimiento del nihilismo y el surgimiento de las ideologías. Pues en una época donde los valores ya no tienen el peso y el sentido que tenían, es fácil caer en la confusión de pensar que los valores son nuestras convicciones subjetivas, o metas, o realidades que impone un grupo de la población sobre otro. De ahí el intento de llevar a cabo esta magna obra que, para muchos, es su escrito fundamental.

El problema más drástico que acarrea la noción de valor es que los valores, según Scheler, no se pueden definir a partir de categorías racionales y es apenas visible una definición exacta de estas realidades en el conjunto de sus escritos. Frecuentemente, para referirse a ellos, Scheler usa una “vía negativa”, apuntando a lo que los valores no son. Esto acontece porque, a pesar de que, para Scheler, forman un reino independiente, objetivo y jerárquico dado a priori materialmente, los valores no se captan por el entendimiento, la razón o la inteligencia, sino que solamente pueden ser sentidos de forma positiva o negativa (como “contravalores”—*Gegenwerte*). Existe, sin embargo, un “conocimiento del valor” (*Werterkenntnis*), una “comprensión del valor” (*Werterfassung*), un “hecho del valor” (*Wertgegebenheit*), etc. que pueden darse a posteriori. Pero, en cualquier caso, los valores y los contravalores, según Scheler, no son ni abstracciones mentales que hacemos de los objetos, ni “bienes” (*Güter*), ni “capacidades” (*Fähigkeiten*), ni “cosas” (*Dinge*). Creer que los valores se identifican con estas realidades es una muestra de que hay una ilusión en la captación del valor.⁷⁸ Por el contrario, “[...] las cualidades del valor son «objetos ideales», como también lo son las cualidades del color y del sonido.”⁷⁹ Obviamente, con esta metáfora, Scheler solo quiere hacer un paralelismo para explicar la imposibilidad de definir el valor —como existe la imposibilidad de definir el color “rojo”, por ejemplo—; en ningún caso pretende afirmar

⁷⁷ Cf. Sánchez-Migallón, S., “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler” *Scripta theologica*, Vol. 39, fasc. 2 (2007), pp. 406-408.

⁷⁸ La teoría de los valores de Scheler también tiene como uno objetivo explicar las concepciones engañosas del valor. Por ejemplo, al comienzo de su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Scheler sostiene que Kant ha confundido los valores con los bienes y Locke con las potencias o capacidades. Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, pp. 32-38.

⁷⁹ “Wertqualitäten sind hiergegen «ideale Objekte», wie auch die Farben- und Tonqualitäten solche sind”, *Ibid.* p. 43 (trad. mía).

que el valor lo podamos sentir como sentimos un color o un sonido.

Los valores se vinculan a un sentir completamente diferente al de nuestros órganos sensoriales, un sentir que es siempre “plural”, según modos, cualidades, aptitudes, etc. Pues sentimos valores de muy diversa forma: existen valores individuales, valores colectivos, valores de la persona, valores de las cosas, valores del estado anímico, valores del éxito, etc. y siempre se asocian a un “portador” (*Träger*) que puede ser material o inmaterial. Asimismo, no es posible captar un valor con independencia de su portador. Los portadores, a su vez, pueden ser personas, obras de arte, leyes jurídicas, teorías, estados sensibles, objetos útiles, etc. Es frecuente confundir los portadores del valor con los valores mismos, como, por ejemplo, hacen las clases sociales y otras agrupaciones a través de la idolatría de una persona, un objeto, una teoría, etc. Por último, los valores y sus portadores tampoco son el “requisito” (*Voraussetzung*) para que haya bien y mal morales.⁸⁰

Scheler, dentro de su filosofía de los valores, considera que los valores son los “fenómenos fundamentales” (*Grundphänomene*), aquello que se esconde detrás de toda realidad, siendo, desde mi punto de vista, la condición de posibilidad de sentido de cualquier otro fenómeno de la existencia humana y no humana. Creo que lo que Scheler nos está presentando es, pues, una metafísica del valor, aquello que siempre está presente y fundamenta la realidad, pero no podemos ser continuamente conscientes de que está.⁸¹ Y ello se debe a nuestra capacidad finita de amar. Pues el sentir los valores se explica a partir del acto de amar, que, a su vez, fundamenta el bien y el mal morales. Mediante el amor, el ser humano no solamente accede al saber, sino que, antes que ello, intuye valores, pues no existen saberes sin antes haberse estimado de forma positiva o negativa los valores. Hay un “sentir intencional” (*intentionales Fühlen*) que enriquece la vida emocional de las personas a través de su captación y que no debemos confundir con una intuición intelectual o racional; pues las esencias que capta este sentir intencional, las esencias del valor, nada tienen que ver con la intuición de esencias del conocimiento intelectual (“noesis” en el sentido de Husserl). Los valores, por tanto, no pueden ser pensados, es más, cualquier forma de pensamiento, conocimiento o saber presupone ya la intuición de un valor.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 34 y 37.

⁸¹ Es interesante observar cómo esta elevación del valor en Scheler a ser elemento fundacional de toda realidad se puede asociar al papel fundamental que cumple el valor en la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, creo que se echan en falta más estudios sobre esta cuestión.

Scheler también diferencia (tanto a un nivel individual como colectivo) entre el “sentir intencional” (*intentionales Fühlen*) de un valor y la “emoción” (*Gefühl*) asociada a ese valor. La emoción (a veces traducida por “sentimiento”) se identifica con un estado subjetivo (de un individuo o un grupo) que puede variar según los sujetos, las épocas históricas y las sociedades. El acto de sentir un valor, como acto intencional, por el contrario, es a priori y está dado jerárquicamente. Por ello, existen cuatro categorías de emociones que se asocian a los actos del sentir intencional y que son, de menor a mayor importancia, las siguientes: “emociones sensibles” (*sinnliche Gefühle*), las “emociones vitales” (*vitale Gefühle*), las “emociones anímicas” (*seelische Gefühle*) y, por último, las “emociones espirituales” (*geistige Gefühle*). Estas emociones van asociadas a aspectos diferentes de la persona humana: a las partes corporales se asocian las emociones sensibles; al cuerpo en su conjunto se asocian las emociones vitales; al alma se asocian las emociones anímicas; por último, a la persona en su conjunto se asocian las emociones espirituales. Existe también un paralelismo entre estas emociones y las formas esenciales de agrupación analizadas anteriormente. La masa se guía mediante emociones sensibles, la comunidad vital se guía a partir de emociones vitales y anímicas, por último, la sociedad y la persona común se configuran a través de emociones espirituales. Dichas emociones, por último, se desarrollan en mayor o menor grado según los modelos y los líderes vigentes en la historia: el santo, el héroe, el genio, el guía de la civilización y el artista del goce.

Scheler distingue entre dos tipos diferentes de jerarquía de valores: una jerarquía dominante (condicionada por el grupo social e histórico y su forma de amar y odiar) y una jerarquía absoluta (basada en un orden del amor independiente de la historia y de la sociedad). La jerarquía absoluta de las modalidades del valor y sus emociones asociadas es, de menor a mayor relevancia, la siguiente:⁸²

1. Valores del agrado y el desagrado (emociones sensibles).
2. Valores de lo sano y lo enfermo (emociones vitales, emociones anímicas).

⁸² La jerarquía absoluta se establece a partir de una serie de criterios: 1. la durabilidad, 2. la divisibilidad, 3. la fundamentación, 4. la profundidad de la satisfacción y 5. la relatividad frente al portador. Cuanto más alto es un valor y la emoción que lo acompaña, más independiente se muestra respecto de la vida y los impulsos, aunque, puesto que la persona humana tiene una parte corporal y psíquica, no puede desprenderse absolutamente de ellos. Cf. Llambías de Acevedo, J., *Max Scheler: exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, pp. 89-91. Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, pp. 107-117.

3. Valores culturales: estéticos—bello y feo—, jurídicos—justo e injusto—, científicos—verdadero y falso— (emociones espirituales—saberes de la cultura, saberes científicos)
4. Valores de lo sagrado y lo profano (emociones espirituales puras—saberes religiosos).⁸³

Si ahora volvemos a considerar el tercer axioma de la sociología del saber, podemos comprobar que el orden y jerarquía objetivos de los saberes tienen que fundamentarse en la jerarquía de los valores y emociones. Además, este orden jerárquico y objetivo, será independiente de las diferentes sociedades dadas en la historia. Por tanto, si bien los saberes y su importancia varían de una sociedad a otra, así como las emociones que los acompañan, los valores son una variable independiente que permanece intacta: pues el hecho de que una sociedad estime más unos valores que otros, no afecta en lo más mínimo al orden jerárquico de los mismos, que es siempre independiente de la sociedad, de la historia y, en último término, del ser humano.

Como se puede observar, en la escala de los valores he unido las emociones correspondientes. El hecho de que las emociones vitales y las anímicas se asocien a la misma modalidad de valores (sano-enfermo), se debe a que en la filosofía de Scheler, “cuerpo” (*Leib*) y “alma” (*Seele*) constituyen una síntesis indivisible, siendo dos caras del mismo fenómeno vital. Por otro lado, las emociones espirituales y las emociones espirituales puras se diferencian en que, en estas últimas, la emoción y el sentir intencional se refieren a un objeto dado en la “esfera absoluta” (*absolute Sphäre*)⁸⁴ del ser, mientras que en las primeras emociones espirituales no se alcanza esta esfera. La jerarquía absoluta, por tanto, se establece porque existe un sentir intencional de valores sagrados, de hechos y de fenómenos religiosos en cualquier colectividad, que se da en todos los grupos humanos, fundamentando la jerarquía dominante de una cultura.

Por otra parte, la jerarquía dominante, a diferencia de la jerarquía absoluta, se establece a partir de las reglas de preferencia de un pueblo, su *ethos*⁸⁵, que Scheler define como la estructura de su sentir, de su preferir y de su amar. Mientras que en el *ethos* se

⁸³ *Ibid.*, pp. 122-126.

⁸⁴ *Ibid.* pp. 125-126. Cf. también *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, GW 10, pp. 181-253.

⁸⁵ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, pp. 300-311.

puede dar el engaño, engaño en el preferir unos valores bajos creyendo que son más altos, en la “ética” (*Ethik*) se produce el error. Por tanto, la ética no tiene que ver con la captación de valores (ni con lo que un grupo vivencia como “bueno” o “malo”), sino con los juicios y pensamientos sobre ellos.⁸⁶ El “preferir” (*Vorziehen*) un valor sobre otro se entiende como un acto especial del “conocimiento del valor” (*Werterkenntnis*), que es anterior a la voluntad. En este sentido, Scheler aclara:

“Los valores, como sus resonancias subjetivas, los sentimientos, son tanto más bajos cuanto más inmediata y fácilmente puede la voluntad proponérselos, y cuanto más hay que dividir los bienes que los sustentan para que sean asequibles a muchos.”⁸⁷

Aquí nos interesa el hecho de que, cuando en un grupo se instalan, a través del resentimiento y la angustia, ídolos sociales e ideologías que los justifican, se produce un engaño en el preferir de los valores. Por ello, situar los valores del agrado y el desagrado como los máximos, confundiría profundamente la relación del valor con la voluntad y con las preferencias de los grupos sociales, pensándose que todo valor es una meta a alcanzar por medio de la voluntad. Como veremos, ello acontece en la cosmovisión burguesa y su fórmula de dominar la naturaleza para lograr máximo bienestar. Esto no significa, sin embargo, que Scheler menosprecie esta máxima y los valores del agrado (en ese caso sería también presa del resentimiento y esta investigación no tendría sentido), sino que pretende situarlos en el lugar que corresponde, pues los valores del agrado y de lo útil (“valores de la civilización”—*Zivilisationswerte*) son de menor duración, son los más relativos, son los menos fundamentados, etc. Además, esta fijación en los valores de civilización ha supuesto una pérdida de conexión del hombre con la naturaleza. Respecto a ello, en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) Scheler sostiene:

“Así, pues, la idea exclusivista del «sólo dominar» el hombre sobre la naturaleza, oriunda históricamente del judaísmo, y que a pesar de todos los movimientos en contra por parte del cristianismo primitivo, del franciscanismo, de Goethe, de

⁸⁶ Aparte del *ethos* y la ética, Scheler considera las instituciones sociales. Cf. *ibíd.*, pp. 311-313.

⁸⁷ Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 103; (Gómez de la Serna y Favre 1998) pp. 63-64.

Fechner, de Bergson, de la filosofía natural del romanticismo, resulta cada día más un axioma del *ethos* del mundo occidental, por decirlo así, y que ha acabado teniendo por una de sus consecuencias la elevación del mecanismo y de la naturaleza al rango de lo absoluto por el materialismo, tiene que ser quebrantada en principio con vistas al futuro. Tenemos que volver a aprender a mirar a la naturaleza igual que Goethe, Novalis, Schopenhauer, como en el «pecho de un amigo» [...]»⁸⁸

Y poco más adelante añade, respecto a las consecuencias que tiene esta visión del mundo:

“Hay que sacudir resuelta y totalmente el enorme error de creer que toda unificación afectiva vital-cósmica se reduce a una empatía de específicos sentimientos humanos «dentro» del animal, de la planta, de lo inorgánico, es decir, a mero «antropomorfismo», o sea, en principio a un *engaño* acerca de la realidad. Más bien, es el hombre, en cuanto «microcosmos», un ente, pues, que lleva en sí realidades de todas las *especies esenciales* del ser, él mismo es *cosmomórfico*, y en cuanto ente cosmomórfico, posee también fuentes de *conocimiento* para todo lo que contiene la esencia del cosmos.»⁸⁹

Creo, siguiendo a Scheler, que una de las funciones que han cumplido las ideologías en Occidente a partir de la Modernidad ha sido precisamente la de erradicar paulatinamente ese sentimiento de unión con la naturaleza y truncar esa “unificación afectiva” exclusivamente al nivel de la masa. Por otro lado, pienso que también es la ideología la que ha provocado una homogenización de los niveles del cosmos (antropomorfismo).⁹⁰ Esta homogenización de la realidad y ese excesivo subjetivismo se

⁸⁸ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, p. 113. Trad. cast.: *Esencia y formas de la simpatía*, trad. José Gaos (revisión I. Vendrell), Sígueme, Salamanca 2005. p.159. Cf. También las interesantes reflexiones de L. Rodríguez Duplá sobre el sentimiento de unificación afectiva en: Rodríguez Duplá, L. “El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 30, Nº 1 (2013), pp. 187-190.

⁸⁹ Scheler, *loc. cit.*, (Gaos 2005) p.160.

⁹⁰ Scheler, además, añade la importancia que tiene un acercamiento a Asia y la influencia recíproca de Oriente y Occidente para superar esa pérdida de Occidente de unificación afectiva con el cosmos. A este respecto, declara en *Esencia y formas de la simpatía*: “[...] se trata especialmente también aquí de promover poco a poco una mutua *compenetración* del *ethos* asiático (en particular, del índico) y del occidental, en el

deben a que los valores del agrado y de lo útil se han colocado en la cúspide de las realidades dignas de amor.

§ 6. Características de la ideología y su oposición al saber

A pesar de que Scheler no exponga en ningún sitio de su obra las características de la ideología, creo que es importante hacer esta tarea para luego comprender mejor la demarcación entre la ideología y la religión. Estas características de la ideología se relacionan con aquellos aspectos del saber vistos hasta ahora. En la configuración del saber intervienen una serie de elementos que tienen una importancia capital en el pensamiento de Scheler, elementos que son invertidos y tergiversados por la ideología: el amor, el valor, la emoción, el impulso y las colectividades. A partir de ellos podemos inferir las siguientes características de la ideología, que opondremos a las que se muestran en el saber.

Estas características son:

1. Primado del odio sobre el amor.
2. Engaño en la valoración.
3. Origen emocional en el resentimiento y la angustia.
4. Primado del impulso de dominación sobre otros impulsos.
5. Origen en la clase social.

1. Primado del odio sobre el amor

En la ideología hay un primado del odio sobre el amor; en el saber, por el contrario, hay un primado del amor sobre el odio. El amor, que nunca es un afecto ni un estado emocional, es un acto espiritual que asciende de los valores más bajos a los más altos. Es evidente que este proceso de ascensión no acontece en la ideología, pues aquí se produce

sentido de que Asia aprenda a desarrollar el amor acosmístico de Occidente a la persona en Dios y la *humanitas*, y cada uno de nosotros, los occidentales, aprendamos a desarrollar en nosotros mismos la unificación afectiva vital-cósmica.” Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 113-114, (Gaos 2005), p. 160.

una inversión del *ordo amoris* a partir de un tipo de amor fundado en el resentimiento, un llamado “amor del resentimiento” (*Ressentimentliebe*⁹¹). Este “amor aparente” consiste en amar aquellos valores que se oponen a otros que previamente hemos odiado. Es decir, el primado del amor es truncado por el primado del odio. En el saber, por el contrario, esta inversión no tiene lugar.

Por otro lado, puesto que es el odio, y no el amor, lo que guía una conducta ideológica, la participación en la esencia o “ser así” de los objetos no tendría lugar. Las esferas de objetos de las que habla Scheler (la esfera absoluta, la esfera de la sociedad y la historia, la esfera del mundo externo e interno, la esfera de lo viviente y la esfera de lo inerte o los cuerpos inanimados⁹²), quedarían así perturbadas. Por el contrario, en el saber sí habría una participación adecuada a cada una de las esferas. Por consiguiente, el primado del odio sobre el amor, característico de la ideología, provocará un engaño ontológico, pues se confundirían las esferas del ser, tomándose como absoluta una esfera a la que no le corresponde esta caracterización.

2. Engaño en la valoración

En la ideología hay un engaño en la valoración; en el saber, por el contrario, no se da semejante engaño. El engaño en la valoración se liga al “preferir” (*Vorziehen*) que se establece en las variaciones del *ethos* y del que nos ocuparemos más detenidamente cuando hablemos de la cosmovisión burguesa. Es precisamente este engaño axiológico, originado en el resentimiento, el que provoca la “ceguera de la valoración” (*Wertblindheit*) que impide alcanzar los valores más altos. Pero, además, esta ceguera causará también un engaño ontológico que provocará tomar como absoluto seres y realidades que no lo son. Recordemos que la estimación de un valor es siempre anterior al querer, al saber y al modo de darse de los objetos, pues el orden de los seres se configura a partir del orden de los valores.

Scheler diferencia tres tipos de engaño (basados en un previo engaño en la valoración): el engaño metafísico, el engaño gnoseológico y el engaño común.⁹³ En

⁹¹ Cf. Scheler, *Ordo Amoris*, GW 10, pp. 368-370.

⁹² Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 56. Esta clasificación tiene ligeras modificaciones en otras obras.

⁹³ Cf. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 408-409.

relación con las ideologías, aquí nos interesa principalmente el engaño metafísico, pues en él se confunde un objeto con una esfera del ser al que no le pertenece. Por ejemplo, la suposición de que los objetos de la física son los únicos que existen y que, por tanto, solo hay una realidad material (como afirma el materialismo fisicalista), sería un engaño metafísico. Sin embargo, este engaño no afecta a la verdad o falsedad de los enunciados de la física. Sostener que la vida espiritual del ser humano está impulsada por relaciones económicas y sus condiciones materiales de existencia sería un ejemplo de engaño metafísico del marxismo, y ello a pesar de que las leyes económicas analizadas sean correctas. Asimismo, afirmar que las leyes económicas de la sociedad capitalista son como leyes naturales, válidas para todas las épocas, sería un engaño del liberalismo económico. En estos ejemplos se está tomando una única esfera de objetos como si fuera absoluta. Algo semejante ocurre en el caso de todos los “-simos”: psicologismo, historicismo, sociologismo, biologicismo, etc. En ellos hay engaño valorativo y ontológico, aunque muchas veces no haya errores en sus argumentos.

3. Origen emocional en el resentimiento y la angustia

El origen emocional de la ideología se encuentra en el resentimiento y en la angustia, mientras que en el saber, su origen se encuentra en emociones de diverso tipo, pero, sobre todo, en las emociones anímicas y en las emociones espirituales. Como acabamos de ver, el resentimiento es la causa del desorden del amor y el engaño en la valoración. Por su parte, la angustia es una emoción que, como se dijo, se vincula al impulso de dominación, que emerge de la sensación de resistencia que nos impone el medio ambiente.⁹⁴

Los colectivos inmersos en el resentimiento y la angustia desarrollan la ideología porque no pueden desprenderse de su entorno natural y su lucha contra él, cayendo en un egocentrismo que les impide trascender a los niveles de realidad espiritual. Aunque ambas emociones se han dado en otras épocas, su presencia se hará mucho más fuerte, según Scheler, con la aparición de la burguesía y el protestantismo, donde se desarrollará, a través de ellas, una continua e insaciable “sed de progreso”. Entonces emergerá un

⁹⁴ Cf. Scheler, *Das emotionale Realitätsproblem* y *Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit»*, GW 9, pp. 254-304. Trad. cast.: *El problema emocional de la realidad, seguido de Manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»*, trad. Sánchez-Migallón, S., Encuentro, Madrid 2014.

conflicto entre las emociones espirituales y las emociones vitales que implicará una confusión en el saber. Pues, si bien existe un saber técnico sobre lo útil que se apoya en el progreso (correspondiente a su esfera de objetos), el saber de la cultura y el saber religioso no deben subordinarse al saber de lo útil y su “sed de progreso”.

4. Primado del impulso de dominación sobre otros impulsos

En la ideología hay un primado del impulso de dominación sobre otros impulsos, por el contrario, en el saber, aunque también existe una vinculación con el impulso de poder, se puede alcanzar un desligamiento de ese impulso. En la ideología, debido a esta fuerte presencia del impulso de dominación, no solo hay un cierre a la esencia de los objetos (porque solo interesa controlarlos), sino que se confunden el impulso de poder con el impulso de salvación y el impulso de encontrar la verdad, asociados al saber religioso y al saber de la cultura respectivamente. Una ideología, por tanto, además de querer el control, promete salvación y conocimiento de la verdad.

Por otro lado, Scheler habla en la sociología del saber de un orden de evolución de los impulsos humanos, en el que primero dominan los impulsos marcados por las relaciones de sangre, luego los políticos y, por último, los económicos. Hay, así, “una fase en que obtiene el primado causal la *economía* y son los «factores económicos» los que vienen a determinar en primer término el proceso real y los que vienen a «abrir y cerrar las esclusas» de la historia espiritual.”⁹⁵ Creo que la ideología se relacionaría con los impulsos políticos y los impulsos económicos, pero, al estar emparentada en los escritos de Scheler con el concepto de clase social, deduzco que son los impulsos económicos los que terminarán por imponerse sobre los políticos.

Frente al arraigo de la ideología en los impulsos, en el saber no hay arraigo, pues, especialmente en sus formas supremas, es cada vez mayor el alejamiento de esta parte impulsiva y vital de la condición humana. El saber no es solo poder y dominación técnica, sino apertura y trascendencia a través de la participación de la persona en una rica realidad poblada de valores y esencias.

⁹⁵ Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 45; (Gaos 1973) pp. 46-47.

5. Origen en la clase social

Por último, el origen de la ideología se encuentra en las clases sociales y sus intereses; en el saber, por el contrario, encontramos un origen en diversos grupos que no se vinculan necesariamente con las clases sociales y su impulso económico. Dentro de las cuatro formas de agrupación social descritas en el apartado segundo, creo que el saber se relaciona especialmente con la “persona colectiva” (*Gesamtperson*), pues es la forma de agrupación superior y en ella se encuentran las formas superiores de saber, ya sea en las escuelas, las Iglesias, los círculos culturales, los Estados, etc. En cambio, la clase social, al ser portadora de ideologías, debería vincularse fundamentalmente con la masa y la sociedad, acorde a que, como se vio, es en estas formas de agrupación donde más está presente la angustia y el resentimiento. Sin embargo, puede acontecer que una clase social o un partido tome las riendas del Estado, de la Iglesia, etc. (persona común), imponiendo una ideología.

Por otro lado, a partir de su ruptura con el catolicismo, Scheler también habla de una ideología que va más allá de la aparición de las clases sociales y la vincula con el *ethos* propio de estamentos, Iglesias⁹⁶, sectas y otras colectividades. Esta ideología anterior a la aparición de las clases, de la que Scheler se ocupa en mucho menor medida, será considerada en la segunda parte del trabajo. Sin embargo, puesto que Scheler introduce una “Lógica de las Clases” en su sociología del saber, ello significa que existe un primado de la clase social frente a otros grupos en la formación de las ideologías. La quinta característica de la ideología es, por tanto, que ella se vincula con los valores, los impulsos y emociones afines al *ethos* de una clase social.

Debido a que Scheler asocia el *ethos* de un grupo con su propia “cosmovisión” (*Weltanschauung*)⁹⁷ estudiaré en los siguientes capítulos, de cara a un análisis más profundo de la ideología, la vinculación que pueda tener la ideología con la cosmovisión y otorgaré especial atención a la cosmovisión burguesa y sus “valores de civilización” (*Zivilisationswerte*).⁹⁸ Estos valores son, junto con los valores del agrado y desagrado,

⁹⁶ Una directa alusión a las ideologías dentro del cristianismo lo encontramos, además de en la *Sociología del saber*, en su obra *El hombre en la época del equilibrio*. Allí se dice que la ideología de la Iglesia estaba encaminada a eliminar la imagen del mundo antiguo y a subordinar la metafísica platónico-aristotélica a la religión cristiana. Cf. *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, p. 167.

⁹⁷ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, p. 303, nota 2.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 123, nota 1.

aquellos valores que más altos estima esta clase social. Desde mi punto de vista, el “engaño de preferir” (*Täuschung des Vorziehens*)⁹⁹ estos valores sobre otros se produce en el *ethos* burgués a causa del resentimiento y la angustia.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 105.

Capítulo II: El problema de la ideología en relación con la doctrina de las cosmovisiones

El objetivo de este capítulo es llevar a cabo un análisis general del concepto de “cosmovisión” (*Weltanschauung*) tanto en la obra de Scheler como en la de otros autores que influyeron en sus escritos. Se trata de mostrar las semejanzas y las diferencias entre la cosmovisión y la ideología mediante estas influencias, pero también destacar el hecho de que, en la Modernidad, la cosmovisión dominante impuesta por la burguesía ha invertido la jerarquía de los saberes y ha impuesto el relativismo del valor.

§ 1. La relación de la cosmovisión con el saber y la ideología

En sus escritos *Sobre la filosofía de la historia del saber positivista (ley de los tres estadios)* (1921) y *Doctrina de las cosmovisiones, sociología y asentamiento de las cosmovisiones* (1922)¹, Scheler realiza una crítica a la ley de los tres estadios de Comte y se distancia de la doctrina de las cosmovisiones tal como la presentan algunos filósofos y sociólogos (fundamentalmente Wilhelm Dilthey y Max Weber). Esta crítica es anterior a su etapa sociológica, pero en ella ya podemos comprobar el cada vez mayor interés que tiene nuestro autor por los ídolos sociales de su tiempo ante la crisis religiosa de Occidente.

Scheler acepta el término “cosmovisión” en el sentido que le había otorgado Wilhelm Humboldt.² Siguiendo a Humboldt, define la cosmovisión como la manera histórica y orgánica que tienen los grupos de “mirar” (*anschauen*) y “valorar” (*werten*) el mundo, el alma, la vida y Dios. Las cosmovisiones, por tanto, son, además de imagen intuitiva del mundo, intuición de nosotros mismos (*Selbstanschauung*) y de Dios

¹ Cf. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, GW 6, pp. 13-26 y *Über die positivistische geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, GW 6, pp. 27-35 (he traducido los títulos).

² Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW 6, Gesamtvorrede, p.7.

(*Gottesanschauung*).³ Estas tres formas de intuir, además, se dan siempre simultáneamente, de modo que mi forma de intuir el mundo se debe corresponder con mi forma de intuirme a mí mismo y a Dios. De cara al estudio de la ideología debemos tener en cuenta esta división, pues en la ideología se nos mostrará una visión distorsionada de nosotros mismos, del mundo y de Dios que también comprobaremos, en la tercera parte del trabajo, en Feuerbach, Nietzsche y Freud.

Según Scheler, cada hombre, cada profesión, cada clase social, cada estamento, cada nación, etc. tiene su propia cosmovisión que impregna también su imagen del ser humano y de la divinidad. El término también hace referencia a una cultura, una posición política, un grupo social o un saber. Existen así, dentro de las cosmovisiones culturales, la cosmovisión india, la cosmovisión griega, la cosmovisión cristiana, la cosmovisión moderna, etc.; dentro de las cosmovisiones de una clase social, la cosmovisión burguesa, la cosmovisión proletaria, etc.; dentro de las cosmovisiones políticas, la cosmovisión liberal, la cosmovisión socialista, la cosmovisión socialdemócrata, la cosmovisión fascista, etc.; dentro de las cosmovisiones filosóficas: la cosmovisión materialista, la cosmovisión idealista, la cosmovisión mecanicista, la cosmovisión teleológica, etc.⁴ Las diferentes cosmovisiones muchas veces se superponen unas a otras, como acontece, por ejemplo, entre la cosmovisión moderna, la cosmovisión mecanicista y la cosmovisión burguesa.

Respecto a la relación que ella tenga con el saber, pienso que el término “cosmovisión” puede asociarse al término “saber” (la cosmovisión filosófica y la cosmovisión religiosa están emparentadas con el saber metafísico y el saber religioso respectivamente), pero “cosmovisión” es un concepto más flexible y más amplio, además de tener un sentido distinto. Pues, precisamente, los paralelismos entre las formas de saber que se dan en una sociedad se explican porque estas formas de saber se subordinan a un tipo de cosmovisión dominante. Así, el saber religioso, el saber metafísico y el saber técnico-científico de la antigua Grecia estarían subsumidos bajo la cosmovisión griega, y lo mismo acontecería con los saberes de las diferentes culturas (la cosmovisión india, la cosmovisión cristiano-medieval, la cosmovisión moderna, etc. mostrarían, cada una de ellas, un paralelismo entre sus distintos saberes). Pero, por otro lado, también la

³ Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, GW 6, p.15.

⁴ *Ibid.*, p. 16. Cf. Scheler, *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen*, GW 6, pp. 299-324 y *Philosophische Weltanschauung*, GW 9, pp. 75-84.

cosmovisión puede ser algo exclusivo de una sola persona, y ello la colocaría por debajo del saber que, como hemos visto, siempre se vincula con un grupo social anterior al yo. La “cosmovisión”, por tanto, es un concepto más extenso que el concepto de “saber” y no tiene un sentido idéntico. Si el saber es la participación que establece la persona o un grupo con la esencia de un objeto, la cosmovisión sería la perspectiva y el enfoque como esta participación nos es dada. No tendría, por ejemplo, una interpretación igual la esencia del objeto “campo” para un campesino, para un poeta, para un ingeniero agrónomo, para un escalador, etc., pues cada sujeto mira el campo con unos ojos diferentes. Es por ello que a través de la cosmovisión se otorga siempre una determinada interpretación de la esencia del objeto aprehendido, y ello no afecta a la esencia del objeto, que sigue siendo la misma. La cosmovisión se establece desde una determinada perspectiva, pero ella no anula la objetividad de las esencias.

Siguiendo la línea de esta investigación, en este capítulo analizaré la cosmovisión como un fenómeno propio de la vida de un colectivo (sociología real) y como fenómeno cultural colectivo (sociología de la cultura), haciendo referencia a aquellas formas de intuir la realidad comunes a un conjunto de individuos de un determinado pueblo, clase época o cultura, independientemente de sus profesiones individuales, estados de ánimo y actitudes ante la vida. En este sentido, me gustaría destacar dos categorías schelerianas que también tienen relevancia en la sociología del saber y se pueden relacionar con la cosmovisión: el “alma colectiva” (*Gruppenseele*) y el “espíritu colectivo” (*Gruppengeist*). En este sentido, apunta el filósofo alemán en la *Sociología del saber* (1926):

“El pensar, querer, amar, odiar, etc., «en compañía», como quiera que se produzca genéticamente, es lo que funda dos categorías, sin las que no puede tener éxito la sociología del saber: primero, el *alma* colectiva, y segundo, el *espíritu* colectivo.”⁵

Como más adelante se comprobará, creo que existe una relación entre el “alma colectiva” y lo que Scheler denomina “cosmovisión natural relativa” (*relativ natürliche Weltanschauung*), y entre “espíritu colectivo” y lo que el filósofo alemán denomina “cosmovisión cultural relativa” (*relative Bildungsweltanschauung*). El alma colectiva, y la cosmovisión natural relativa afín a ella, también se relacionan con el *ethos* de un grupo

⁵ Scheler, *op. cit.*, p. 54; (Gaos 1973) p. 62.

(es decir, su estructura en la preferencia del valor) y con los saberes y costumbres populares, heredados por la vía de la tradición. El espíritu colectivo y la cosmovisión cultural, en cambio, se relacionan con los saberes cultos (saber religioso, saber metafísico y saber técnico-científico), representados a través de pocas personalidades o líderes en aquella forma de agrupación que Scheler denomina “persona común” (Iglesia, Estado, círculo cultural, Universidad, etc.). Por tanto:

“[...] estudiar estas identidades estructurales de la imagen del mundo, del alma o de Dios con los grados de organización social, es un objeto particularmente incentivo de la sociología del saber, y lo es para *todas* las formas fundamentales del saber (religioso, metafísico, positivo) y en *todos* los grados de evolución de la sociedad. Una exposición sistemática de estas identidades estructurales *falta* todavía, y no falta menos el ensayo de reducir las identidades encontradas a leyes *simples*.”⁶

En relación a los pensadores que han comenzado a considerar el alma y el espíritu colectivos, Scheler cita a Max Weber, Carl Schmitt y Oswald Spengler, autores que tienen cierto peso en las reflexiones de Scheler de esa época, aunque adoptando una posición en la mayoría de los casos crítica hacia ellos. Quizás sea apropiado mostrar esta distinción entre alma colectiva y espíritu colectivo mediante tres ejemplos: no es lo mismo una divinidad adorada por el alma colectiva popular (mito), que una divinidad adorada por un grupo de personas cultas de un monasterio; la creencia en la transmigración de las almas pertenece al alma colectiva de los pueblos de la India, pero en Occidente esta creencia en la transmigración no existe en el colectivo de manera natural, sino en pocas personas; no es lo mismo la música folclórica popular de una región, que la música de Beethoven. Por otro lado, el adjetivo “relativo” (*relativ*), aplicado tanto a las cosmovisiones naturales como a las culturales, no imposibilita el hecho de que mediante las cosmovisiones se alcance algún tipo de objetividad de esencias, una objetividad que, no obstante, estará siempre marcada por la constitución real (*ethos*, factores reales) o cultural (saberes dominantes) del grupo. Pues una cosmovisión no relativa, es decir, absoluta, sería contradictorio en sus términos y, en último caso, sólo accesible a la divinidad. Como veremos, Scheler también corregirá su teoría, defendida en un principio, de la existencia

⁶ *Ibíd.*, p. 59; (Gaos 1973) p. 68.

una cosmovisión natural absoluta.

El uso del término “cosmovisión” es, por tanto, muy amplio en la obra de Scheler y, respecto al problema que atañe a esta investigación, debemos preguntarnos en qué sentido las cosmologías son ideologías y en qué sentido no lo son. De entrada, desde mi punto de vista, la ideología es un tipo específico de cosmovisión, pero ello no implica que todas las cosmovisiones sean ideológicas, ni mucho menos. Creo, además, siguiendo mi tesis, que la ideología burguesa engloba tanto la cosmovisión natural relativa, como cosmovisión cultural relativa de la clase social burguesa, que terminará por imponerse en los diferentes estratos sociales como la única cosmovisión válida, como cosmovisión absoluta. Por tanto, ella actúa de abajo a arriba y de arriba abajo, presentándose, a veces, como opresora o, a veces como ideología de los oprimidos. Como se vio en el capítulo anterior, la ideología incluye una forma de mirar el mundo y de valorarlo característica de una clase social, con un impulso de control y poder basado en la angustia y el resentimiento, cuyos efectos son un discurso engañoso que no solo se muestra como una verdad incuestionable, sino que se presenta como un medio de salvación. En muchos aspectos, las cosmovisiones cumplen estas funciones. Igual que, según Scheler, la cosmovisión cultural (mediante el espíritu colectivo) actúa de arriba abajo, y la cosmovisión natural (alma colectiva) actúa de abajo a arriba, así acontece con la ideología.

Para equiparar el término “ideología” al de “cosmovisión” me baso también en que ambos conceptos designan modos de pensamiento. Como ya se apuntó en el capítulo anterior, Scheler propone una lista de los “modos de pensar” (*Denkarten*) que han surgido de las clases sociales y que se inscriben en el saber de los grupos. Nos habla de una “contemplación mecánica del mundo” (*mechanische Weltbetrachtung*), como una forma de pensar de la clase baja y de la “contemplación teleológica del mundo” (*teleologische Weltbetrachtung*), como una forma de pensar propia de la clase alta. El elenco de los modos de pensar se extiende a la contemplación materialista del mundo, al pragmatismo o a la concepción optimista del futuro (propias de las clases oprimidas), que se oponen a una contemplación espiritualista del mundo, al intelectualismo y a la concepción pesimista del futuro (propias de las clases altas). Si asociamos los términos *Weltbetrachtung* y *Weltanschauung*, habría que sostener que aquí Scheler nos está presentando cosmovisiones ideológicas, es decir, cosmovisiones filosóficas que se han transformado en ideologías dentro de grupos progresistas emergentes y grupos tradicionales desplazados. Es cierto que los términos “*Anschaung*” y “*Betrachtung*” no

son equivalentes en la lengua alemana. El primero es corriente traducirlo por “intuición” y el segundo por “contemplación”. Pero al relacionar ambos conceptos con la clase social, creo que se destaca su aspecto ideológico. Además, Scheler habla de un *ethos* burgués o de un *ethos* del trabajo (cosmovisión natural) acorde con un espíritu de ganancia y beneficio (cosmovisión cultural), asociándolos, respectivamente, o a los intereses de una clase social o, en su *Sociología del saber* (tras su ruptura con el catolicismo), al judeocristianismo.

Antes de abordar con más detalle el concepto de “cosmovisión” en Scheler, es pertinente que analicemos brevemente qué influencias recibe de la filosofía de la vida y de la doctrina de las cosmovisiones desarrolladas en Alemania en el cambio de siglo. Me centraré principalmente en tres autores: Wilhelm Dilthey, Georg Simmel y Max Weber, con quienes el filósofo muniqués discutió en sus obras (los dos primeros fueron profesores suyos en Berlín) y cuya influencia es palpable no solo en su sociología del saber, sino también en su preocupación en torno a la crisis de valores surgidos en la Modernidad. Especial relevancia tendrá también Nietzsche, del que me ocuparé con mayor atención en otro apartado, para comprender el conflicto que se desarrollará en la obra de Scheler entre vida y espíritu, entre cosmovisión natural y cosmovisión cultural, conflicto que podría estar relacionado con su ruptura con el catolicismo.

§ 2. La filosofía de la vida y la crisis del saber metafísico

La “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*) es una corriente filosófica que nace a finales del siglo XIX como una disciplina académica alternativa al positivismo y al neokantismo de la época, pero sus orígenes se pueden retrotraer hasta el movimiento romántico alemán de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX —*Frühromantik* (Novalis, Friedrich Schlegel, F. Schleiermacher, etc.)—, al voluntarismo de Schopenhauer o al existencialismo de Kierkegaard, que se opusieron a los sistemas filosóficos de Kant y Hegel. También se suele emparentar este movimiento con el “vitalismo” (*Vitalismus*), aunque no son corrientes idénticas, pues el vitalismo también se asocia al animismo y a algunas posturas científicas y médicas del siglo XVII (por ejemplo, a la de Georg. E. Stahl, que desarrolla el concepto de “fuerza vital”). Sin embargo, como disciplina académico-filosófica, la filosofía de la vida se asocia sobre todo a la obra de Wilhelm Dilthey, Georg Simmel y Henri Bergson.

En su pequeño escrito *Intento de una filosofía de la vida: Nietzsche, Dilthey, Bergson* (1913), Scheler estudia las principales características de la filosofía de la vida. Esta corriente desarrolla una filosofía desde la experiencia de la vida misma, desde la “vivencia” (*Erlebnis*).⁷ Es decir, en ella no se reflexiona tanto sobre lo ya vivido por el hombre, tratándolo como algo pasado, sino que se centra en experiencias vitales inmediatas, a través de las cuales se nos abre el contenido del mundo⁸ y una interpretación de él. Por ello, esta corriente filosófica se opone al punto de vista de las ciencias positivas, pues parte de la vivencia, siempre subjetiva e interpretable, y se aleja de la objetividad científica y el dominio de las ciencias naturales en la comprensión del mundo y de la vida. Aquí se encuadra el debate que desarrolla Wilhelm Dilthey en torno al método propio de las ciencias naturales y al método propio de las ciencias del espíritu y la tarea de una crítica de la razón histórica.⁹ En este sentido, los representantes de la filosofía de la vida, al igual que Scheler, se posicionan críticamente ante el conocimiento exclusivamente mecanicista del mundo y el ideal de las ciencias positivas como único modelo válido de saber, ensalzando en su lugar ciencias humanas o del espíritu como la historia, la sociología, el derecho, la etnografía o la psicología, siempre y cuando estas ciencias no sigan el método de las ciencias naturales. Para las ciencias del espíritu se propondrán otros métodos afines a los fenómenos de la vida humana y la historia de los pueblos, siendo los más destacados el método hermenéutico y el método fenomenológico. Desde mi punto de vista, la intromisión del método mecánico-causal de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu se puede explicar a partir de una concepción del ser humano surgida desde el espíritu burgués y su cosmovisión peculiar. Esta explicación naturalista se caracterizará por el reduccionismo de la pluralidad de los fenómenos humanos.

El descubridor del sentido profundo de la palabra “vida” es, según Scheler, Friedrich Nietzsche, quien había establecido una nueva forma de comprenderla a partir de la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) y la perspectiva. Además, Nietzsche fue el que supo intuir, como más tarde desarrollaría Henri Bergson, que la concepción mecánica

⁷ Scheler, *Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche. Dilthey. Bergson*, GW 3, p. 313. El concepto de “vivencia” también es analizado por Husserl en aquella época y es importante su posible influencia sobre Scheler, dada la cercanía de ambos textos. Cf. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1985.

⁸ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 313-314.

⁹ Cf. Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, pp. 108-124 y pp. 235-313.

de la vida se origina en una moral utilitaria, y que una concepción darwinista de la vida, afín a ella, nace a partir de los conceptos de “lucha por la supervivencia” y “supervivencia de los más aptos”, conceptos que son una proyección de una determinada moral al mundo natural (antropocentrismo).¹⁰ A partir de Nietzsche se introducirá el perspectivismo filosófico, tan importante para la doctrina de las cosmovisiones, a través del intento de “deshumanizar” la naturaleza y de salirse de una única concepción del mundo basada en el antropocentrismo occidental. Para Nietzsche, negar la perspectiva es no comprender el fenómeno de la vida, es creer que existe un espíritu en sí, un bien en sí, una verdad en sí, que, en definitiva, se oponen a la vida. A partir de la oposición nietzscheana¹¹ entre la vida y el espíritu, y su diagnóstico de la crisis de la cultura occidental, se desarrollará la filosofía de la vida de Dilthey y Simmel, pero también de otros pensadores importantes pertenecientes a esta corriente, que ejercieron influencia sobre Scheler o con los cuales discutió: Rudolf Eucken, Henri Bergson, Ludwig Klages, Hans Driesch y Jakob von Uexküll.

2.1. Wilhelm Dilthey y la doctrina de las cosmovisiones

Wilhelm Dilthey desarrolla la doctrina de las cosmovisiones con el objetivo de descubrir las leyes de formación, la estructura y las manifestaciones de las cosmovisiones en la religión, el arte y la metafísica.¹² El origen de esta nueva doctrina parte de una antinomia dentro del saber metafísico. Según Dilthey, es un hecho histórico que hay una variabilidad de formas de pensar, sistemas religiosos, costumbres, etc. que están condicionados históricamente por distintas formas de vida. Sin embargo, la finalidad de la metafísica es el conocimiento objetivo y absoluto de todas las conexiones de la realidad. ¿Cómo puede validarse la metafísica como saber absoluto si ella, como toda la filosofía, está condicionada históricamente y anclada a una determinada forma de vida? El objetivo de Dilthey es salir de esta antinomia a partir de una nueva filosofía que él

¹⁰ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 317. Cf. Existe una influencia del economista Malthus en la obra de Darwin. Cf. T. Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (1798); trad. cast.: *Primer ensayo sobre la población*, trad. Patricio de Azcárate Diz, Alianza Editorial, Madrid 1968.

¹¹ Cf. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (1886), KS 5, eds. Colli-Montinari, München 1999, pp. 11-24.

¹² Cf. Dilthey, W., *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (1960), GS, VIII, eds. Vandenhoeck & Ruprecht, Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1991.

mismo denomina “filosofía de la filosofía” (*Philosophie der Philosophie*) y que se identifica con la “doctrina de las cosmovisiones” (*Weltanschauungslehre*). Esta nueva filosofía debería superar la metafísica mediante la ayuda de las ciencias del espíritu (la historia, el derecho, la psicología, etc.), que también tratará de fundamentar. Para Dilthey, por tanto, la metafísica ya no puede presentarse como el saber que sirve de fundamento de todas las ciencias. Sin embargo, Scheler, siguiendo aquí la estela de E. Husserl (quien en su obra de 1910/1911 *Filosofía como ciencia estricta*¹³ había criticado la filosofía de las cosmovisiones y el historicismo), desarrolla su concepto de cosmovisión en directa oposición a Dilthey. Pues Scheler, como se vio en el primer capítulo, parte del supuesto de que existe una captación de esencias, una “intuición esencial” (*Wesensschau*) que es independiente de la historia y de la vida. La metafísica, por tanto, no es un saber que se subordine a la historia y a la vida, y ello a pesar de los variados sistemas metafísicos que se han dado. En ella entran en juego emociones espirituales que permiten su desarrollo con independencia de la vida y sus impulsos. Y a pesar de darse en la historia de los pueblos, la metafísica, gracias a estas emociones espirituales, alcanza un grado de objetividad que la aparta del relativismo histórico. Un claro ejemplo de esta capacidad de la metafísica de salirse de la historia lo encontramos en la metafísica de Platón que, no solo tiene su razón de ser en la cosmovisión cultural griega, sino que puede ser comprendida y admirada por el cristianismo medieval o por nuestra época.

Dilthey¹⁴ define las cosmovisiones como estructuras del alma que buscan una solución a los “enigmas de la vida” (*Lebensrätsel*). Estas estructuras adoptan diferentes expresiones a través de la religión, el arte y la filosofía. Las cosmovisiones siempre tratan de dar respuesta a las mismas preguntas: la pregunta por el sentido y significado de la vida, la pregunta por el sentido del nacimiento, la pregunta por la muerte, la pregunta por el dolor, etc. Mediante las cosmovisiones, por tanto, se procura alcanzar una totalidad de sentido de nuestras experiencias y del mundo, una totalidad que nos aporte una solución a nuestros problemas vitales-existenciales. Son los factores problemáticos de la existencia humana los que mueven a la vida de los hombres a crear cosmovisiones. Debido a esto, ellas se construyen siempre en torno a un bien máximo para la vida, bien que viene determinado por las experiencias positivas o negativas del alma del individuo o del grupo.

¹³ Cf. Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/11), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 48-73.

¹⁴ Cf. Dilthey, *op. cit.* (1991), pp. 79-87.

Para Dilthey, el principal enigma de la vida humana es la muerte. Es a partir del hecho que nos vamos a morir donde se originan las primeras cosmovisiones a través de un impulso del alma hacia la fantasía que se manifiesta en el mito, la religión, el culto a los muertos, etc. Pero este enigma, además de resolverse a través de las religiones, también puede resolverse a través del arte (la poesía es la que más destaca Dilthey) y la metafísica. La estructura común a todas las cosmovisiones, por tanto, se origina a partir del sentimiento de estar perdido en el mundo y la búsqueda de resguardo y salvación ante la muerte. Dilthey, bajo la influencia de F. Schleiermacher, admite que la cosmovisión más originaria es la cosmovisión religiosa, pues ella es la primera que nos da respuesta al enigma de la muerte y otorga un sentido total a nuestras vidas. Esta opinión es compartida por Scheler, quien (seguramente influido por Dilthey), adopta algunas nociones de Schleiermacher, como las ideas de una intuición y un sentimiento religioso genuinos.¹⁵ Mediante ellos se superaría la escisión del sujeto y el objeto, el sentimiento de estar perdido, la desconexión del hombre con el cosmos, etc.

Dentro de los sistemas filosóficos, y bajo una perspectiva que nos recuerda al “campo de batalla” de la metafísica descrito por Kant, Dilthey distingue tres cosmovisiones que se han manifestado a lo largo de la historia con mayor o menor intensidad: el naturalismo (Protágoras, Demócrito, Epicuro, Hobbes, Hume, etc., incluyéndose cualquier tipo de sensualismo y materialismo), el idealismo de la libertad (Sócrates, Platón, Aristóteles, apologetas cristianos, Schiller, Kant, Fichte, etc.) y el idealismo objetivo (Heráclito, Parménides, la Stoa, G. Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, Hegel, etc.).¹⁶ Cada una de estas cosmovisiones busca imponerse ante las demás, pero ninguna de ellas alcanza una victoria definitiva. La metafísica es, por tanto, un saber condenado al fracaso. Ningún sistema puede considerarse superior a otro. No obstante, la lucha de los diferentes cosmovisiones metafísicas desaparece cuando se admite que son expresiones relativas a la “vivencialidad” (*Lebendigkeit*) que subyace bajo las personas o pueblos que las crearon.¹⁷ De este modo, para huir del relativismo y el escepticismo, la doctrina de las cosmovisiones de Dilthey relaciona los distintos sistemas metafísicos (y

¹⁵ Cf. Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Reclam, Stuttgart 1969, zweite Rede: *Über das Wesen der Religion*, pp. 27-89. Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 159, pp. 240-243. Es curioso que en esta obra Scheler apenas haga una sola referencia a Schleiermacher.

¹⁶ Cf. Dilthey, *op. cit.* (1991), pp. 100-118.

¹⁷ *Ibid.* p. 8.

las religiones y corrientes estéticas) con la vida de los pueblos, elevando la vida o, mejor dicho, la vivencia, a un rango absoluto.¹⁸ Gracias a esto la nueva filosofía de Dilthey construye un análisis comparativo de las diferentes cosmovisiones apoyándose en una interpretación histórica y psicológica de la vida, que es su referente fundamental.

Es evidente la influencia de Dilthey sobre Scheler en algunos de estos puntos, influencia que también se plasma en el problema del relativismo y su intento de superación, así como en la conexión de las distintas formas de saber (metafísico, religioso y científico) con los impulsos, los grupos sociales y las formas de vida que subyacen a ellos. Sin embargo, según el fenomenólogo alemán, el hecho de que en una determinada época, como la nuestra, el relativismo filosófico tenga fuerte presencia, no implica que la metafísica haya desaparecido para siempre. Reducir la tarea filosófica a una doctrina de las cosmovisiones es, por tanto, un grave error. En el fondo cree Dilthey, como ya había creído Comte, que el estadio metafísico ha sido superado para siempre y entiende la metafísica desde una perspectiva evolutiva y lineal. Otro grave error de Dilthey consiste, según Scheler, en el arraigado subjetivismo de su doctrina, subjetivismo que está presuponiendo ya una determinada cosmovisión: la cosmovisión liberal del parlamentarismo democrático.¹⁹ De ahí que sostenga en la *Sociología del saber*:

“La moderna teoría relativista de las ideas del mundo —como la han introducido W. Dilthey, M. Weber, Jaspers y Radbruch, éste en filosofía del derecho— es la *imagen teórica* de este parlamentarismo democrático hasta en la idea del mundo, en el que se habla sobre el sentido de todas las opiniones posibles, sin afirmar nada [...]”²⁰

La doctrina de las cosmovisiones queda subsumida, por tanto, bajo una determinada cosmovisión.

¹⁸ Ello, no obstante, no impedirá que su filosofía sea criticada como una filosofía relativista por parte de contemporáneos suyos como Ernst Troeltsch y Heinrich Rickert. Cf. Dilthey, *op. cit.* (1981), Einleitung von Manfred Riedel, p. 12.

¹⁹ Cf. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW 6, Gesamtvorrede, pp. 7-8.

²⁰ Scheler, *op. cit.*, GW 8, p. 84; (Gaos 1973) p.104.

2.2. Georg Simmel y la crisis de la cultura

En sus conferencias de 1914 y 1916 sobre la Gran Guerra y la crisis de la cultura, Georg Simmel era consciente, como Scheler, de las grandes transformaciones que se estaban llevando a cabo en Europa y la necesidad de abandonar viejas convicciones para crear una nueva Alemania. Este proyecto de una nueva nación tenía varios impedimentos, pues la adoración del dinero, la visión materialista de la cultura, la excesiva especialización de las ciencias y el auge de un saber superficial, hacían del hombre moderno un ser desorientado.²¹ Para contrarrestar esta tendencia, Simmel aludía al ideal de un nuevo tipo de hombre que iría emergiendo de la cultura europea, “el hombre entero,”²² concepto que encuentra un paralelismo²³ con la antropología de Scheler y su idea de “hombre total” (*Allmensch*).²³ Pues la antropología de Scheler, al final de su vida, es un intento de realizar una nueva comprensión del ser humano que abandone sus aspectos parciales (biológicos, religiosos, racionales, etc.) y las ideologías subyacentes, para mostrar la totalidad que representa la persona humana. Su ambicioso proyecto es el de construir una nueva cosmovisión del ser humano que, al mismo tiempo, modifique la imagen de Dios y la imagen del mundo dados hasta ahora.

Por su parte, Simmel se refiere a la tragedia de la cultura moderna como aquel estado en el que la cultura ha producido tal sobreabundancia de medios (y medios de medios), que éstos impiden ver claramente un objetivo común de las instituciones humanas y del ser humano en su conjunto. Ello ha condenado a la cultura moderna a ser una cultura sin fines últimos y sin una cosmovisión uniforme, haciendo que pierda su forma y su sentido. Debido a esta sobreabundancia de medios propia de las sociedades más desarrolladas y burocráticas, el individuo vive como apresado dentro de las instituciones, conocimientos, obligaciones sociales, etc. que le impiden alcanzar un auténtico grado de autonomía.²⁴ En su obra *Schopenhauer y Nietzsche* (1906/1907)²⁵,

²¹ Cf. Simmel, G., *Deutschlands innere Wandlung*, (Rede 1914), ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 15, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 273-285.

²² Cf. García Pérez, Natalia S., “El « hombre entero » de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y la economía monetaria,” *Ágora*, Vol. 31, N° 1 (2012), pp. 61-83.

²³ Cf. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, pp. 150-151.

²⁴ Cf. Simmel, G., *Die Krisis der Kultur*, (Rede 1916), en *Der Krieg und die geistige Entscheidungen*, ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 37-53.

²⁵ Cf. Simmel, G., *Schopenhauer und Nietzsche* (1906/1907), ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 10,

Simmel ya había apuntado cómo la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche se desarrolla en un contexto donde ya no hay objetivos últimos en la sociedad y, por ello, sus obras son reflejo de esta crisis. En el caso de Schopenhauer, se defiende como objetivo último de su filosofía la negación de la voluntad (la voluntad de vivir), en el caso de Nietzsche, se afirma que el único fin de la vida es la vida misma. En ambos pensamientos, en el fondo, lo que se hace es negar la existencia de un fin último y objetivo para la vida. En esta obra, por tanto, se exponen algunos rasgos de la crisis provocada por la sobreabundancia de medios, mediante la cual el ser humano no puede ni percibirse ni comprenderse a sí mismo y donde cosas tan simples como adquirir víveres, por ejemplo, implica una cadena excesiva de medios.

Simmel expone también la semejanza de su época con la sociedad grecorromana tardía, y cómo el cristianismo pudo asentarse entonces gracias a que aportó un sentido, un fin último en aquella sociedad perdida por la sobreabundancia de medios. Por otro lado, Simmel también reivindicó, como Dilthey, el valor de la vida para contrarrestar el objetivismo científico y lo puso en el centro de su filosofía. Mediante su sociología, destacó la “interacción” (*Wechselwirkung*) individuo-sociedad en los fenómenos sociales, y la preponderancia de lo casual o azaroso de estas interacciones frente a una rígida explicación causal-mecanicista. Para Simmel, la sociedad y la cultura son generados por la vida, entendida ésta desde el monismo filosófico. Dentro de la oposición entre la vida y la cultura, la vida representa una realidad interior e indeterminada en continuo llegar a ser, un fluir infinito, mientras que la cultura es la vida exteriorizada en su forma estática e invariable. La tragedia de la cultura consiste precisamente en que esas formas fijas de la vida que llamamos culturales (ya sea en el campo del derecho, el arte, la religión, la filosofía, etc.) se quedan obsoletas ante el continuo torrente creativo de la vida, oponiéndose a ella.²⁶ Esta oposición se acentuaría en la sociedad moderna, que llevaría al máximo la oposición vida-cultura, sujeto-objeto, interioridad-exterioridad, etc.²⁷

Aparte del claro paralelismo de la tragedia de la cultura con la obra de Scheler, es importante destacar la posible influencia que ejerce Simmel sobre Scheler a través del

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 176-191.

²⁶ Cf. Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 351-353.

²⁷ La filosofía y el arte habrían intentado, según Simmel, restablecer esa armonía perdida a través de la cosmovisión kantiana y la cosmovisión goetheana respectivamente. C. Simmel, G., *Kant und Goethe* (1906/1916), ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 121-123.

tratamiento que se otorga a los valores en su obra, aparecida en 1900, *Filosofía del dinero*.²⁸ Este estudio pretende superar la escisión vida-cultura a partir de un nuevo concepto de valor que va más allá de una consideración subjetiva u objetiva de él, llegando incluso a oponer los valores a la realidad. De manera semejante a Simmel, también Scheler reconoce que la cosmovisión moderna ha creado, por un lado, una escisión entre la persona y los valores de la cultura y, por otro lado, ha generado una tendencia a captar el valor como cantidad. La obra de ambos autores gira, por tanto, en torno al tipo de hombre moderno cuya cosmovisión ha generado una realidad escindida y un mundo fragmentado donde las cualidades del valor han desaparecido al cuantificarse. Característico de esta cosmovisión será la presencia cada vez mayor de la economía monetaria como elemento unificador social de este mundo fragmentado. En este sentido, el dinero asumirá ahora el papel que antes cumplía la divinidad, pero, al contrario que ésta, haciendo que se dividan más los grupos sociales y acrecentando la competencia y la individualidad. Pues la función del dinero se muestra como lo opuesto a la función de una cosmovisión religiosa: ni unifica realmente, ni valora la realidad, sino que le pone un precio, cuantificando cualquier valor. Cualquier jerarquía valorativa es desmontada en el momento en que el dinero se convierte en el máximo bien.

Por último, la filosofía de Simmel afirma que el “mundo” (*Welt*) no significa, tal como creen las ciencias positivas, la suma de objetos u acontecimientos que existen realmente en la experiencia sensible. No es un todo cuantitativo y medible, sino una totalidad que viene dada por una forma o estructura cualitativa a través de la cual todo lo existente es aprehendido. El mundo es una conexión que se realiza a través del espíritu.²⁹ Las cosmovisiones filosóficas se caracterizan por construir una unidad claramente diferenciada del mundo a partir de conceptos supremos, como pueden ser la materia, el ser, el devenir, Dios, etc. Además, nuestra idea del mundo y el sentido que le otorgamos depende del tipo de hombre, su carácter y las relaciones previas que establece con su entorno y con los otros. Por tanto, no existe solamente un mundo, sino una pluralidad de mundos, así como no existe el conocimiento, el arte o la religión dados absolutamente. Todos ellos están sujetos a cambios a lo largo de un proceso histórico, emergiendo continuamente de esa realidad primigenia, infinita e indiferenciada que es la vida. Hablar

²⁸ Cf. Simmel, G, *Philosophie des Geldes* (1900/1907), ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 23-54.

²⁹ Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), Gesamtausgabe 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 236-240.

de la existencia de un único mundo significa simplemente hablar del lugar donde se concentran todos nuestros intereses, dejando de lado otros campos que se desvinculan de nuestro interés. Hay, por tanto, el mundo para el artista, el mundo para el político, el mundo para el labriego, etc. y sería absurdo suponer que alguno de estos mundos sea el mundo en sí. En esta teoría, como vemos, Simmel, al tomar la cosmovisión en un sentido individual, se acerca a posiciones relativistas, que, según Scheler, producirán una errónea concepción del fenómeno religioso y del amor. La divinidad no es, como piensa Simmel, aquello que, condicionado por la vida, adora al máximo cualquier persona de forma entusiasta y subjetiva (en este caso, no habría diferencia en adorar un ídolo o una divinidad). El amor tampoco es el resultado del torrente vital-sexual que se concentra en la persona individual. El monismo de Simmel le conduce a interpretar el amor desde un principio vital que se transforma y, por ello, no puede diferenciar entre especies de amor diferentes.³⁰

§ 3. El saber científico y la cosmovisión: Max Weber

Max Weber también ha sido un pensador cuya influencia es más que evidente en la obra de Scheler. Desde mi punto de vista, esta influencia marcó un giro en su concepción de la religión y del cristianismo en particular. Pienso que el interés sociológico de Scheler no habría estado tan presente sin la influencia de Weber y Werner Sombart, autor que trataré en el siguiente capítulo.

En su conferencia *La ciencia como vocación* de 1917³¹, Weber había planteado la cuestión de si las ciencias positivas podían ejercer la función de una cosmovisión. En esta conferencia caracterizaba la ciencia contemporánea como un saber subordinado al progreso de la racionalidad instrumental, racionalidad que se expandía a todos los ámbitos de la sociedad. Puesto que los resultados científicos siempre progresaban, Weber se preguntaba en esta conferencia: ¿qué sentido tiene una actividad profesional cuyos resultados serán superados en diez, quince o veinte años? y, sobre todo, “¿por qué

³⁰ Las principales críticas de Scheler a Simmel la encontramos en la obra *Problemas de la religión*, concretamente en el capítulo referido al acto religioso y en *Esencia y formas de la simpatía*. Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 240-241 y *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 121-122.

³¹ Para lo siguiente cf. Weber, M., *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919), trad. cast.: “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid 1969, pp. 180-231.

ocuparse de algo que, en realidad, no tiene ni puede tener nunca fin?”³² En el marco de esta problemática, que refleja la falta de una cosmovisión, de un sentido último, dentro de la ciencia, Scheler resume³³ las tesis más importantes de la conferencia de Weber:

1. Para Weber la ciencia ni es una cosmovisión ni puede asentar cosmovisiones nuevas.
2. Una cosmovisión es más importante para el ser humano que la ciencia, pues ayuda a resolver muchas cuestiones vitales que la ciencia no puede resolver.
3. La filosofía ya no puede cumplir, como antes, la tarea de ser una cosmovisión que oriente al ser humano. Su función se debe reducir a mostrar el sentido de las cosmovisiones acontecidas en el pasado.
4. Las cosmovisiones solo pueden desarrollarse desde un profeta carismático o también a través de la tradición, la costumbre, una clase social o un pueblo.
5. La última tesis de la conferencia sostiene que hay que adoptar, ante esta falta de cosmovisiones y profetas, la actitud de la espera.

La posición que adopta Scheler respecto a los puntos defendidos por Weber en su conferencia es en su mayor parte crítica³⁴, coincidiendo solo en algunos aspectos. Efectivamente, la ciencia no puede generar una nueva cosmovisión, porque la ciencia se apoya cada vez más en la especialización y la división de trabajo, mientras que la cosmovisión es siempre de estructura unitaria y está sujeta al principio de unidad. Además, no hay una ciencia, sino muchas ciencias con diferentes métodos. La cosmovisión es individual o comunitaria, pero la ciencia, más que cerrada a un grupo o individuo, es internacional. Por último, la ciencia procede de forma deductiva o inductiva, mientras que en la cosmovisión se necesita un tipo de evidencia que solo puede otorgar el saber intuitivo de esencias.

Weber, en la misma conferencia, sostiene que los especialistas-científicos no pueden ser guías para la vida, pero que sí cumplen una función social. Ahora bien, una sociedad guiada por profesionales de la ciencia es imposible y aquí es claro el distanciamiento de Weber respecto del positivismo. Weber se pregunta entonces: ¿qué

³² Weber, M., (Llorente 1969), p. 198.

³³ Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, GW 6, pp. 13-14.

³⁴ Para la crítica que se expone a continuación cf. *ibíd.*, pp. 17-22.

soluciones aporta el científico a los problemas que nos acontecen en la vida? La respuesta es que el científico nos aporta conocimientos técnicos, nos explica cómo dominar la naturaleza y cómo calcular mejor los asuntos cotidianos de nuestras vidas, cómo alcanzar mayor bienestar, etc. Además, el científico nos ofrece claridad y distintos métodos de pensamiento. Sin embargo, todas ellas son soluciones parciales a las grandes cuestiones de la existencia, que solo las cosmovisiones sabrían solventar. Pues, aunque a través de las ciencias encontramos diferentes medios para mejorar nuestra calidad de vida, las ciencias no ofrecen ni sentido, ni fines últimos, ni un valor absoluto de nuestra existencia. Parecería entonces reducirse a un medio para la vida, no a ser su fin último. Su enseñanza en las universidades, escuelas técnicas y escuelas superiores se limitaría a la formación de profesionales y técnicos, no de personas con un sentido de la vida. Desde mi punto de vista, frente al vacío provocado por la especialización de las ciencias y la racionalidad instrumental, la ideología se mostraría como aquella realidad dispuesta a ocupar aquel vacío dejado por las antiguas cosmovisiones, otorgando un sentido.

Scheler, por su parte, se distancia en la valoración que hace el sociólogo alemán de la metafísica. En primer lugar, los filósofos no son profetas y existe una clara distinción entre el *genio* y el *homo religiosus*. En segundo lugar, a la manera de Dilthey, Weber afirma que los grandes sistemas metafísicos ya no pueden cumplir la función de orientarnos en la vida y que son asunto del pasado. Dicha suposición parte del error, que ya habíamos encontrado en Dilthey, de creer que las cosmovisiones filosóficas son siempre relativas a la vida. Por consiguiente, Weber sostiene que la metafísica no puede ser ni verdadera ni falsa, sino solamente más o menos exitosa dentro de la forma de vida de un determinado grupo, y que la tarea de la filosofía debería consistir en hacer una doctrina de las cosmovisiones.³⁵ Pero Scheler considera que, a pesar de que la ciencia no asiente cosmovisiones, la supuesta neutralidad de la ciencia moderna sí que se apoya en un tipo de cosmovisión. Si, por ejemplo, las ciencias positivas solo se fijan en lo que es medible y observable, o buscan mejorar el bienestar de la especie, ello se sustenta bajo un determinado tipo de cosmovisión que valora y piensa en función de la utilidad y el bienestar.

Aparte de ello, existe el problema de que la ciencia, en la Edad contemporánea, se subordina a veces a las cosmovisiones políticas o a las de una clase social. Un científico

³⁵ K. Jaspers, muy influenciado por Weber, seguirá también en esta línea. Cf. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Springer Verlag, Berlin 1971.

que reivindique los valores de su propia nación en clave nacionalista o que defienda los intereses de una clase social es un absurdo, pues la ciencia es siempre un fenómeno internacional cuya razón de ser no puede subordinarse a otros intereses (y ello a pesar de que se hayan desarrollado diferentes modos de hacer ciencia en las naciones europeas)³⁶. No existe la ciencia proletaria ni la ciencia burguesa y creer en esto es ciertamente ideológico. Pero, como se ha comprobado, los sistemas totalitarios del siglo XX han impregnado a la ciencia de ideología. En este sentido, Weber ya había expuesto en *Economía y sociedad* (publicada póstumamente en 1921/1922)³⁷ que la ciencia occidental se transformaba, en la edad contemporánea, en una empresa enmarcada dentro de una serie de estructuras impersonales. El científico profesional ocupaba en ella un “cargo” o “puesto” (*Amt*) especializado dentro de la forma de dominación burocrática, siendo así que el científico servía a un fin que, muchas veces, se apoyaba en unos valores determinados ideológicamente por el Estado, la Iglesia, los partidos, las clases, etc. De esta forma, también estaba sujeto a una dominación a través de la “administración” (*Verwaltung*), la financiación y el patrocinio que podían ser ideológicos. No se trata aquí del mecenas del Renacimiento, sino de un complejo aparato burocrático, enlazado a fines de crecimiento económico. El hombre cultivado y generalista del Renacimiento daba paso así a un hombre especialista que, a través de la técnica y el saber especializados, participaba en el proceso de “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo, donde la unidad mágico-religiosa otorgada por las cosmovisiones terminaba por perderse. El científico quedaba así sujeto a posibles influencias externas a la ciencia misma, influencias ideológicas.

En este sentido, Herbert Marcuse y otros miembros de la Escuela de Frankfurt, como herederos de esta reflexión de Weber, analizarán el proceso que arranca con la cosmovisión mecanicista desarrollada por la burguesía y que terminaría por deshumanizar e instrumentalizar la especie humana. Así, para Marcuse³⁸, dominar la naturaleza implica un dominio tecnológico del ser humano sobre sí mismo que ya no se ejerce mediante la represión política, sino mediante la represión de la técnica. Esto significa que, a partir del

³⁶ Cf. Scheler, *Das Nationale im Denken Frankreichs*, GW 6, pp. 132-134. En este punto, tanto Scheler como Weber coinciden en su rechazo a que algo semejante acontezca.

³⁷ Para lo siguiente cf. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921/1922), 2. Teil, Kap. IX “Soziologie der Herrschaft”, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

³⁸ Marcuse, H. *One-Dimensional man* (1964), trad. alemana.: *Der eindimensionale Mensch*, en *Schriften*, Bd. 7, trad. Alfred Schmidt, zu Klampen, Springe 2004, pp. 203-204.

siglo XX, la técnica ejerce una función política en tanto que domina al hombre, operando a través de la creencia ideológica en un futuro prometedor (tal como vemos en el desarrollo tecnológico y científico, acorde a sus respectivas ideologías, de la Alemania nazi, la Unión Soviética o Estados Unidos). La propia técnica, según Marcuse, de este modo, se pone al servicio de la ideología, creando una sociedad totalitaria de tipo racional o mitológica. Por todo esto, debería haber una revolución en la técnica y la ciencia que partiese de una nueva valoración de la naturaleza. Por su parte, Jürgen Habermas³⁹ analizará la intromisión de los saberes técnicos en todos los estratos sociales, intromisión que eliminará la distinción entre el marco institucional (basado en la tradición y la política) y las acciones instrumentales (propias de la técnica). Como consecuencia, el ámbito propio de la comunicación simbólica acabará cediendo, en las sociedades capitalistas más avanzadas, al dominio de la técnica y a la instrumentalización de la política (tecnocracia). Habermas afirma que, a partir del siglo XIX, acontece una unión definitiva de la ciencia con la técnica, una “cientificación de la técnica” (*Verwissenschaftlichung der Technik*). Ciencia, técnica y beneficio se habrían unido así en único sistema, transformándose en la principal fuerza productiva de la sociedad. La mezcla de la técnica con la ciencia, y la intromisión de ambas en las formas de conocimiento, también es tratada por Scheler en su *Sociología del saber* (1926) y en *Conocimiento y trabajo* (1926)⁴⁰. Creo que, en este sentido, sería digno de estudio la influencia que pudiera tener esta etapa de su pensamiento sobre la escuela de Frankfurt.

Influido por Scheler, Martin Heidegger, yendo más allá de la unión de la ciencia con la técnica, sentenciará: “La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna,”⁴¹ identificando así la técnica con la metafísica. Pero, ¿puede el saber metafísico ser absorbido por el saber técnico? Evidentemente, Scheler rechazaría esta tesis, pues identificar la técnica con la metafísica representaría un error que confunde el valor y el sentido de la metafísica con el valor y el sentido de la técnica. Desde mi

³⁹ Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (1968), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 64-80.

⁴⁰ Cf. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, pp. 191-382.

⁴¹ Heidegger, M., “Die Zeit des Weltbildes” (Rede, 1938), en *Holzwege* (1950), trad. cast.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid 1997, p. 75. Cf. Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre* (1953), Klett Cotta, Stuttgart 2007. La influencia de Scheler sobre Heidegger es destacada por Franco Volpi. Cf. Volpi, F., *El nihilismo*, traductores Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Siruela, Madrid 2007, p. 101.

punto de vista, solamente sería posible identificar la metafísica con la técnica a partir de presupuestos ideológicos, pues la técnica jamás puede desentrañar los fundamentos últimos del mundo. Efectivamente, en la Modernidad ha habido un ensalzamiento de los saberes técnicos a través de una determinada política del beneficio, otorgándoles una presencia jamás alcanzada anteriormente, pero esto no convierte a la técnica en el saber que explica la verdad última del mundo.

Este proceso de ensalzamiento de los saberes técnico-científicos que acabamos de describir traerá la consecuencia de que se haya perdido la “unificación afectiva vital-cósmica” (*kosmovitale Einsfühlung*).⁴² En este sentido, escribe Scheler en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) en relación a la educación del hombre:

“[...] la *educación* del hombre (incluyendo la de su corazón) ha de preceder a toda actitud «científico-profesional» frente a la naturaleza como un adversario que dominar. Por tanto, tenemos que volver a desarrollar —pedagógicamente— justo en primer término la unificación afectiva-vital cósmica y despertarla de nuevo del sueño en que está en el hombre occidental de la sociedad de espíritu capitalista [...]”⁴³

Existe el peligro, sin embargo, de inculcar este deseo de unificación con el cosmos, o con la naturaleza, mediante una educación ideológica, como se lleva a cabo, por ejemplo, con los programas de ensalzamiento de lo natural, de la raza o de la comunidad desde el nacionalsocialismo y otros movimientos políticos. Por su parte, Scheler fue consciente de la presencia de estos movimientos nostálgicos al criticar en *El saber y la cultura* (1925) —entre otros escritos—, el fascismo y algunos círculos culturales y esotéricos de su época.

⁴² Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie.*, pp. 112-113; (Gaos 2005) pp. 158-159.

⁴³ *Ibid.*, p. 113; (Gaos 2005) p. 159.

§ 4. La teoría de las cosmovisiones de Scheler

Scheler afirma que la doctrina de las cosmovisiones tiene un alto valor educativo. Este valor, sin embargo, estaría presente siempre y cuando no caiga esta doctrina en el relativismo. Para ello tendría que apoyarse en un sólido saber metafísico que la fundamente.⁴⁴ La doctrina de las cosmovisiones es también educativa porque gracias a ella se mantendrían alejadas las ideologías imperantes y se evitaría una influencia de la ideología en la educación. Mediante ella se estudiarían profundamente maneras de ver el mundo distintas a la nuestra y esto facilitaría salir de nuestro egocentrismo y etnocentrismo imperantes (tan afín a la ideología), sin caer en una ideología relativista (relativismo cultural).

Pero, ¿en qué consiste exactamente su teoría? En su escrito *Doctrina de las cosmovisiones, sociología y asentamiento de las cosmovisiones* (1921), Scheler modifica en parte la teoría de las cosmovisiones, diferenciando, como se dijo al comienzo de este capítulo, entre cosmovisión, visión de uno mismo y visión de Dios. Pero, además, Scheler distingue una “cosmovisión natural absoluta” (*absolut natürliche Weltanschauung*), una “cosmovisión natural relativa” (*relativ natürliche Weltanschauung*) — ambas asociadas a la vida —, y una “cosmovisión cultural” (*Bildungsweltanschauung*)⁴⁵ — asociada al espíritu. Paso ahora a analizar cada una de ellas.

a) *La cosmovisión natural absoluta*

La cosmovisión natural absoluta es aquella cosmovisión afín a todos los pueblos y a todas las razas que se descubre detrás de las diferentes tradiciones. Scheler no indica ejemplos concretos de este tipo de cosmovisión, pero es una imagen constante del mundo, del hombre y de Dios que no cambia ni a través de la historia ni a través de los grupos humanos. Parece estar condicionada por la estructura psico-física común a nuestra especie. Sin embargo, en la sociología del saber,⁴⁶ Scheler modifica su propia teoría y se distancia de la noción de una cosmovisión natural absoluta, pues admitir que existe una

⁴⁴ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 84. Nota a pie 2.

⁴⁵ Cf. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, GW 6, pp. 15-16.

⁴⁶ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, pp. 60-64.

estructura equivalente en todas las cosmovisiones, como pensaba Dilthey, es tan erróneo como admitir la existencia de un estado natural primigenio (“estado de naturaleza”) o la existencia de un “derecho natural” o la noción cristiana de “paraíso” (identificable con el “derecho natural” de la Iglesia). Estas concepciones absolutas y definitivas tienen, en su trasfondo, una política de intereses de una clase social o un estamento en vistas a un futuro prometedor, algo propio de las ideologías. “La sociología del saber tiene que *rechazar* completamente, por ende, el concepto heredado de una *absoluta* y *constante* cosmovisión natural.”⁴⁷

b) La cosmovisión natural relativa

La cosmovisión natural relativa, al contrario que la cosmovisión natural absoluta, sí está sujeta a cambios históricos. Debemos también tenerla muy en cuenta para comprender el fenómeno de las ideologías, pues estas se presentan como si fueran una cosmovisión natural absoluta, cosa que, en el fondo, no lo es.

Los cambios de la cosmovisión natural relativa se producen de forma muy lenta y se dan en el “alma colectiva” (*Gruppenseele*). Se constituye a partir de las tradiciones vivientes de una determinada etnia, pueblo o nación que condicionan lo que ellos ven como “hechos naturales” (lo afín a su sentido común). Es decir, la cosmovisión natural atesora aquellas creencias y costumbres que se consideran evidentes y que no necesitan ser demostradas. En este sentido, esta cosmovisión se vincula con la forma de agrupación denominada comunidad. Por ello, el núcleo de ella se establece a partir del *ethos* de la comunidad. La cosmovisión natural⁴⁸, además, es siempre creada anónimamente y nunca espontánea, algo que sí caracteriza a la cosmovisión cultural. Por ello, se muestra sobre todo en los mitos populares que explican los lazos de la comunidad. A ella le corresponde un sistema de formas relativas de valorar, percibir, pensar y hablar, que están atadas a la colectividad en sentido vital. Para ella la “existencia del mundo circundante” (*Umweltsein*) se identifica con la “existencia del mundo” (*Weltsein*) en sí mismo. Es, pues, egocéntrica, pero su egocentrismo no es ideológico, pues aquí todavía no hay

⁴⁷ “Den herkömmlichen Begriff einer *absolut konstanten* natürlichen Weltanschauung hat daher die Soziologie des Wissens glatt *abzulehnen*.” *Ibid.*, p. 61, trad. mía; cf. (Gaos 1973) p. 71.

⁴⁸ Usaré el término cosmovisión natural para referirme a la cosmovisión natural relativa, pues, como acabamos de ver, Scheler al final rechaza la distinción absoluto – relativo en la cosmovisión natural.

ruptura con la naturaleza, sino unión con ella. También es portadora de un “saber estático”, pues posee saberes sin ser plenamente consciente de ello.

A veces, Scheler utiliza también la expresión *Milieu* (“medio”) para referirse a la cosmovisión natural. Este concepto se asemeja al de *Umwelt* (“mundo circundante”) de la etología⁴⁹ y sería aplicable también a los animales. No debe, pues, confundirse con el concepto de *Umwelt* utilizado por Husserl, donde el “mundo circundante” se identifica con el *cogito* cartesiano y abarca tanto una actitud natural como mundos circundantes ideales (matemática y otras ciencias formales).⁵⁰ Ya hemos visto que Scheler, precisamente, se distancia del *cogito* y la filosofía de la conciencia en varios de sus escritos. En su teoría de las cosmovisiones también sigue esta línea. Así, Scheler nos habla⁵¹ del espacio de vida, del espacio de acción, del espacio de dominación (espacios condicionados por una intuición del mundo natural, intuición que es, a su vez, selectiva) como el *Milieu* o la cosmovisión natural, y que no debe identificarse ni con la mera percepción subjetiva, ni con el *cogito*, ni con una suma de sensaciones. Tampoco debe interpretarse este concepto, a la manera de Ch. Darwin y H. Spencer, a partir de los valores de utilidad y de adaptación.⁵² Por último, Scheler se refiere asimismo a veces a un único *Milieu* del ser humano en tanto que especie, y esto nos revela que, cuando usa el término en este sentido, todavía sigue aceptando la existencia de una cosmovisión natural absoluta.

Aunque la cosmovisión natural no se identifique con el concepto de *Umwelt* en el sentido de Husserl, creo que sí podría asemejarse al concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) desarrollado posteriormente por este autor e identificado con la vida pre-científica de los pueblos.⁵³ Pues en el mundo de la vida existe un tipo de verdades seguras, inscritas en las creencias de un pueblo, que no necesitan demostración, pero que tampoco

⁴⁹ Este concepto recibe la influencia de la etología de Jakob von Uexküll. Cf. Uexküll, J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (1934); trad. cast.: *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. Marcos Guntin, Editorial Cactus, Buenos Aires 2016. Para la relación del *Milieu* con la cosmovisión natural relativa cf. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 400-402.

⁵⁰ Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (Gaos 1985) pp. 64-69.

⁵¹ Cf. Scheler, *Lehre von den Drei Tatsachen*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 438-440.

⁵² Cf. Scheler, *Vorbilder un Führer*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, p. 312.

⁵³ Cf. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Fenomenologie* (1936), Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. VI, Springer Netherlands, The Hague 1976.

son los axiomas de las ciencias. El mundo de la vida es lo que nos viene dado ante todo de forma subjetiva y relativa. Husserl lo estudia para comprender el fenómeno de la ciencia moderna y la crisis de las ciencias europeas, llegando también a comparar la *Lebenswelt* con un tipo de “doxa”. La ciencia moderna, según este autor, estaría estrechamente vinculada a este estado pre-científico propio de la vida de los pueblos europeos, y el afán de objetividad científica no sería más que el resultado de una determinada percepción de la vida desarrollada en Europa. Pienso que, en este punto, Scheler comparte esta tesis de Husserl, pero también hace notar otros factores que influirán en la ciencia moderna: la cosmovisión natural burguesa (con su estructura impulsiva característica de dominación de la naturaleza), la aparición del protestantismo y la metafísica de algunos pensadores aislados.⁵⁴ Nuestro autor distingue, como Husserl, los hechos intuitivos por la cosmovisión natural de los hechos de la ciencia. Pero, aparte de ellos, acepta los hechos a priori de la religión y de la metafísica, hechos que se han salido de la naturaleza y son intuitivos de forma diferente.⁵⁵

Respecto a la relación de la cosmovisión natural con el “mundo circundante” o *Umwelt* tomado como realidad en sí misma, Scheler habla también de una “metafísica del ser humano como masa” (*Metaphysik des Menschen als Masse*)⁵⁶, que vendría a cubrir las necesidades del impulso metafísico en su nivel más ínfimo. Esta “metafísica de la masa” sería aquella que considera su cosmovisión natural como lo absoluto real, sería la que toma su entorno vital, basado en la tradición mitológica popular, como lo único existente. Ella podría vincularse en cierto sentido a lo que Scheler había denominado “metafísica aparente” (*Scheinmetaphysik*). En cualquier caso, hay que diferenciarla tajantemente de la metafísica propiamente dicha y de la ideología, pues en la “metafísica de la masa” el pueblo no se ha distanciado todavía de su constitución natural, algo que sí

⁵⁴ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, pp. 85-91 (“Zur Soziologie der Metaphysik”) y pp. 154-176.

⁵⁵ Scheler diferencia entre tres tipos de “hechos” (*Tatsachen*): los hechos de la cosmovisión natural, los hechos científicos y los hechos fenomenológicos o hechos puros. Esta división nos puede ayudar a comprender los diferentes grados de cosmovisiones que postula. Los hechos de la cosmovisión natural corresponden a los hechos para el hombre corriente, son los que capta el sentido común a través del pensamiento y la percepción natural dentro de su vida en el aquí y el ahora. Los hechos científicos son los hechos comprendidos a partir del método científico, también vinculados al aquí y el ahora mediante una relación causal. Los hechos puros son los que se relacionan con la captación de esencias, con el nivel de realidad independiente del aquí y el ahora. Cf. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 431-502.

⁵⁶ Cf. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 217-218.

ocurre en la metafísica y la ideología.

c) La cosmovisión cultural relativa

La cosmovisión cultural relativa, por último, es la cosmovisión que cambia más rápido y se asocia al “espíritu colectivo” (*Gruppengeist*). En ella se inscriben las formas supremas del saber analizadas en el primer capítulo: saber religioso, saber metafísico y saber técnico-científico. Por tanto, a través de ella se captan los hechos científicos y los hechos culturales (arte, filosofía, religión, leyes escritas, etc.). Nace a partir de las actividades y las ideas de pocas personalidades o líderes⁵⁷. Para Scheler, la cultura, por tanto, se encuentra siempre en conexión con la cosmovisión natural, y ambas se condicionan. Este es el paralelismo que, en su sociología del saber, se establece entre la sociedad real y la sociedad cultural, aunque ahora a partir de las formas de intuir la realidad. Estas personalidades, de manera espontánea, crean una nueva forma de ver el alma (uno mismo), el mundo y Dios, y son imitadas por un pequeño grupo, siguiendo un nuevo modelo. Su forma de agrupación más característica es la persona colectiva, pero también se muestra en la forma de agrupación que Scheler denomina sociedad, pues es a partir de esta forma de agrupación, como vimos, cuando el colectivo se desprende de la comunidad natural y aparece la noción de persona. Mediante la cosmovisión cultural se accede a la totalidad del mundo y la captación de nuevas esencias, rompiendo con el egocentrismo de la cosmovisión natural relativa. Un ejemplo de este proceso se puede comprobar con el surgimiento del cristianismo dentro del pueblo judío.

Es cierto que algunas personalidades o guías de la cosmovisión cultural pueden representar perfiles claramente egocéntricos y, mediante una especie de contagio, inculcar una engañosa influencia sobre el grupo. Por ello pienso que, de cara al estudio de las ideologías y su demarcación con respecto a la religión, es importante diferenciar entre, por un lado, auténticos líderes y, por otro, ídolos o falsos líderes. Creo, no obstante, que donde más problemática se vuelve la distinción entre un auténtico líder de un falso líder es en el terreno de la política y la religión. Pienso que es más dificultosa la tarea cuanto más desarrollada se encuentre una cultura y más presentes sean los saberes de dominación

⁵⁷ Cf. Scheler, *Vorbilder und Führer*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I. Es interesante advertir el paralelismo entre la “cosmovisión natural relativa” y la “cosmovisión cultural relativa” con los conceptos “idea” y “creencia” desarrollados por J. Ortega y Gasset. Cf. Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias* (1940), Obras Completas V, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 379-410.

en la fase de civilización, pues es aquí, precisamente, donde más presencia hay de las ideologías. Recordemos que Scheler había hablado de nuestra época como una época semejante a la alejandrina, donde se habrían multiplicado los falsos profetas.

La cosmovisión cultural es aquella que, mediante sus líderes, se enfrenta y sobrepone a la particularidad racial y natural, haciéndose más amplia. Busca una unificación más elevada que la natural, ahora se pretende una unificación con el cosmos o con la persona divina. Por eso mismo, una cosmovisión cultural puede englobar varias cosmovisiones naturales de pueblos diferentes, como acontece, por ejemplo, cuando una determinada cultura se expande a través de un imperio (Imperio romano, Imperio español, Imperio británico, Imperio napoleónico, etc.). En principio, ella no puede transformar la manera como un pueblo capta sus hechos naturales. Según Scheler, para que esto acontezca tiene ya que haber muerto una cosmovisión natural antiguamente establecida. Por ello, las tradiciones de un pueblo, su cosmovisión natural, mueren, o por sí mismas o por la invasión o mezcla de diferentes etnias, pero nunca por la cosmovisión cultural y la exclusiva acción de un líder. Una nueva cosmovisión cultural generada por líderes determinados (sean políticos, filósofos, santos, etc.) lo único que puede hacer es ayudar a su extinción aprovechando una coyuntura apropiada.⁵⁸

Debemos diferenciar aquí tajantemente, de cara al estudio de las ideologías, entre las cosmovisiones culturales que tienden a lo universal y las cosmovisiones culturales que se aferran en la particularidad racial o de una clase social y que, por tanto, no producen unificación afectiva espiritual. Pues estas cosmovisiones culturales son precisamente las ideológicas. Estás últimas, además, nos revelarían el carácter que tiende a anular la pluralidad de los pueblos y la pluralidad del saber a partir de ciertos mitos y engaños. Se unificarían así las formas supremas del saber bajo una serie de prejuicios comunes. Por ello apunta Scheler en la *Sociología del saber* (1926):

“Así lo prueban los mitos escatológicos de la guerra de los aldeanos alemanes, hasta el «mito» aún existente del sindicalismo revolucionario y el poderoso *mito* del *bolchevismo* ruso —la «huelga general universal», la «revolución mundial» y la «misión» especial de Rusia para alcanzar estas cosas y la «liberación del mundo»—[...] La «ciencia» como tal es tolerada por el bolchevismo en cuanto puede servirle como *capital técnico*; la metafísica y la filosofía de Occidente, por

⁵⁸ Cf. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, GW 6, pp. 15-16.

el contrario, es reprimida con todos los medios de la censura, del índice (*Index*), con tal consecuencia y vigor como en Occidente sólo la Iglesia medieval osó ponerlos en aplicación temporalmente. También el movimiento fascista ha desarrollado un «mito» metafísico sumamente nebuloso, que en su núcleo biologista y activista es absolutamente *hostil* a la ciencia e *irracionalista*.⁵⁹

Los orígenes de estos movimientos ideológicos “desde abajo” se encuentran precisamente, según Scheler, en el parlamentarismo democrático y la cosmovisión burguesa que ellos mismos pretenden erradicar. Continúan en esa escisión con la naturaleza y con el cosmos afín a la burguesía, pero ahora se acentúa más todavía esa escisión, pues se rebajan todas las formas de agrupación al nivel de la masa, creyéndose, engañosamente, que en la masa se recupera la unificación perdida. Son “hijos” de la burguesía en tanto que se obcecán en la transformación de la naturaleza y del ser humano a partir de proyectos político-económicos que buscan un paraíso terrenal, pero a un nivel mucho más planificado, debido a que el Estado se hace más fuerte (por mi parte, añadiría también que en estos movimientos ideológicos los partidos políticos hacen de sustitutivos de las antiguas comunidades religiosas). Estos movimientos ideológicos tan potentes también son impulsados por emociones como el resentimiento y la angustia, haciendo confundir lo que es natural de un pueblo con lo que es cultural e ideológico. El término *völkisch* (lo “natural” o lo “popular”), por ejemplo, tan utilizado por el nacionalsocialismo, en nada se asemeja a la cosmovisión natural del pueblo alemán, pues nace de la cosmovisión cultural ideológica del nacionalsocialismo, que tiene sus falsos líderes y modelos. Otros mitos semejantes, en los que se confunde el genuino “mito popular” con un “mito ideológico” de clase o nacionalista, los podemos encontrar en diversos movimientos de los siglos XX y XXI.

A modo de conclusión de este apartado, podemos afirmar que, claramente, la teoría de las cosmovisiones de Scheler está marcada por la oposición y complementación de la vida (cosmovisión natural) y el espíritu (cosmovisión cultural), que representan dos formas de intuir los hechos completamente distintas. Asimismo, debemos distinguir las cosmovisiones genuinas de las cosmovisiones ideológicas en que éstas últimas representan una cosmovisión política o económica que se presenta como cosmovisión

⁵⁹ Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 178; (Gaos 1973) pp. 229-230.

natural absoluta. Es decir, el fenómeno que se describe en una cosmovisión ideológica es que en ella se confunde lo que es natural con lo que es relativo a una clase social. En el fondo, lo característico de las ideologías es que intenta restaurar en el hombre la unión perdida con el cosmos y con la comunidad a través de falsas promesas y una serie de prejuicios donde se divide la sociedad en dos grandes bandos: las “víctimas” y los “culpables”.⁶⁰ El victimismo y el apelar a las víctimas y desfavorecidos es también lo que ayuda a acrecentar el resentimiento. Por tanto, cuando una cultura entra en crisis (Simmel) o la cosmovisión burguesa, como veremos, no otorga un sentido último a la vida, aumenta el resentimiento y se hace más proclive la formación de ideologías, ideologías que, mediante los partidos y las clases, se introducirán en el saber técnico-científico, anulando o deformando también el saber metafísico y el saber religioso de la cultura. Creo que, mediante su teoría de las cosmovisiones, Scheler, precisamente, busca volver a armonizar vida y espíritu y restaurar la jerarquía de los saberes. Pues quizá la crisis más patente de su época la encuentra el fenomenólogo alemán, como heredero de las reflexiones de Nietzsche, en la enorme confusión y mezcolanza que existe entre la vida impulsiva y la cultura, tensión y confusión provocadas por las ideologías, que confunden lo que es natural con lo que es cultural. Lo que ha acontecido es, precisamente, que, a través de la ideología, la cultura se ha entendido como instrumento al servicio de la dominación de la naturaleza y el control de los hombres.

A modo de síntesis podemos afirmar que en Dilthey, Simmel y Weber el término “cosmovisión” se asocia al subjetivismo de la vida y a la creencia kantiana de que el sujeto construye la realidad objetiva, construye el mundo fenoménico (en cierto sentido, Dilthey y Simmel siguen bajo la influencia kantiana). Para estos autores no es posible una valoración objetiva de la realidad en sí misma, independiente de la vida, pues todas las cosmovisiones valen lo mismo. No obstante, para salir de este subjetivismo sería necesario, nos dirá Scheler, desarrollar una nueva metafísica que incorpore la doctrina de las cosmovisiones desde otro planteamiento diferente. Como nos dice el autor,⁶¹ la metafísica se configura a partir de: a) una cosmovisión natural b) un saber a priori y c) el estado actual de las ciencias. Es un saber que relaciona hechos naturales, hechos puros y

⁶⁰ Interesante, a este respecto, es el estudio de H. Plessner en torno los ídolos de la comunidad y la crisis de la cosmovisión burguesa. Cf. Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik der sozialen Radikalismus* (1924) en: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, V, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, pp. 7-135.

⁶¹ Scheler, *op. cit.*, GW 6, p. 20.

hechos científicos. Su meta está en integrar estas tres formas de comprender el mundo. Si la metafísica no cumple la función de ser un saber integrador y se presenta, por el contrario, como un saber aislado, desvinculándose de los saberes que dominan una sociedad, entonces la ideología cumpliría esa función. El proyecto de Scheler de desarrollar una nueva metafísica, es, así, de enorme envergadura, pues precisamente debe frenar el dominio de las ideologías que se han hecho más poderosas a partir del relativismo y la crisis de la metafísica.

Pero, ¿en qué sentido podemos hablar de una superación del relativismo cuando Scheler mismo añade el adjetivo “relativo” a su noción de cosmovisión, especialmente la cultural? ¿No hemos dicho que, mediante los saberes de la cultura, hay un acceso a la intuición de esencias, a actos de ideación absolutos, que romperían con la vida y su constitución relativa? Es cierto que, para Scheler, la metafísica, como cosmovisión cultural, está arraigada a una cosmovisión natural relativa. Pero creo que sería un error admitir un relativismo en la teoría de las cosmovisiones de Scheler en este punto, porque, en el fondo (y de ello me ocuparé con más detalle en la segunda parte de esta investigación), existe una cierta independencia del espíritu frente a la vida. El espíritu puede alcanzar objetividad de esencias dentro de un marco intuitivo condicionado por la cosmovisión. En caso contrario no habría saber en absoluto. Además, el término “relativo” aplicado a la cultura pienso que hace referencia al pluralismo cultural y al perspectivismo del valor que subyace en su pensamiento (un grupo social no puede salirse de una jerarquía dominante del valor), pluralismo y perspectivismo que también son ontológicos. A través de esto, lo que se pretende es superar la idea de una única cultura, la cultura europea, como absoluta, tal como hace el *européismo*, que el mismo autor considera un ídolo de nuestra época. Scheler, como bien muestra su escrito *El hombre en la época del equilibrio* (1927), creyó que había una crisis de la cosmovisión europeísta en Occidente. Pensó que la cosmovisión burguesa, tras haberse expandido a lo largo de todo el orbe, comenzaría a desfallecer. Esta decadencia ofrecería un contexto favorable para la aparición de un nuevo saber metafísico integrador y una nueva concepción del ser humano.

Capítulo III: La ideología dentro de la cosmovisión burguesa

En el presente capítulo expondré más detalladamente la inversión de la jerarquía del saber y el relativismo modernos a partir de los rasgos esenciales de la cosmovisión burguesa. En muchos de sus escritos, Scheler relaciona estrechamente el surgimiento de la Modernidad con el espíritu capitalista desarrollado por la burguesía. El *ethos* burgués se ha convertido en el dominante hasta nuestros días, incluso en aquellos grupos que, ya sea con miras a la tradición, ya sea con miras a la revolución, intentan erradicarlo. De este modo, el objetivo del capítulo será desentrañar los elementos ideológicos inscritos en esta cosmovisión y en su *ethos* particular. El hilo conductor que seguiré será el que ofrecen las características de la ideología vistas en el primer capítulo, aunque invirtiendo ligeramente el orden. Primero me referiré a la burguesía como clase social, destacando la cosmovisión natural relativa a esta clase. Después trataré la inversión en la valoración y el origen emocional de la cosmovisión burguesa en el resentimiento y la angustia. A continuación me ocuparé de la inversión del orden del amor (amor aparente). Por último, hablaré del primado del impulso de dominación en la burguesía a partir de una nueva valorización del trabajo.

§ 1. La clase social burguesa y el tipo de hombre burgués

Los conceptos de “burgués” (*Bourgeois*) y “burguesía” (*Bourgesie*) tienen una larga tradición y no es mi propósito aquí desarrollar un minucioso análisis de ellos desde varias perspectivas.¹ Partiré, por el contrario, de la tesis de Scheler según la cual el burgués es un nuevo tipo de hombre que comienza a manifestarse en la historia durante la Baja Edad Media europea. Este nuevo tipo de hombre presenta una nueva naturaleza bio-psíquica con un *ethos* característico (cosmovisión natural), que lo diferencia de otros tipos de hombre. Esta tesis no es original de Scheler, sino que la encontramos también en Werner Sombart, autor que influyó profundamente en el fenomenólogo alemán en cuestiones sociológicas y, especialmente, en relación con la aparición de la burguesía. Otro autor clave para Scheler en este aspecto es Max Weber y sus estudios sobre el calvinismo y la ética protestante. En algunos puntos, sobre todo en relación a la importancia del calvinismo en el desarrollo del capitalismo, Scheler se acerca más a las posiciones de Weber.²

Scheler se refiere muchas veces al “*ethos* burgués” (*bürgerliches Ethos*), a la “moral económica del burgués” (*Wirtschaftsmoral des Bürgers*), al “*ethos* del trabajo burgués” (*bürgerliches Arbeitsethos*), al “espíritu capitalista” (*kapitalistischer Geist*) etc. Coincide con Sombart y con Weber en la crítica a la concepción materialista de la historia que explica, de forma reduccionista, el origen del espíritu capitalista y el *ethos* burgués a partir de la propia economía, es decir, de las condiciones materiales, las nuevas relaciones de producción, la acumulación originaria, etc. No son exclusivamente las condiciones materiales de producción las que determinan el origen del espíritu capitalista, sino que es la moral burguesa y su espíritu, con sus intereses y saberes característicos, los que harán posible el desarrollo del capitalismo. Un nuevo modo de intuir el valor, del preferir unos

¹ Hoy en día algunos autores sostienen que no tiene sentido hablar de burguesía, pues consideran que esta clase social forma parte del pasado y que la sociedad no debe comprenderse a través de conceptos caducos. Sin embargo, como sostiene Alain de Benoist, el espíritu burgués está tan inmerso en nuestra sociedad occidental que ya ni lo podemos percibir. Según este autor, la burguesía comienza en Francia en el siglo XI como movimiento comunal que se enfrenta a la nobleza y pide ayuda al rey para liberarse de las obligaciones con los señores feudales. Cf. Alain de Benoist, “El burgués, paradigma del hombre moderno”, trad. G. Morante, *El Manifiesto*, Año 1, Núm. 1. Barcelona 2004, pp. 41-60.

² En su obra *El burgués* (1913), Sombart se distancia de la tesis de Weber defendida en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) al defender que el espíritu capitalista nace del catolicismo escolástico y no, como supone Weber, del primer calvinismo. Cf. Sombart, W., *Der Bourgeois, Zur Gesiteisgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1988. Probablemente pueda haber influido esta tesis de Sombart sobre la etapa tardía de Scheler.

valores sobre otros, del vivir, son los que condicionarían este modo de producción y la aparición de una nueva política económica.

¿Es una cosmovisión cultural o una cosmovisión natural la que hizo posible la aparición del capitalismo en la Modernidad? Creo que, siguiendo el paralelismo que establece Scheler entre vida y espíritu, impulso y saber, son los dos tipos de cosmovisiones los que entran en juego a la hora de explicar el surgimiento del capitalismo. El espíritu del capitalismo pudo fomentarse a partir de la cosmovisión cultural de unos pocos líderes, como comerciantes, emprendedores, banqueros, inventores..., la mayoría de ellos guías de la civilización (Benjamin Franklin sería, sin lugar a dudas, uno de ellos); pero este espíritu no se habría consolidado sin el contexto de una cosmovisión natural en decadencia y la aparición de una cosmovisión natural relativa a la vida del burgués y su estructura impulsiva peculiar. Ante la pregunta de por qué la cosmovisión natural burguesa se impuso ante otros tipos de cosmovisión natural, creo que se puede responder que se debió al exagerado impulso de dominación inscrito en ella, impulso fomentado por la fuerte presencia de dos emociones vitales que nombramos al hablar de las características de la ideología: la angustia y el resentimiento. A partir de entonces, mediante un largo proceso, la religión (en cualquiera de sus manifestaciones) dejó de ser el saber orientador y más valorado dentro de la sociedad. Por otro lado, Sombart parece basarse también en la suposición de unir la burguesía con el resentimiento, pues, en su obra *El burgués* (1913) afirma que el hombre pre-capitalista es el hombre natural, mientras que el hombre capitalista es antinatural en origen, camina del revés, llevando una vida sin sentido y fuera de lugar.³ En cuanto a su actitud ante la economía, el hombre pre-capitalista se caracteriza por su “economía del gasto” (*Ausgabewirtschaft*), es decir, se produce en función de lo que se consume. En cambio, en la sociedad capitalista se consume en función de lo que se produce, aumentando enormemente las necesidades humanas, pues no existe el principio del límite de las necesidades. Sombart, además, añade una serie de argumentos ante la crítica según la cual el hombre de todas las épocas habría aspirado siempre a obtener el máximo beneficio y productividad. Evidentemente, existían semejantes naturalezas, pero eran la excepción a la regla, afirma Sombart.⁴

³ Cf. Scheler, *Der Bourgeois*, GW 3 p. 344. y Sombart, W., *op. cit.*, p. 18.

⁴ *Ibíd.* p. 22.

Sombart define⁵ el tipo de hombre burgués a partir de la oposición entre dos tipos de hombre: por un lado está el hombre no-burgués, que es despreocupado y se identifica con el *homme ouvert* de Bergson; por otro lado encontramos al tipo de hombre burgués, caracterizado por una constante preocupación por su entorno y la angustia ante él y que Sombart identifica con el *homme clos* de Bergson. Otros rasgos de los dos tipos de hombre analizados por Sombart son que el primero destaca por su capacidad de dar y regalar, mientras que el hombre burgués es aquél que siempre recibe, obtiene algo. El hombre pre-capitalista es el hombre del disfrute, el que no vive para el ahorro, mientras que el hombre burgués es el que se somete al deber y al ahorro. Uno es tranquilo y espontáneo, el otro es intranquilo y reservado. El primero, además, es un tipo de hombre que ensalza la personalidad, la exclusividad, lo propio, mientras que el burgués es el hombre del rebaño, el que disuelve la personalidad en el todo social. Por ello, el primero se basa en la valoración personal, el segundo, en la valoración material de la realidad. Uno tiene una naturaleza erótica y estética, el otro es de naturaleza práctica y ética. Por último, el valor máximo del hombre pre-capitalista es el amor, mientras que el hombre burgués se inclina a percibir solo los valores de utilidad que le aporten algún beneficio. Así, en el contexto del capitalismo, se inscriben naturalezas sensibles e insensibles, pero jamás naturalezas eróticas. En el fondo, estos dos tipos de hombre se reducen a dos intereses: el interés amoroso y el interés económico. O uno vive para amar o uno vive para trabajar y economizar. Es evidente el paralelismo que encuentra esta oposición de Sombart con la oposición de Scheler entre dos órdenes del amor, uno auténtico y otro aparente, y la oposición nietzscheana entre el hombre activo y el hombre reactivo.

¿Cómo surgió en una determinada época el espíritu capitalista que invirtió ese orden natural? ¿Por qué y a través de qué apareció en el alma europea esa tendencia a la ganancia característica de la burguesía? Sombart comienza afirmando que existe una “codicia por el oro y el dinero” (*Gier nach Gold und Geld*), afín a la naturaleza del hombre emprendedor, que se pierde en los confines de la historia. Ahora bien, esa naturaleza aventurera y emprendedora de la época pre-capitalista mostraba su codicia fuera de la producción de bienes; más bien, era la manera de conquistar una riqueza que no se encontraba en la economía cotidiana.⁶ Su finalidad, además, estaba destinada al lujo y al

⁵ Para lo siguiente cf. *ibíd.*, pp. 199-203.

⁶ *Ibíd.*, p. 22.

disfrute, no a la producción y al ahorro. En cambio, con la moral burguesa, esa codicia sí que se enlaza con el aumento de la riqueza. Se busca dinero y oro para aumentar el dinero y el oro. Por ello, mucho antes de que Simmel nos hablara del dinero como una divinidad, ya en el siglo XIV Dante o el Beato Juan Dominici denuncian la codicia por el dinero, que afecta a ricos y pobres, monjes y prelados por igual. Más tarde, Erasmo de Rotterdam y Hans Sachs identificarán al dinero como un dios en la tierra (Erasmo sentenciaba: *pecuniae obediunt omnia*).⁷

Pero, sobre todo, el problema del origen del espíritu capitalista es tratado por Sombart en el segundo libro de su obra.⁸ Cree que, aparte de los espíritus emprendedores de todas las épocas, es posible observar ciertas disposiciones hacia el capitalismo en algunos pueblos determinados. Sin embargo, no es un factor, sino una serie de factores los que posibilitan la aparición del capitalismo. Por un lado se encuentran los factores biológicos, donde aparecen tipos de naturalezas emparentadas con el espíritu capitalista: la naturaleza emprendedora, la naturaleza comercial y la naturaleza ciudadana. Pero también hay otras fuentes, relacionadas con las costumbres y la moral de los pueblos. No se puede focalizar su aparición en un pueblo exclusivo, pues el espíritu capitalista se muestra en las ciudades italianas del Renacimiento, en el pueblo escocés, antes ya en el pueblo judío, etc. El espíritu emprendedor y el afán por comerciar también se pueden encontrar en las civilizaciones antiguas. Por ello, se puede hablar de formas primitivas de capitalismo, aunque no comparable al surgido en la Edad Moderna.

Creo que la cuestión esencial es demarcar, siguiendo aquí a Scheler, esos impulsos y emociones vitales (angustia y resentimiento), que han conducido al modo de producción capitalista moderno, es decir, explicar el capitalismo moderno a partir de la cosmovisión natural relativa de la burguesía, pues los saberes desarrollados por la cultura burguesa responden a una serie de intereses y formas de valorar y mirar el mundo arraigados en su cosmovisión natural. Creo que aquí, por tanto, debemos tener en cuenta la sociología real (la que estudia la parte impulsiva de la sociedad). El recurrir al modo de vida del burgués, a su cosmovisión natural, no significa, sin embargo, que esté siguiendo la tesis de las condiciones materiales de existencia del burgués. No es la riqueza en sí misma la que despierta el modo de vida burgués. Bien al contrario, la gente rica y pudiente de periodos pre-capitalista era altamente improductiva, y su forma de dominación iba por otro lado.

⁷ *Ibíd.*, p. 32 y pp. 37-38.

⁸ *Ibíd.*, pp. 187-262.

El espíritu capitalista, por tanto, nada tiene que ver con una acumulación originaria de riqueza. No es desde el materialismo histórico, sino desde la teoría de las cosmovisiones desde donde se debe partir para comprender este fenómeno.

Si consideramos un momento esta estructura impulsiva propia del burgués, observamos que a través de ella se explicaría una serie de paralelismos que Scheler desarrollará en su sociología del saber. Por ejemplo, el paralelismo entre, por un lado, las técnicas de producción del trabajo y, por otro, las ciencias positivas, la filosofía mecanicista y la democratización de la sociedad. Este paralelismo se debe a una variable independiente y no existe una influencia unidireccional. No son las técnicas de producción las que han determinado exclusivamente el desarrollo de las ciencias positivas ni tampoco ha acontecido que las ciencias positivas, exclusivamente, hayan determinado el desarrollo de la producción técnica. Ciencia y trabajo, así como ciencia y técnica, se condicionan mutuamente. De ahí que en la *Sociología del saber* aclare Scheler:

“La necesidad técnica no condiciona la nueva ciencia (como dice unilateralmente Spengler), tampoco la nueva ciencia condiciona el progreso técnico y el capitalismo (A. Comte) – sino que en *el nuevo tipo de humanidad burguesa*, en su *nueva estructura impulsiva-instintiva* y su *nuevo ethos* se fundamenta tanto la transformación originaria del sistema lógico-categorial de la nueva ciencias como la misma tendencia técnica originaria a dominar la naturaleza.”⁹

Esa nueva estructura *impulsiva-instintiva* será también la que provoque el hundimiento de la metafísica y la relegación de la religión al ámbito privado (protestantismo). Por consiguiente, las razones últimas de esta tendencia no se deben a aspectos lógico-rationales, tampoco tecnológicos, sino más bien impulsivos, originados, a su vez, según mi opinión, en una esfera emocional dada en la cosmovisión burguesa. Esta esfera emocional es la del resentimiento y la angustia que explicarían también, por ejemplo, el paralelismo entre los reformadores religiosos y los padres de la ciencia moderna en su búsqueda de certeza subjetiva, en su voluntarismo, en su rechazo al mundo

⁹ “Nicht der technische Bedarf bedingt die neue Wissenschaft (wie Spengler einseitig sagt), nicht die neue Wissenschaft den technischen Fortschritt und Kapitalismus (A. Comte) —sondern im *Typus des bürgerlichen neuen Menschentums*, seiner *neuen Triebstruktur* und seinem *neuen Ethos*, ist ebensowohl fundiert die ursprüngliche Umformung des logischen Kategoriaisystems der neuen Wissenschaft wie der neue gleich ursprüngliche technische Antrieb auf Naturbeherrschung.” Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, pp. 124-125 (trad. mía); cf. (Gaos 1973) p. 158.

cualitativamente diferente, en su acentuado dualismo cuerpo-alma, mundo-Dios, etc.¹⁰ Es, por tanto, la cosmovisión burguesa la razón de estos paralelismos.

En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923) Scheler afirma lo siguiente:

“Desde el punto de vista de la ciencia de la cosmovisión, la concepción organológica del mundo no solo ha dominado plenamente hasta hoy el mundo entero de los pueblos no occidentales, sino que también ha dominado en principio la corriente más importante de todo el pensamiento occidental hasta el comienzo de la Edad Moderna. Únicamente aquí, e inicialmente dentro del círculo de una pequeña aristocracia de la cultura, fue sustituida por una forma de visión del universo que era mecánica en lo esencial. Esta concepción se hizo «general» y se convirtió en una «cosmovisión relativamente natural» por una lenta submersión en las masas, tan sólo en la tardía fase de la «sociedad» europeo-americana del siglo XVIII. Con ello se abrió una *distancia* espiritual enteramente nueva entre hombre y hombre, así como entre el hombre y la naturaleza.”¹¹

Más adelante, añade:

“[...] esto radica en que la metafísica mecanicista ya no sólo es teoría – ciencia, filosofía, en suma, cosmovisión formadora – lo que puede haber sido en los siglos XVII y XVIII, sino que representa lo que yo llamo la «*cosmovisión relativamente natural*» de un grupo o de una edad, es decir, lo que es sentido y pensado como «comprensible de suyo», y que como ya no pesa sobre ello ninguna «carga de la prueba», tampoco es examinado ya en serio. Mas, en cuanto tal, no abarca esta metafísica tan sólo una única unidad de cosmovisión cultural (como la que representan unidades tales cuales las iglesias, sectas, partidos y grupos profesionales, de estamentos y de clases), sino que abarca el *tipo burgués del hombre*, el «homo capitalisticus», que está en todos estos grupos y no está en minorías menores o mayores dentro de cada grupo.”¹²

¹⁰ Scheler, *op. cit.*, GW 8, pp. 99-100.

¹¹ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 92-93; (Gaos 2005) pp. 131-132.

¹² *Ibíd.* p. 133-134; (Gaos 2005) pp. 183-184.

Es decir, el *tipo burgués de hombre* y su cosmovisión característica ya no es algo propio de una clase social, sino algo que trasciende cualquier grupo, imponiéndose en toda la población. Aquí Scheler asocia la cosmovisión mecanicista a la burguesía, y lo hace apuntando que aquella nace de un reducido círculo cultural que luego se expande a toda la población. En este sentido, la cosmovisión burguesa se presenta como una cosmovisión cultural que influye de arriba hacia abajo. Sin embargo, no debemos olvidar que el mecanicismo de las clases altas y su expansión solamente podía darse en un contexto donde la cosmovisión natural y teleológica de la Edad Media cristiana ya había comenzado a desfallecer, imponiéndose en su lugar, tras un largo proceso, el tipo de hombre burgués con su cosmovisión natural relativa. La influencia, pues, es recíproca, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba.

§ 2. Las emociones características de la burguesía: el resentimiento y la angustia

Ahora me gustaría exponer cómo esta cosmovisión natural relativa y el *ethos* afín a ella tienen un origen emocional que nunca ha sido suficientemente considerado. Mientras que la mayoría de las explicaciones acerca del ascenso de la burguesía se basa en planteamientos racionales, sociológicos, económicos o religiosos, apenas se ha prestado atención al plano emocional y al modo de vida burgués. Aquí no hay que entender lo emocional (a la manera de los empiristas y los evolucionistas) como una respuesta al medio, como un modo de adaptación, sino como una realidad que existe originariamente en los grupos y en el individuo, en su estructura vital, y a través de la cual se nos abre o cierra la realidad. Como dijimos, el aspecto emocional del ser humano, que siempre va unido a la captación de algún valor, es el acto humano más primigenio, incluso anterior al querer y al saber mismo.

2.1. El resentimiento

En *El resentimiento en la moral* (1912) —obra que se apoya en conceptos claramente nietzscheanos— Scheler aborda el fenómeno del resentimiento¹³ como una unidad de vivencia y de acción y se lo define como un “volver a vivenciar la emoción” (*Wiedererleben der Emotion*) o un “sentir de nuevo” (*Wiederfühlen*)¹⁴ en el que se produce un auto-envenenamiento del alma. Su naturaleza se funda en una “represión” (*Verdrängung*) de ciertos sentimientos e impulsos negativos, como el impulso de venganza, la maldad, el odio, la envidia, etc.¹⁵ Como la angustia, el resentimiento pertenece a las emociones vitales. Nace de una emoción relacionada con la impotencia y la conciencia de una vida débil. Es, por tanto, en primer lugar, en los valores vitales donde se presenta un engaño en la valoración, pues en lugar de estimar el valor de lo noble y sano, mediante el resentimiento se estima el contravalor de lo débil y enfermo. El resentimiento se conecta sobre todo con el acto de venganza, acto que obedece a un impulso reactivo, pues toda venganza es una reacción a un ataque o daño. Sin embargo, Scheler muestra que debemos diferenciar claramente entre el acto de venganza mismo y el resentimiento, pues éste nace de un sentimiento de “impotencia” (*Ohnmacht*) en el acto de venganza y de la consiguiente culpa y angustia que ello implica. Por tanto, aunque la venganza también se funda en un sentimiento de impotencia (pues pospone un acto que no puede devolver en el momento que recibe un ataque), ella puede desaparecer tan pronto como se ha logrado el acto vengativo. Lo mismo ocurre en sentimientos semejantes como la envidia, los celos, el odio hacia alguien o algo, etc. Todos ellos pueden anularse cuando el sujeto descarga su sentimiento mediante una acción o cualquier expresión que expulse ese dolor del alma. No ocurre lo mismo con el resentimiento, que nunca encuentra el momento de realizar una acción que expulse el dolor y, obstinándose en un objeto o persona, se ancla en un estado de servidumbre hacia ellos.

¹³ La palabra *Ressentiment* proviene del francés. Un término semejante en alemán es *Groll* (“rencor”, “queja”, “manía”), pero, debido a un uso más preciso, Scheler se decanta por el término francés que, además, era el que había usado Nietzsche. Cf. Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, p. 36; trad. cast.: *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Espasa Calpe, Buenos Aires 1938, pp.10-11.

¹⁴ Para lo siguiente cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 36-42; (Gaos 1938) pp.10-22.

¹⁵ En la tercera parte de esta investigación comprobaremos cómo ideas semejantes vuelven a aparecer en la obra de Nietzsche y Freud para explicar las emociones religiosas.

El resentimiento, no obstante, supone una acción, pero una acción basada en una represión, es decir, una acción “hacia adentro” de la persona, que terminaría por modificar su *ordo amoris*. Por ello nos dice Scheler en *El resentimiento en la moral* (1912):

“Cuando, por el contrario, la descarga es impedida, tiene lugar en los afectos ese proceso que Nietzsche todavía no ha descrito con precisión, pero al que seguramente se refiere, y que puede muy bien llamarse «represión». Las fuerzas represivas son aquí el sentimiento de impotencia, una acusada conciencia de «no poder», enlazada con un fuerte y penoso sentimiento de depresión; también son fuerzas represivas el temor, la angustia y el pánico ante la tendencia a expresarse y a obrar en la dirección de los afectos.”¹⁶

El resentimiento, por tanto, nace de una tensión y un conflicto que impiden a la persona o al grupo expresar sus emociones, produciéndose una represión sobre ellas. La conciencia de debilidad, el miedo, la angustia, etc. son causantes de esta represión. En este punto se puede ver muy bien la conexión entre el resentimiento y la angustia, pues la angustia hace de inhibidor del alma ante los sentimientos negativos, bloqueándolos. El sujeto, al no poder liberarse de ellos, provocará la aparición del resentimiento. Así, cuanto mayor es la represión que provoca la angustia, más crece el resentimiento, hasta el punto de eliminar el impulso de venganza, envidia u odio. En *El resentimiento en la moral* declara Scheler:

“Lo que entra en juego aquí no es, pues, tanto el *temor* (que tiene siempre objetos determinados) como esa honda parálisis del sentimiento vital que llamamos *angustia*, o mejor —ya que no se trata de estados de angustia fundados en sensaciones orgánicas determinadas, como, por ejemplo, en la asfixia— «terror», «pánico». Estas fuerzas obran primariamente sobre los afectos, comprimiendo su expresión o su acción, pero secundariamente los reprimen y expulsan de la esfera de la percepción interna, de manera que el individuo o el grupo ya no tiene conciencia clara de poseer tales afectos.”¹⁷

¹⁶ *Ibíd.*, p. 59; (Gaos 1938) pp. 57-58.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 59-60; (Gaos 1938) pp. 58-59.

En estados de angustia, terror o pánico, es cuando el sujeto, a través del resentimiento, construye un nuevo sistema de preferencia, un nuevo *ethos*. A partir de ahí los valores no se estiman por ellos mismos, sino con la intención de negar otros. Por ejemplo, la angustia hacia los objetos externos de la naturaleza, o hacia la autoridad o, en último término, hacia Dios, provocan que el individuo o el grupo se encierren en sí mismos y nieguen esa realidad objetiva mediante una inversión en la valoración. Esto acontece en gran medida en la burguesía.

Además, el resentimiento se fomenta más en la moral y la sociedad burguesas que en otras sociedades, porque en la burguesía existe una contraposición entre una igualdad ideal y la sociedad real. Hay, pues, un dualismo radical entre el ideal social democrático e igualitario y la realidad fáctica, donde permanecen las relaciones desiguales de poder. Por ello, en una sociedad basada en un orden de castas o en una sociedad democrática fundada en una igualdad real, el resentimiento entre los diferentes miembros no tendría lugar. Sin embargo, en la sociedad capitalista que emerge de la cosmovisión burguesa y que se constituye a partir de clases sociales, acontece que se habla de una igualdad jurídica a la que no corresponde una igualdad real. En estos casos, las personas que padecen resentimiento (la gran mayoría) no saben exactamente sobre qué objeto se atemorizan y expresan odio hacia personas que no son realmente los causantes de su odio. Por ello afirma el fenomenólogo alemán:

“Pero en ocasiones el impulso se desliga también de esta determinada persona que me perjudicó o humilló, y se convierte en una actitud negativa frente a determinados *valores fenoménicos*, sin cuidarse de *quién* los posee, dónde y cuándo aparecen, y de si su portador se condujo, en efecto, bien o mal conmigo. De este modo se forma, por ejemplo, el fenómeno —tan vivamente actual para nosotros— del odio de clase, donde toda manifestación, gesto, traje, manera de hablar, de andar, de conducirse, que sea síntoma de pertenecer a una «clase», pone ya en movimiento el impulso de venganza y de odio, o, en otros casos, el temor, la angustia o el respeto.”¹⁸

En la “sociedad” (*Gesellschaft*), forma de agrupación afín a la burguesía y basada en clases sociales, todo el mundo tiene el derecho a compararse con cualquiera, pero la

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 60-61; (Gaos 1938) p. 60.

comparación lo único que puede hacer es generar resentimiento. En otras palabras, cuando los valores políticos de los colectivos son de tendencia democrática, pero las relaciones de poder no son democráticas, encontramos una clara tendencia hacia el resentimiento¹⁹ (algo que ya Nietzsche pudo captar en su análisis de la moral de su tiempo).

Otro factor que, según Scheler, ha sido propicio en el desarrollo del resentimiento desde una perspectiva social es el sentir el dolor o daño como una especie de destino, tal como acontece en el pueblo judío, un pueblo altamente resentido que desarrolla un enorme orgullo nacional a través de su condición de *pueblo elegido*²⁰. También el nacionalismo como ideología (el engañoso sentirse diferente y superior a los “otros”), es un claro ejemplo de ello, donde la falta de reconocimiento y la carencia provocan el desarrollo de un sentimiento de venganza contra agentes externos enemigos que nunca puede ser satisfecho plenamente. El nacionalismo vengativo lo podemos encontrar perfectamente en las potencias europeas de los siglos XIX, XX y, desgraciadamente, XXI. Este fenómeno es alimentado a través de la “envidia” (*Neid*) y el “ansia de competir” (*Konkurrenzstreben*) entre las naciones que persiguen sus propios intereses económicos.

En relación con lo anterior, quizás una de las causas que más favorecen el desarrollo de esta emoción es la envidia, concretamente la envidia de no poder ser otra persona o de no poder pertenecer a otra clase social, estamento, grupo, profesión, etc. El resentimiento culmina en la envidia existencial, que el filósofo muniqués describe con las siguientes palabras: “Esta envidia murmura, por decirlo así, continuamente: «Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el ser que eres; menos que yo no sea lo que tú eres, que «yo» no sea «tú».”²¹ En este caso, se produce una tendencia a eliminar a la otra persona mediante una nueva valoración de ella totalmente ficticia. El burgués, en este sentido, sería un claro ejemplo del tipo de persona basado en la envidia y la aspiración a competir. La característica principal de aquél que aspira a ser más, a negar su ser actual, se encuentra en que su principal meta en la vida es la de compararse con los demás. Ser más, valer más, es una constante en la burguesía, cuya única aspiración en la vida es competir, aspiración que se convierte en una obsesión y un ansia enfermiza de

¹⁹ *Ibid.*, p. 43; (Gaos 1938) pp. 23-24.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 45; (Gaos 1938) p. 28.

superación *ad infinitum*:

“El «ansioso» es aquel para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otros, llega a constituir el *fin* de su ansia *antes* que todo valor objetivo especial; es aquel para quien toda «cosa» es sólo una ocasión —en sí indiferente— para poner término al opresivo sentimiento de «ser menos», sentimiento que se produce en esta manera de comparar. Cuando esta manera de aprehender los valores se convierte en el tipo dominante de una sociedad, entonces el «*sistema de la concurrencia*» es el alma de esta sociedad.”²²

El ambicioso competidor se olvida del valor de las cosas y las personas, pues todo lo mide según un objetivo, que es el de competir. Esto implica una comprensión de la realidad como progreso, progreso ilimitado donde todo objetivo alcanzado es una transición a continuar compitiendo. Este “ansia de progreso” (*Fortschrittsstreben*) es también causada por la angustia. Finalmente, en una sociedad basada en la competencia, afirma Scheler, todo terminará midiéndose a partir de la riqueza y el dinero, pasando a ser este de un medio de intercambio a una meta absoluta:

“Si el término, grande o pequeño, a que va enderezado el transcurso de una motivación económica (que forma una unidad fenoménica de vivencia) era antes siempre la «posesión» y el «goce» de alguna unidad cualitativa de valor, y el dinero funcionaba solamente como fin transitorio (medio de cambio), ahora el «término» de dicha motivación está constituido por una cantidad de valor pecuniario, y la cualidad del bien se convierte en el «fin transitorio». La estructura de la motivación es ahora: dinero-mercancía-dinero, mientras que antes era: mercancía-dinero-mercancía. (C. Marx). El goce de valores cualitativos no cesa, naturalmente; pero este goce —y aun su posibilidad— sólo se mueve dentro de los límites de los bienes, percibidos, *ante todo*, como valores mercantiles.”²³

²² *Ibid.*, p. 48; (Gaos 1938) pp. 33-34. La palabra *Streber* es traducida por José Gaos por “ansioso”. Esta traducción muestra muy bien la conexión del burgués con la emoción de la angustia. También se puede traducir por “ambicioso”, donde creo que se muestra mejor el aspecto competitivo del burgués.

²³ *Ibid.*, pp. 48-49; (Gaos 1938) pp. 35-36.

El “impulso de adquisición” (*Erwerbstrieb*) se convierte así en el eje central de la cosmovisión burguesa, cuyo *ethos* se basa en el competir. Es fácil, por tanto, que en una sociedad semejante haya una retroalimentación del resentimiento, pues en una sociedad donde las valoraciones se establecen en la comparación con los otros, tarde o temprano aparecerán sentimientos de angustia, impotencia y debilidad que lo fomentarán. Entonces nace una tendencia a la ilusión y al engaño, donde los valores no son apreciados en sí mismos debido a la ceguera provocada a través del resentimiento.

Por último, es importante destacar la relación del resentimiento con el ámbito religioso.²⁴ Aquí nos interesan principalmente el sacerdocio y la apostasía. Scheler coincide también en este punto con Nietzsche al sostener que el tipo de hombre sacerdote está sujeto al peligro de caer en el resentimiento, pues como servidor de una institución se ve involucrado en luchas partidistas que le obligan a retener ciertos afectos para salvaguardar un carácter pacífico, propio de su actividad. Su vida podría fácilmente desembocar en una contradicción entre sus ideales y sus actos. Asimismo, aparte del sacerdote, también el apóstata es un tipo de hombre que fácilmente puede caer en el resentimiento. Su nueva creencia podría fácilmente obcecarse en criticar y negar la antigua fe, tergiversando su nueva fe. En un apóstata semejante (algo bastante frecuente, según mi opinión), la afirmación de su nueva vida se sustentaría así bajo una continua negación de su vida anterior, alimentando un constante rechazo a su pasado. Si nos fijamos bien, ese carácter de menosprecio hacia el pasado también ha acontecido en las revoluciones burguesas, en las revoluciones obreras y en los movimientos sociales y políticos de masas del siglo XX, alcanzando nuestro presente. Pero también, por el contrario, una excesiva adoración por el pasado y sus tradiciones, que conduce a negar los valores presentes, tal como acontece en algunos fundamentalismos religiosos y no-religiosos, puede ser un claro síntoma de resentimiento. La estructura formal del resentimiento es en todos los casos la misma. Se afirma y se valora una realidad no en sí misma (por su propia cualidad interna), sino con la intención de negar otra. Se produce así juicios de valor basados en ilusiones o engaños valorativos.²⁵ El resentimiento crea así una moral invertida, falsa, nacida de un autoengaño.

²⁴ *Ibid.* pp. 56-58; (Gaos 1938) pp. 51-54.

²⁵ *Ibid.*, p. 59; (Gaos 1938) pp. 56-57.

2.2. La angustia

La “angustia” (*Angst*), para Scheler, es una emoción vital como el resentimiento, el miedo, el asco y la vergüenza, nunca una emoción espiritual.²⁶ Es interesante observar que a través de esa clasificación el fenomenólogo alemán se aleja de la concepción de la angustia defendida por S. Kierkegaard. En *El concepto de angustia* (1844)²⁷, el filósofo danés relaciona la angustia exclusivamente con el espíritu, afirmando que es una ambigua relación de este consigo mismo. Además, a través de ella, se genera el conflicto del alma con el cuerpo tras la caída en el pecado. Sin embargo, esta emoción no solamente explica el estado de caída, sino también el estado de inocencia anterior, pues se manifiesta ya en la libertad de Adán de obedecer o no obedecer a Dios tras su prohibición de comer del árbol del conocimiento. De este modo, la angustia es incluso anterior a la noción de bien y mal y se vincula a la libertad originaria de obedecer o no obedecer un mandato. El predominio de la angustia en el ser espiritual del hombre como ser libre, representa, en Scheler, una señal de que se está adoptando una posición dualista (tensión cuerpo-alma) claramente sustentada en la cosmovisión burguesa-protestante. En este sentido, se comprueba que el concepto de angustia que aparece en *Ser y Tiempo* (1927)²⁸ de Heidegger está influido por el filósofo danés. Pues también en Heidegger la angustia es aquello que hace al ser humano ser humano, y sin angustia no habría espíritu ni, por tanto, apertura al ser.

Scheler analiza el concepto de “angustia” fundamentalmente en los escritos que se han publicado póstumamente y lo hace en contraposición al papel que cumple la angustia en *Ser y tiempo* de Heidegger.²⁹ Allí se afirma:

“El hombre tiene angustia; y posee su angustia específicamente constitutiva en

²⁶ Cf. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, GW 10, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I, pp. 65-145; trad. cast.: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, trad. I. Vendrell Ferran, Sígueme, Salamanca 2004.

²⁷ Cf. Kierkegaard, S., *Begrebet Angst* (1844); trad. cast.: *El concepto de angustia*, trad. D.G. Rivero, Alianza, Madrid 2007, pp. 90-93.

²⁸ Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006.

²⁹ Para lo siguiente cf. Scheler, *Das emotionale Realitätsproblem. Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit»*, GW 9, pp. 254-304. Trad. cast.: *El problema emocional de la realidad, seguido de Manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»*, trad. Sánchez-Migallón, S., Encuentro, Madrid 2014.

cuanto que es ser vivo, no en cuanto ser espiritual. Contra Heidegger, que a mi parecer cae cada vez más en una forma de filosofía de la vida, hay que mantener incondicionalmente esta distinción. Que la angustia es un sentimiento vital lo prueba el que también el animal tiene angustia. Pero en el hombre la angustia es únicamente el sentimiento vital más central. En esa medida somos de la opinión de Heidegger.”³⁰

Si bien Scheler coincide con Heidegger en la importancia que tiene esta emoción en el ser humano, no lo considera el estado afectivo fundamental que lo lleva a abrirse al mundo espiritual de esencias (este estado afectivo fundamental ya vimos que, para Scheler, es el amor), pues la angustia permanece anclada siempre a la vida. En primer lugar, porque la angustia también se puede encontrar en los animales y, en segundo lugar, porque la angustia tiene mayor presencia en unas cosmovisiones naturales que en otras. Así, por ejemplo, la cosmovisión natural del pueblo judío y, más tarde, la cosmovisión natural burguesa (reflejada en el protestantismo), desarrollan una disposición hacia la angustia mucho mayor que la cosmovisión natural de otros pueblos de la Antigüedad o la de los pueblos orientales. Scheler, por ende, insistirá en la necesidad de superar el predominio de la angustia en la cultura occidental, aclarando en *La idea del hombre y la historia* (1925):

“Los sentimientos y las formas vitales que producen ideas dominantes y convicciones de muchos siglos, sobreviven enormemente a esas ideas y convicciones. La angustia, por ejemplo, la pesadilla, que antaño engendró psicológicamente el mito de la caída y de la culpa hereditaria; la emoción de «decaimiento», especie de enfermedad incurable que aqueja al hombre como hombre — el sueño de Strindberg la expresa maravillosamente, y Kant la formula en las palabras: «El hombre está hecho de una madera hartó torcida para que pueda jamás construirse con él nada derecho» —, gravitan aún hoy duramente sobre la humanidad occidental, incluso, sobre los no creyentes. Y todavía no ha llegado el gran «psicoanalítico de la historia» que libre y salve al hombre de esa «angustia de lo terrenal» y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas

³⁰ *Ibíd.*, p. 270; (Sánchez-Migallón 2014) p. 37.

específicas judeo-cristianas.”³¹

Es evidente el cambio de tono que muestra nuestro autor una vez que se ha distanciado completamente del catolicismo.

Por otro lado, en su artículo “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger“, Raúl Gabás Pallás escribe, citando a Scheler:

“«¿Han de ser la angustia y el “cuidado” que brota de la angustia las afecciones fundamentales del primitivo (por ejemplo, de los habitantes de la isla de Sumatra, siempre alegres y despreocupados) o del niño?» «Yo, por mi parte», prosigue, «estoy persuadido de que el hombre occidental, desde que lo han determinado el judaísmo y el cristianismo, vive bajo una presión de la angustia en una proporción incomparablemente mayor que ningún otro tipo de hombre en el mundo, y de que esta presión de la angustia no es el menor de los factores que condicionan su tremenda actividad mundana, su hambre de poder y su sed insaciable de *progreso*, de transformación técnica del mundo, y de que además esta angustia ha hecho irrupción con fuerza especial en el protestantismo. Pero desde tales cosas hasta la ontología del hombre hay una distancia infinita»”³²

Aquí se comprueba que la angustia no tiene la misma intensidad en los diferentes tipos de cosmovisión. Es propia de una cosmovisión volcada a la transformación técnica del mundo. Finalmente, la angustia también la enlaza Scheler con una “moral de esclavos” (*Sklavenmoral*). Así, afirma que creer que el “ser ahí”, el *Dasein*, es un ser que nace con culpa o con una preocupación fundamental, es una idea que pertenece a un pensamiento de esclavos.³³

La angustia no se vincula a un ente determinado; el miedo, en cambio, sí. Lo angustiante de la angustia es el “mundo” (*Welt*) o, en términos heideggerianos, el “estar-

³¹ Scheler, *Mensch und Geschichte*, GW 9, pp. 124-125. Trad. cast.: *La idea del hombre y la historia*, trad. Juan José Olivera, Ediciones Fausto, Buenos Aires 1996, p. 21.

³² Gabás Pallás, R., “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger“, *Enrahonar*, N° 34 (2002), pp. 41-42. Cf. Scheler, *op. cit.*, pp. 268-271.

³³ Cf. Scheler, *Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit»*, GW 9, pp. 300-301.

en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*).³⁴ Pero esta indeterminación de la angustia no la convierte en el dato último de nuestra existencia, aunque así pueda parecerlo dentro de la cosmovisión burguesa y su impulso de dominación. Lo contrario piensa Scheler, para quien la angustia ni es el dato último ni, como se dijo, produce una apertura, sino un cerrarse ante el mundo:

“Por constitutiva que sea la *angustia para el hombre* (y crece cuanto más hombre «se hace») como determinación, últimamente fundante, de su centro vital, esa angustia no es sin embargo un dato último. Tras la angustia está el excedente del espontáneo impulso vital insatisfecho frente al respectivo impulso satisfecho y apaciguable. Y la angustia surge solo de la *resistencia* del mundo como esfera de resistencia posible. Ella no encuentra o descubre la realidad; *presupone la vivencia de realidad y el ser-real* —y, por cierto, no sólo la realidad exterior, sino igualmente el interior y «*psíquico*» no-arreglárselas-consigo-mismo—. La angustia es angustia ante la posible resistencia.”³⁵

Es decir, anterior a la angustia debe existir ya un impulso que ha quedado insatisfecho, provocando la sensación de frustración o insatisfacción de no haber alcanzado o dominado algo. En esta experiencia también debemos situar el resentimiento que, desde mi punto de vista, es una emoción estrechamente vinculada a la angustia, como se puede comprobar y hemos comprobado anteriormente. Por consiguiente, resentimiento y angustia se retroalimentan y en la experiencia de frustración del hombre resentido se fundamentara también la angustia, angustia que mira hacia el futuro con la posibilidad de vivenciar nuevamente un impedimento y una nueva frustración.

Scheler, además, achaca a Heidegger el haber caído en una especie de solipsismo al analizar los conceptos de “ser ahí” (*Dasein*) y “cuidado” (*Sorge*), conceptos que están influidos por una determinada moral, propia del espíritu burgués y el calvinismo:

“Puede ser que tras estos resultados de la filosofía de Heidegger haya en él mismo una fe religiosa, alguna nueva forma de oscuro calvinismo (semejante a los que

³⁴ Cf. E. V. Muñoz Pérez, “Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger”, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. 4 (2012), pp. 101-114.

³⁵ Scheler, *Das emotionale Realitätsproblem*, GW 9, p. 270-271; (Sánchez-Migallón 2014) pp. 37-38.

desarrollaron últimamente, como teología, Barth y Gogarten, entre otros). *Nosotros negamos toda* unión de teología y filosofía. Y difícilmente podemos creer que en Heidegger [...] la doctrina del *Dasein* sea tan completamente independiente de mitologías del pecado original intensificadas calvinistamente. «Condición de arrojado», «estado de caída en el mundo»... ¿no son delatadoras ya estas palabras?»³⁶

Aquí Scheler resalta los conceptos de caída, pecado y angustia, que están mucho más presentes en el calvinismo³⁷ que en el catolicismo debido a que en el primero la naturaleza humana en su conjunto, y no solo los apetitos carnales, es pecaminosa y está condicionada por la angustia existencial. Así, para el calvinismo, el alma toda, y no una parte de ella, es de naturaleza negativa: incluso lo más espiritual y racional que hay en nosotros no está exento de la caída, desechándose así cualquier forma de dignificación de esta parte llevadas a cabo por el platonismo o el aristotelismo cristianos. De ahí el rechazo a la razón y al espíritu humanos por parte de Calvino, que en parte también defiende Lutero. La visión negativa del hombre y ese estar cerrado ante el mundo, provocado por la angustia, son los alicientes para querer dominar la naturaleza externa y la naturaleza interna al propio ser humano tan característicos del protestantismo y la cosmovisión burguesa. El exacerbado impulso de dominación capitalista y su carácter metodista en el trabajo provienen, pues, de la incertidumbre y la irracionalidad provocados por la angustia. Por otra parte, la emoción vital de la angustia, en el ser humano, se dirige, según Scheler, hacia cuatro esferas diferentes: 1. hacia los instintos, 2. hacia las resistencias externas de la naturaleza (el ser humano es el ser al que más le cuesta adaptarse), 3. hacia las resistencias del grupo y las autoridades, 4. hacia el espíritu, en tanto que opone resistencia a su conducta generando sentimiento de culpa.³⁸ Ello provocará en el *ethos* burgués el intento de dominar los instintos, la naturaleza, la sociedad y el espíritu. Serán característicos de este *ethos*, pues, el control de la vida instintiva (metodismo), el control y la transformación del entorno, el control social y, a su vez, la rebelión contra viejos

³⁶ *Ibíd.*, p. 283; (Sánchez-Migallón 2014) pp. 59-60.

³⁷ Cf. Calvino, J., *Institutio Christianae Religionis* (1536), trad. cast.: *Institución de la religión cristiana* (1597), trad. Cipriano de Valera, reimpresión de 1859 a cargo de Luis de Usoz y Río, Visor, Madrid 2003, Libro 2º, Cap. I.

³⁸ Scheler, *op. cit.*, GW 9, p. 270; (Sánchez-Migallón 2014) pp. 36-37.

poderes espirituales. El carácter rebelde del hombre poseído por la angustia se ejemplifica en las diferentes revoluciones burguesas y sociales a lo largo de los últimos siglos y que ya se manifiesta claramente en la Reforma.

Ante la pregunta por el origen del conocimiento y el saber, Scheler se aleja de la tesis de Heidegger de que pueda tener su origen en la angustia, pues la angustia es un sentimiento donde el ser humano permanece en el mismo estado de egocentrismo, estado que se opone a una resistencia externa, impidiendo al hombre salir a otra esfera superior espiritual y su captación de esencias. Por consiguiente, la angustia y el impulso de dominación que se le asocia, se oponen al amor y al saber:

“Sin embargo, justo porque la angustia bloquea y fija, tampoco puede ser el motor para el progreso de la participación, del saber y conocer. Al contrario, ella actúa en contra de ese *progreso* y alimenta toda fantasía, toda superstición, toda «construcción de envolturas» en el sentido de Jaspers.”³⁹

Debemos advertir que es precisamente esa capacidad de la angustia de alimentar fantasías y “construcción de envolturas” la que asocia esta emoción con la ideología. Pues ¿no son las ideologías envolturas que se sobreponen al genuino saber? Existe, por tanto, una oposición y conflicto entre el impulso de dominación (asociado a la angustia) y el amor (asociado al progreso del saber) que se intensificará en la moral burguesa, fomentando la aparición de ideologías. Además, el tipo de hombre burgués, aquel que Sombart y Scheler habían categorizado como un hombre calculador, desconfiado, centrado en la seguridad, etc. (también el hombre cerrado de Bergson o el hombre reactivo de Nietzsche), puede encajar muy bien con un tipo de hombre poseído por la angustia.

³⁹ *Ibíd.* p. 272; (Sánchez-Migallón 2014) p. 40. Y antes Scheler afirma: “El *eros* es el *antagonista* de la angustia (impulso de poder) y del ansia de poder y preponderancia basada en ella.” (Sánchez-Migallón 2014) p. 39.

§ 3. Primado del odio sobre el amor: el amor aparente

Como hemos visto, Scheler considera que los grupos tienen, según las épocas y los tipos de sociedades, distintas formas de “preferir” (*vorziehen*) valores. Estas formas del preferir hacen que atendamos o no atendamos a determinados valores, que los estimemos o no, que los descubramos o permanezcan ocultos. El preferir se da en el *ethos* del grupo o del individuo, que es siempre anterior a las decisiones de su voluntad. El núcleo del *ethos*, sin embargo, lo configura el *ordo amoris* del grupo o la persona individual. Existe, por tanto, un orden del corazón (*ordo amoris*) que sigue una lógica del corazón (como apunta Scheler recordando a Pascal).

Así, en su pequeño escrito póstumo *Ordo amoris* (1914/16), el fenomenólogo alemán se propone llevar a cabo un estudio del sentido de esta expresión desde el punto de vista descriptivo (que afecta al *ordo amoris* y *ethos* fácticos) y normativo (que afecta al *ordo amoris* ideal), alejándose de la teoría platónica de las ideas innatas, la teoría empirista del amor y la teoría monista del amor. Aparte de estos dos sentidos, existe un tercer sentido del *ordo amoris* que hace referencia al orden objetivo de los valores, con independencia del ser humano. A nosotros nos interesan, fundamentalmente, los dos primeros sentidos de esta expresión.

Por otro lado, mediante el *ordo amoris* se vinculan también el *ethos* con la cosmovisión natural de un pueblo o cualquier forma de agrupación. En este sentido Scheler afirma:

“Su objetivo *ethos* [*ethos* fáctico], esto es, las normas de preferencia determinan también la estructura y contenido de su concepción del mundo, de su conocimiento del mundo, de su pensar del mundo y además su voluntad de entrega o dominación en y sobre las cosas. Y esto, lo mismo tratándose de individuos que de razas, naciones, círculos culturales, para familias y pueblos, para partidos, clases, castas y condiciones.”⁴⁰

El *ethos* y la cosmovisión están así estrechamente relacionados, pero no designan lo mismo. La cosmovisión se fundamenta en el *ethos* fáctico. Scheler también relaciona

⁴⁰ Scheler, *Ordo amoris*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I., p 357; (Zubiri 1996) p. 46. He preferido añadir “*ethos* fáctico” entre corchetes para aclarar esta cita.

el *ordo amoris* y el *ethos* fáctico con lo que comúnmente se denomina destino, es decir, el ambiente o circunstancia que a cada uno nos ha tocado, por ejemplo, la sociedad o época en la que estamos inmersos. En cambio, el *ordo amoris* ideal se relaciona con nuestra determinación individual y nuestra personalidad, es decir, él es el auténtico *ordo amoris* (ajeno a las influencia sociales externas), a través del cual podemos salirnos de la ideología dominante y los ídolos de nuestro tiempo. Esta autenticidad es lo que una persona debería tratar de descubrir en su vida, y es lo que se esconde en la expresión: “llega a ser el que eres”.

Debido a esto, en ese escrito también se trata de abordar el problema de los “trastornos” (*Verwirrungen*) del *ordo amoris* y de las clases que existen:

“Finalmente hay que plantear la cuestión de cuál sea la índole de la dinámica de esos trastornos, y cuál sea la manera de resolver esas formas fundamentales y especies de trastornos, por tanto, cómo puede obtenerse en un sujeto el *restablecimiento* (en lo posible) del justo *ordo amoris*. Naturalmente esta última cuestión, que pertenece al dominio aún poco conocido y delimitado de la pedagogía y de la técnica terapéutica de la curación del hombre, depende, en primer lugar, del ideal de salvación del sujeto en cuestión, ideal que brota a un tiempo de la visión evidente y universal del *ordo amoris* y de la determinación individual de la salvación; y en segundo lugar, de la psicodinámica, ya conocida, de los trastornos.”⁴¹

Desgraciadamente, esta última parte no quedó elaborada suficientemente y, en este sentido, es necesario desvelar estos ídolos de la cosmovisión burguesa. Pues a través de la moral invertida del burgués acaecida por el trastorno de su *ordo amoris* aparece, necesariamente, un modo de ver el mundo, el hombre y Dios engañoso e ideológico.

Existen diversas formas esenciales de amor ordenadas jerárquicamente, independientes entre sí, que destacan más o menos dependiendo de los periodos históricos.⁴² Sin embargo, en todas estas formas se cumple el principio de que “*nuestro corazón está primeramente destinado a amar, no a odiar.*”⁴³ En cuanto este principio

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 350-351; (Zubiri 1996) pp. 31-32.

⁴² *Ibíd.*, p. 374; (Zubiri 1996) p. 82.

⁴³ “*Unser Herz ist primär bestimmt zu lieben, nicht zu hassen.*” Scheler, *Ordo Amoris*, GW 10, p. 369, trad.

queda alterado, y se ama en función de negar un opuesto que previamente odiamos, aparece el “amor resentido” (*Ressentimentliebe*) o “amor aparente” (*Scheinliebe*)⁴⁴ que fundamenta un *ethos* fáctico trastornado. En este tipo de amor basado en el resentimiento encontramos un odio escondido que no ha podido ser satisfecho. Así, si el burgués ama las cosas útiles, esto lo hace con la intención de negar las cosas inútiles, espirituales, religiosas, artísticas, etc. En el fondo, su amor hacia esas cosas se fundamenta en un odio a la naturaleza, la persona humana y Dios. Pues lo que es más valioso es justamente la naturaleza, la persona (como portador de valores culturales) y lo divino en tanto que no prestan utilidad alguna. Lo útil es siempre algo efímero y cambiante, que satisface las partes más elementales del ser humano. Lo más valioso, por el contrario, perdura y satisface al ser humano en su totalidad.

Scheler, por otro lado, distingue en su escrito *Ordo amoris* entre un “auténtico amor propio” (*echte Selbstliebe*) y un “amor a sí mismo” (*Eigenliebe*).⁴⁵ En el amor a sí mismo se nos presenta el amor de forma distorsionada, pues todo lo vemos desde nuestros propios ojos, siempre miramos por nuestros estados afectivos subjetivos. En cambio, en el auténtico amor propio vemos todo de manera más objetiva, nos vemos parte del universo y accedemos al conocimiento de nuestra determinación individual, es decir, de nuestro auténtico ser y personalidad, persiguiendo su realización. De ahí que el burgués presenta un amor a sí mismo que le impide ver las cosas de un modo más objetivo, manifestando un amor aparente y obsesivo de cara al beneficio, al trabajo, a los objetos materiales y al bienestar. Queda anclado en los estados afectivos subjetivos con la intención de negar otros estados. Desprende un odio a lo que es espiritual, a lo que no se puede poseer ni transformar en ganancia, a lo que no puede transmutarse en placer inmediato. Pues si nos fijamos detenidamente, todo lo que realmente es digno de amor, todo lo que tiene valor, no lo podemos tomar, adquirir ni, menos aún, comprar. Por el contrario, todo lo que se puede comprar y vender, todo lo que se puede intercambiar, es lo que tiene un valor más bajo y, por tanto, lo que es menos digno de amor. Por ello si subordinamos el arte o cualquier manifestación espiritual a la lógica del beneficio, lo desvirtuamos y desvaloramos. Por consiguiente, el amor que desarrolla la clase social burguesa es un amor que se ha desligado de lo espiritual, de lo que es único y no

mía; cf. (Zubiri 1996) p. 69.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.* pp. 353-354; (Zubiri 1996) pp. 37-38.

intercambiable. El amor burgués es el amor indiferenciado de todos y para todos, el amor de la masa, que nunca reconoce el amor espiritual. Un amor de ese tipo solo puede fijarse en lo que todo el mundo puede adjudicarse y no tiene mucha duración (el placer sensible, los objetos de consumo, el dinero, etc.).

¿Cómo denomina Scheler a este amor invertido que adquiere cuerpo y presencia en la burguesía en forma de una ética? Lo llama “altruismo” (*Altruismus*) y “humanitarismo” (*Humanitarismus*). Ambos tipos de actitudes éticas se caracterizan por no saber ni poder intuir valores nuevos, valores más elevados que los presentes. El altruismo es la entrega al otro solo por ser otro, sin considerar en él ninguna cualidad específica y menos aún su valor como persona, sino nivelando todos los humanos a través de los valores del agrado y desagrado. Aquí la crítica de Scheler va especialmente dirigida contra Comte, al que considera el inventor del altruismo filosófico, teoría que se ha basado en la moderna filantropía.⁴⁶ El altruismo es una forma de amor engañosa porque es causada por la ausencia de amor propio; ella esconde una “huida de sí mismo” (*Selbstflucht*), una huida en la búsqueda de nuestra determinación ideal o auténtica personalidad. Los altruistas ejercen su función anónimamente y se dirigen a sujetos anónimos. Su ayuda se reduce a valorar la parte más ínfima de la persona, por eso se ejerce esa ayuda casi siempre a través del dinero. En ningún caso reconoce el altruista al otro como otro y diferente, sino como una proyección de sí mismo y sus valores. Los altruistas no pretenden otra cosa que ser servidores del aumento del bienestar y el placer de las masas, buscan mantener y aumentar un valor que consideran fundamental para todas las épocas y sociedades. A este respecto conviene advertir lo que ya Rudolf Eucken había vaticinado:

“El bienestar, es decir, una vida exenta de cuidados y llena de satisfacciones, no basta de ningún modo para hacer feliz al hombre, pues en cuanto nos libramos de un enemigo, como la necesidad y el dolor, se desarrolla en nosotros otro tal vez más pernicioso en el vacío que deja y en el aburrimiento de nuestra vida, y lo que la mera cultura social nos puede ofrecer contra él no puede adaptarse por completo. En realidad, toda cultura que se limite a los cuidados y a las satisfacciones de la existencia actual e inmediata del hombre lleva,

⁴⁶ Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, pp.104-105; (Gaos 1938) pp. 150-151.

irremisiblemente, el sello de la soledad y el vacío.[...]"⁴⁷

El altruismo y el falso amor que representa juzga, por tanto, toda moral pasada con una misma vara de medir, la que se sustenta en las emociones sensibles y la "maximización de la vida" (*Maximisierung des Lebens*). En lugar de aceptar la existencia de diferentes morales, diferentes formas de religión y de cultura, el altruismo, por tanto, reduce todas a una, la moral sensualista, la cultura del beneficio, una moral y una cultura que no se fundamentan en el amor sino en el criterio de utilidad y la capacidad de adaptación del individuo al ambiente. Según los positivistas, la humanidad busca siempre el máximo de placer y bienestar⁴⁸ y así, comprenden la moral como distintas etapas de una misma evolución. Por eso, afirma Scheler "[...]los así llamados «relativistas», de hecho, han sido siempre solo los absolutistas de *su* correspondiente presente."⁴⁹

El altruismo también se relaciona con el "heroísmo ético" («*sittlicher Heroismus*»), que no es más que una engañosa interpretación de un estado enfermizo, de un estado de vida decadente, basado en un nihilismo en la valoración. El amor cristiano es todo lo contrario a esto, pues está dirigido al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual. Esto no acontece con el heroísmo ético, pues en él se considera al ser humano como una realidad abstracta (el obrero, el empresario, el izquierdista, etc.) y se la estima en la medida en que representa los ideales de la clase social, del partido o la profesión que representa. Esta tendencia a considerar al ser humano en abstracto como el único ser digno de amor ha excluido a la naturaleza y a la esfera de lo divino como objetos también estimables. Si se ama la naturaleza, si se ama a Dios, es siempre como medios para la consecución de fines relativos al ser humano, propios de los intereses de la clase, partido, etc. Aquí la ideología no comprende que el amor es un movimiento ascendente y que es necesario haber amado a la naturaleza para poder amar a los hombres

⁴⁷ Eucken, R. *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908). Trad. cast.: *La vida: su valor y significación*, en: Obras Escogidas, trad. E. Luis André, Aguilar, Madrid 1957, p. 640.

⁴⁸ Cf. Mill, J. Stuart. *The Utility of Religion* (1874), trad. cast.: *La utilidad de la religión*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid 1986, donde se explica la religión desde este punto de vista. Ahí se dice: "Lo que me propongo es averiguar si la creencia en la religión, considerada como mera persuasión y dejando aparte la cuestión de su verdad, es realmente indispensable para el bienestar temporal del género humano, si la utilidad de la creencias es intrínseca y universal o, por el contrario, local, pasajera [...]" Mill, J. Stuart; (Mellizo 1986) pp. 38-39.

⁴⁹ "[...] die sog. «Relativisten» sind faktisch immer nur die Absolutisten *ihrer* jeweiliger Gegenwart gewesen." Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 69, (trad. mía); cf. (Gaos 1938) p. 78.

y, por último, a Dios.

El resentimiento es también el causante del llamado “humanitarismo” (*Humanitarismus*)⁵⁰ en la moral, es decir, el amor a la humanidad, que está estrechamente vinculado al altruismo. El amor, aquí, se ha convertido en una realidad impersonal que adquiere su forma filosófica en la nueva religión positivista en torno a un “Gran Ser” (*Grand-Être*), es decir, la Humanidad, desarrollada por Comte.⁵¹ Esta forma de amor nada tiene que ver con el amor cristiano. En el humanitarismo, según Scheler, se desvanece el amor a Dios, el genuino amor propio y el amor a los más próximos. Aquí no se ama a lo divino en la persona, sino al hombre en tanto que miembro de una especie que necesita conservarse y acrecentar sus condiciones materiales de existencia (Feuerbach, Marx, etc.). En la cosmovisión cristiana antigua, el amor a la persona, además de fundarse en el amor a Dios, se funda en el “amor al mundo” (*Weltliebe*). Según Scheler, en la cosmovisión moderna protestante y en la moderna civilización, el amor a la humanidad se fundamenta en un “odio al mundo” (*Welthass*), en tanto que el mundo se convierte en un objeto exclusivo de dominación al servicio de las metas humanas. Solo en la medida en que el mundo se ha desvalorizado, desespiritualizado y desalmado puede convertirse en objeto de transformación y dominio. Solo cuando se contempla el mundo sin orden racional, como un valle de lágrimas, queda al servicio de la dominación. Por ello, para Scheler, una terrible consecuencia de esta actitud ante el mundo es el desarrollo del pragmatismo como filosofía y como moral, donde el mundo que no está sometido al trabajo es visto como un conjunto de acontecimientos sin sentido. Otro grave error ha sido considerar, desde la historia, que en la Edad Media no haya existido un genuino amor al mundo por su actitud moral hacia al más allá, cuando es en las sectas protestantes cuando más ha acontecido el desprecio por el mundo.⁵²

El humanitarismo, por otro lado, comprende el amor no como acto y movimiento, sino como sentimiento pasivo o afecto, que se contagia psicológicamente a través de la percepción de expresiones dolorosas o alegres de los sentimientos ajenos, generando una

⁵⁰ Scheler modificará ligeramente esta crítica al “amor a la humanidad” en *Esencia y formas de la simpatía*.

⁵¹ Cf. Comte, A., *Système de politique ou traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité* (1851); trad. cast.: *Ensayo de un sistema de política positiva*, trad. Raúl Cardiel Reyes, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1979.

⁵² Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 96, nota 2 y *Vorbilder und Führer, Schriften aus dem Nachlaß*, Bd.I, GW 10, pp. 309-310.

falsa comprensión de la compasión.⁵³ El humanitarismo es también el resultado de una aversión contra la “comunidad” (*Gemeinschaft*), que ha acelerado su disolución. Sus raíces se encuentran en un espíritu de protesta, en un espíritu reactivo contra los valores más altos. Además de Comte es Rousseau, según Scheler, uno de los propulsores de esta teoría ética.⁵⁴

Por último, Scheler muestra cómo en la cosmovisión griega, la cosmovisión india o la cosmovisión cristiana primitiva hay un sentimiento de comunidad, y el amor a los seres humanos no excluye el amor a otros seres (naturales y espirituales), manifestándose un sentimiento de simpatía opuesto al resentimiento. En la moral del resentimiento y su ídolo del bienestar, por el contrario, incluso el amor a los hombres se reduce a la utilidad relativa que éstos puedan prestar a la producción del conjunto de la sociedad. Este tipo de amor invertido es propio de las sociedades donde el valor de la persona y la comunidad se han mermado, y en su lugar ha aparecido el “yo social”, que encarna una determinada función dentro de la producción de bienes.

§ 4. El engaño en la valoración: el subjetivismo

Para Scheler, un presupuesto general de las teorías modernas de la moral, reflejo de la cosmovisión burguesa, es que los valores son apariciones de nuestra conciencia. Los valores serían algo así como “siluetas” (*Schattenbilder*) de nuestros sentimientos y anhelos. Lo mismo acontecería con los valores sagrados y espirituales. Dicha subjetivación de los valores proviene también del resentimiento, en la medida en que el hombre resentido no puede soportar un orden objetivo de valores con realidades superiores a él y termina por aceptar que todos los valores son subjetivos y, por tanto, valen lo mismo.⁵⁵ Para el hombre del resentimiento, todo lo que anhelamos es bueno, mientras que todo lo que no anhelamos es malo. Esta democratización de los valores a través de su subjetivación implica también que los valores seguidos por la mayoría sean

⁵³ Respecto a la compasión, cf. la crítica a Schopenhauer en *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 61-66; (Gaos 2005) pp. 93-98.

⁵⁴ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 102. Nietzsche también critica el humanitarismo en varias de sus obras, por ejemplo, en *El ocaso de los ídolos*. Cf. Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung* (1889), ed. Colli-Montinari, KSA 6, München 1999, p. 150.

⁵⁵ Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 122-123.

los más estimables, pues uno de los principales engaños en la valoración es pensar que los valores vigentes, los intuitos por la mayoría, son necesariamente los mejores.

En el sistema ético de Spinoza (acorde con la sociedad holandesa del siglo XVII basada en la competencia comercial) encontramos, por ejemplo, según Scheler, un sistema filosófico basado en el resentimiento y el consiguiente subjetivismo del valor. En este sistema se confunden el anhelo o deseo con el valor. Spinoza establece como bueno aquello que anhelamos, y malo, lo que rechazamos y que, por tanto, perjudica nuestra conservación.⁵⁶ Concebir el valor de lo bueno y lo malo a partir de nuestras disposiciones personales, subjetivas, es una clara manifestación de esta moral. Al no poder alcanzarse, en una sociedad guiada por la competencia, todas las aspiraciones que tenemos, terminamos por identificar los valores con nuestros deseos, cuando nada tiene que ver una cosa con la otra. El hecho de desear algo no implica que sea bueno o portador de un valor, y quererlo no lo transforma automáticamente en un bien. En este sentido, podemos recordar que toda la ética de los valores de Scheler es, precisamente, un ataque contra el formalismo (Kant) y el subjetivismo (racionalistas y empiristas) en la moral.

Scheler también afirma que cuanto más fuerte y arraigado se encuentre el querer a la conciencia del yo, tanto más se pierde la noción de valor.⁵⁷ Cuanto más nos aferremos en un marcado voluntarismo, en un esquema del querer, menos seremos capaces de valorar la realidad. La subjetivación de los valores, propia del resentimiento, se puede relacionar también, por tanto, con lo que Scheler denomina “egocentrismo” (*Egozentrismus*), un fenómeno que considero que es afín a la egolatría, tan presente en nuestra sociedad actual. “Por egocentrismo entiendo la ilusión consistente en tener el «mundo circundante» de cada cual por el «mundo» mismo, es decir, el darse ilusoriamente el mundo circundante de cada cual como «el mundo».”⁵⁸ Aunque el egocentrismo es una característica propia de la cosmovisión natural, no es igual su presencia en las diferentes cosmovisiones que se han dado a lo largo de la historia. La cosmovisión natural burguesa lleva el egocentrismo a límites insospechados, creando una

⁵⁶ *Ibid.*, p. 50. Afirma Spinoza: “El apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación.” Spinoza, B., *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677), trad. cast.: *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid 1999, p. 262. Para Scheler, además, el principio de negación, presente en Spinoza y también en el método dialéctico (Hegel), son modos de pensar relacionados con el resentimiento; cf. Scheler, *op. cit.* GW 3, p. 58. Sin embargo, en su etapa posterior, la figura de Spinoza será alabada considerablemente. Cf. Scheler, *Spinoza*. GW 9, pp. 171-182.

⁵⁷ Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, pp. 79-80.

⁵⁸ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 7, p. 69; (Gaos 2005) p. 102.

ilusión que solo a través del sentimiento de “simpatía” (*Sympathie*) puede superarse. Este egocentrismo, además, puede adquirir diversas formas, como por ejemplo el solipsismo (respecto al conocimiento), el egoísmo (respecto a la conducta práctica) y autoerotismo (respecto al amor). Del subjetivismo me ocuparé con mayor detenimiento cuando analice, en la tercera parte, las explicaciones naturalistas de la religión en Feuerbach, Nietzsche y Freud.

§ 5. El impulso de dominación y el nuevo valor del trabajo

Según Scheler, el surgimiento de la nueva vivencia del valor en la cosmovisión burguesa está estrechamente relacionado con un nuevo valor que el burgués otorga al trabajo y que provocará la paulatina desaparición de la cosmovisión metafísica aristotélica-cristiana en Occidente. Mediante esta nueva valoración del trabajo se producirá una inversión en el orden de las formas supremas del saber: el saber técnico-científico ganará en importancia gracias a la cada vez mayor presencia de las nuevas técnicas de transformación de la naturaleza, siguiendo el lema de Francis Bacon según el cual *saber es poder*. Todo saber inútil y, por tanto, más valioso, será denostado. La ciencia se subordinará a la invención técnica humana para aportar mayor bienestar. El criterio de utilidad de la época lo expresa Bacon claramente cuando habla de la ciencia y la filosofía: “Al igual que las ciencias actuales son inútiles para el descubrimiento de obras, también la lógica actual es inútil para el descubrimiento de las ciencias.”⁵⁹ Los saberes que tanto ensalzaba Aristóteles y, por supuesto, el mundo antiguo y medieval en general, serán ahora olvidados y la propia idea de Dios quedará modificada. En primer lugar, la conciencia de los valores más altos mermará porque los valores más presentes serán aquellos relacionados con los “impulsos” (*Triebe*) y las “necesidades” (*Bedürfnisse*). Esto provocará que la parte espiritual del ser humano quede en un segundo plano. El mundo se convertirá así en más pobre en valores. En segundo lugar, bajo esta nueva perspectiva del valor del trabajo, aparecerá el fenómeno del “progreso” (*Fortschritt*), basado en la eliminación de los valores presentes en vistas de los valores futuros. El engaño que se produce aquí se debe a una nueva “estructura de la vivencia del valor” (*Wert-Erlebnis-*

⁵⁹ Cf. Bacon, F., *Novum Organum* (1620); trad. cast. *La gran restauración*, trad. Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 90.

Struktur) en la que las diferencias comparativas del valor se sienten como un valor; es decir, “tener más qué” o “tener menos qué” ya es visto como un valor en sí mismo, cuando, en realidad, los valores jamás son el resultado de una comparación.

Una de las tesis más afianzadas en *El resentimiento en la moral* (1912), que más tarde será desarrollada en otros escritos menores,⁶⁰ sostiene que en la moral burguesa:

“[...] *el valor ético corresponde solamente a los atributos, acciones, etc. que el ser humano, como individuo, ha adquirido a través de su fuerza y trabajo.*”⁶¹

Todo valor moral queda aquí reducido a las proezas del individuo, sin conexión alguna con algún tipo de disposición natural de la persona, su talento o valor a priori. El valor de una persona se adquiere ahora mediante su esfuerzo y su trabajo, de manera que se lo tiene que “ganar” uno. Esta nueva forma de valorar nace del resentimiento y se conecta con el subjetivismo, pues mediante el resentimiento se niegan las ventajas de unas personas frente a otras, su “genialidad” o “talento” (*Veranlagung*), y en su lugar aparece una valoración subjetiva del trabajo, según la cual todos los hombres tienen las mismas fuerzas y disposiciones, que deben usarlas para su propio beneficio.

Tanto John Locke, como Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx, otorgaron al trabajo un valor fundamental, el más originario y el causante del resto de los valores. Según Scheler, estas teorías del trabajo como máximo garante del valor tienen su origen en el menosprecio y envidia de la burguesía hacia los estamentos privilegiados e improductivos. Además, como consecuencia de este cambio en la valoración, se eliminará la solidaridad entre los hombres y el vínculo de los mismos a la “comunidad” (*Gemeinschaft*), apareciendo una actitud de “desconfianza” (*Misstrauen*) hacia el otro, propia de la “sociedad” (*Gesellschaft*), pues todos serán posibles concurrentes que pueden adelantarse en la adquisición de beneficios. En Nietzsche, por otro lado, también encontramos un fuerte rechazo a la moral emprendedora del capitalismo burgués que se expresa en su crítica a la civilización, al progreso y a los valores utilitarios. En este sentido, sostiene Deleuze:

⁶⁰ Cf. Scheler, *Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus*, GW 3.

⁶¹ “*Sittlicher Wert kommt nur den Eigenschaften, Handlungen, usw. zu, die der Mensch als Individuum sich durch seine Kraft und Arbeit erworben hat.*” Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 115, (trad. mía); cf. (Gaos 1938) p. 173.

”El hombre del resentimiento es el hombre del beneficio y el provecho. Más aún, si el resentimiento ha podido imponerse en el mundo ha sido haciendo triunfar el beneficio, haciendo del provecho no solo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social, teológico, un sistema completo, un mecanismo divino.”⁶²

A partir del ídolo del trabajo se creará un “ideal de saber” (*Wissensideal*) que se comprenderá como saber para lo útil y que se fundamentará en los valores de la civilización, como se afirma en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*.⁶³ Esto provocará que el valor de la vida, por ejemplo, se comprenda exclusivamente desde un saber con clara perspectiva instrumental. Dicho saber tergiversará así la comprensión de la vida.

Para Scheler⁶⁴, el valor de utilidad se asocia al valor de la “«conservación»” («*Erhaltung*»), mientras que el valor de la vida se asocia al valor del “«desenvolvimiento»” o “«despliegue»” («*Entfaltung*»). La utilidad se relaciona con el valor de la “«adaptación»” («*Anpassung*») y la “«herramienta»” («*Werkzeug*»), la vida con el valor de “«conquista»” («*Eroberung*») y el “«órgano»” («*Organ*»). Este nuevo saber, como vemos, confundirá esta distinción. El fenomenólogo alemán define lo útil como el medio para conseguir, por un lado, la adaptación y, por otro, un valor agradable; pero esta no es la finalidad de la vida. Los valores de utilidad, por tanto, no solo están por debajo de la vida, sino que están incluso por debajo de los valores del agrado y el desagrado, pues existen gracias a éstos. De esta forma, en las sociedades dominadas por un *ethos* capitalista centrado en el valor del trabajo, la meta no es sentir lo agradable, menos aún una vida plena, sino producir los medios útiles para alcanzar el agrado y una supuesta vida plena que nunca llega. Surge así la enorme paradoja de que una sociedad encaminada a producir bienes y servicios para el disfrute, acaba por dar más valor al servicio y a la producción misma que al objetivo para el que se produce y así, aquellos

⁶² Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie* (1967), trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona 1994, p. 167.

⁶³ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, p. 123, nota 1.

⁶⁴ Para lo siguiente cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 126-129. Scheler sigue las ideas de Nietzsche de posicionar el valor de la vida por encima del valor de lo útil, criticando la concepción de la vida como adaptación al medio.

que trabajan no pueden disfrutar suficientemente aquello que se produce. En el fondo, dice Scheler, la sociedad capitalista no ama lo agradable, sino lo útil, y, por ello, a pesar de la enorme cantidad de bienes agradables que genera, la capacidad para sentir el agrado ha disminuido con respecto a otras épocas. Esta tendencia del capitalismo a colocar el trabajo como el valor máximo, como un ídolo, proviene, según Scheler (y aquí coincidiría con Weber), del ascetismo calvinista, actitud que denigra lo agradable porque, debido a su vida decadente, no puede disfrutarlo. Esa divinización del trabajo y lo útil no es más que la consecuencia que tiene el calvinismo por vivir en la angustia y la duda de no saber si el individuo, al final, se salvará.

Por otro lado, el máximo amor al trabajo parece ser la nota común no solo de las más diversas corrientes filosóficas (liberalismo, marxismo, positivismo, pragmatismo, etc.), sino también de las corrientes políticas (liberalismo democrático, nacionalismo, socialdemocracia, comunismo, fascismo, nacionalsocialismo, etc.). Su punto de partida se encuentra en la moral burguesa, que ha colocado un tipo de trabajo, no como un medio de salvación, sino como la salvación en sí misma en este mundo. Pero el trabajo, según Scheler, ni es un medio de salvación, ni es la salvación, y creer lo contrario es caer en un engaño ideológico. Pues lo que es un medio jamás puede convertirse en un fin absoluto. Estos engaños son la expresión de una moral reactiva y resentida que elimina a la persona colocándola al servicio de un programa de mejora basado en el aumento de la eficiencia y el paraíso del bienestar. Es una moral que confunde constantemente los valores con los objetos materiales producidos por el hombre, enajenándose a ellos. En cierto sentido, Scheler coincide con Marx al denunciar el fetichismo de la mercancía, otro ídolo de la sociedad capitalista, pero Marx no fue al fondo de la cuestión al no darse cuenta de que también existe un fetichismo del trabajo, fetichismo que engañosamente cree que el trabajo, divinamente, es el fundamento de todos los valores.

El ídolo del trabajo también modificará, a través del pragmatismo, la comprensión del trabajo intelectual (que dejará de lado la contemplación del mundo) y nuestra manera de entender el conocimiento. Ya en 1909 el fenomenólogo alemán dictó una serie de conferencias dedicadas al pragmatismo.⁶⁵ La crítica al pragmatismo, sin embargo, la

⁶⁵ Los principales autores que son tratados son Ch. S. Peirce, W. James y F.C.S. Schiller. Cf. Henckmann, *op. cit.* p. 175.

expone sobre todo en su obra *Conocimiento y trabajo* (1926).⁶⁶ Según Scheler, el pragmatismo es una ideología de los trabajadores, otro tipo de ideología de los oprimidos que pretende, como el positivismo y el marxismo, explicar el saber a partir de una estructura social de producción industrial.⁶⁷ Al igual que estas corrientes, también el pragmatismo es evolucionista y comete el error de identificar el ámbito de una clase social con toda la realidad. Al definir el conocimiento y el saber como un instrumento al servicio del trabajo y el bienestar, rebasa las fronteras que existen entre el trabajo y el conocimiento.⁶⁸ Por ello, la valoración que hace del saber y del conocimiento es siempre a partir de su eficacia, de su puesta en práctica y su capacidad de transformación. De este modo, genera una falsificación del saber. Pues desde el pragmatismo se considera⁶⁹ que todo saber y pensamiento tienen un sentido y un significado bien definido cuando alcanzan unas consecuencias exitosas en la vida práctica de los hombres. En caso contrario, el saber y el pensamiento se consideran faltos de sentido y de significado. Este criterio de verdad, basado en la utilidad, ya tiene sus antecedentes en Francis Bacon y el empirismo. Sin embargo, a diferencia del empirismo y el positivismo posterior, el pragmatismo, por un lado, rechaza la idea de verdad como correspondencia entre imagen mental y sensación y, por otro lado, considera que la praxis es siempre anterior al saber teórico. En este punto Scheler se acerca más al pragmatismo, pero se distancia de esta corriente porque, para el fenomenólogo alemán, la idea de saber en sí mismo no muestra ninguna relación con la acción transformadora, sino con la persona a partir de la contemplación y participación de esencias. Evidentemente, existe una correlación entre el saber y la acción, pero esa correlación debe tener unos supuestos que el pragmatismo no reconoce: a) La correlación entre saber y actuar existe porque antes hay un marco de objetos posibles para el saber y para la acción. Es decir, existe una selección previa de objetos, condicionada por los modos de preferir (*ethos*), que conducen a esta conexión entre saber y acción. b) La relación entre saber y actuar no es unidireccional, es decir, no hay una dependencia del saber sobre el actuar, sino que esa dependencia es mutua. c) El

⁶⁶ Scheler sostiene en esta obra que existe un *pathos* del hombre moderno que lo une estrechamente al trabajo y que ha deformado nuestra concepción del saber y del conocimiento. Cf. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, p. 193.

⁶⁷ Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 167. También en *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, pp. 200-211.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 380-381.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 212-240.

fundamento de ese paralelismo entre el saber y el actuar se encuentra en el acto valorativo, en el amar y odiar que guían nuestra atención y nuestro interés hacia determinados objetos. El valorar, por tanto, no es una actividad práctica (tal como la entendería el pragmatismo), sino que es un tipo de acto incluso anterior a cualquier acto volitivo y a la praxis.

Pero, ¿a qué se debe, más concretamente, esta deificación del trabajo técnico-productivo y la reducción de todos los saberes a saberes de transformación? Y ¿qué posible relación puede tener esto con la religión? El origen de esta transformación, según Scheler, se encuentra en una nueva política del trabajo que, fomentada por la burguesía y su moral, intentará derribar el orden social e institucional vigente mediante un proceso de “liberalización del trabajo” (*Befreiung der Arbeit*). A ello se sumará también la simbiosis de la antigua idea judeocristiana de un “Dios creador” con la nueva valoración burguesa del trabajo (Scheler habla de un nuevo *schöpferischer Arbeitsgott*). Ambos fenómenos permitirán, además, sentar las bases de la democracia moderna.⁷⁰ Este nuevo espíritu económico se introducirá, por tanto, dentro de la religión, que, con el surgimiento de la Reforma protestante y el espíritu del calvinismo, terminará por consolidarse.⁷¹ Aparecerá así un fuerte rechazo a la jerarquía eclesiástica y a la riqueza improductiva acumulada por la Iglesia de Roma y, al mismo tiempo, se democratizarán las nuevas organizaciones religiosas a partir de Iglesias nacionales y sectas. Por medio de un fuerte dualismo entre cielo y mundo, espíritu y cuerpo, Evangelio y ley, etc., el protestantismo conseguirá eliminar cualquier tipo de trabas o límites a la adquisición de bienes. Por otra parte, aumentará la represión de los impulsos eróticos y el auto-control sistemático del alma, muy fructíferos en el desarrollo del nuevo espíritu capitalista. Sobre todo la incertidumbre en la salvación y la teoría de la predestinación calvinistas contribuirán a este cambio.⁷² La religión dejará así de ejercer un control sobre la economía, dando cabida a la libre competencia y asociación. Se producirá, por tanto, una escisión entre las relaciones económicas y el orden divino que implicará la aparición del individualismo moral y la desconfianza, no solo de los hombres entre sí, sino también del individuo con su propia “organización impulsiva corporal” (*leibliche Trieborganisation*), desconfianza que

⁷⁰ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 163, 165 y 177.

⁷¹ Cf. Scheler, *Der Bourgeois und die religiöse Mächte*, GW 3, pp. 368-377.

⁷² Cf. Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), en: Verlag C.H. Beck, München 2013, Parte II “Die Berufsethik des asketischen Protestantismus”.

conducirá al puritanismo a convertir a la razón en un “sistema policial y de espionaje” (*Spionage- und Polizeisystem*) contra los impulsos naturales. En la nueva moral protestante se manifestará por ello un paralelismo entre la técnica de dominación externa del mundo y la técnica de dominación interna del alma. La realidad natural, tanto la interna (impulsos) como la externa (mundo), se convertirá así en una realidad que deja de ser sagrada y que puede transformarse.

A través de la religión protestante, por tanto, se continúa con una política encaminada a eliminar la cosmovisión organicista y contemplativa del mundo (cosmovisión aristotélico-cristiana). En este sentido, Scheler se pregunta: ¿por qué no surgió una nueva metafísica allí donde, principalmente en los países protestantes, los lazos entre religión y metafísica se habían roto? y ¿por qué el triunfo de la democracia burguesa fue también un triunfo para las ciencias positivas y la técnica?⁷³

Esto se debió a que la “liberalización del trabajo” posibilitó el desarrollo de la democracia moderna y se introdujo en el protestantismo y en la ciencia moderna, paralizando la aparición de una nueva metafísica como cosmovisión integradora y permitiendo el enorme progreso de las ciencias positivas y su posterior especialización. La clase oprimida burguesa solo llevaría este proceso a su culminación durante los siglos XVIII y XIX, apoyándose en su cosmovisión natural, en su arraigado impulso de dominación, en su “[...] pathos moral contra los «vagos monjes»[...]”⁷⁴ Según Scheler, por tanto, no es la ciencia la que desbanca a la metafísica en la Modernidad, sino un nuevo tipo de hombre con una estructura impulsiva característica centrada en el trabajo. Mediante esta estructura se produjo la inversión en la valoración y en las formas supremas del saber. En lugar de mirar hacia lo divino y subordinar todas las actividades a él, este impulso de poder impuso una imagen del mundo mecánica y sin forma para su infinita transformación.

Resumiendo, las consecuencias de la nueva valoración del trabajo y la nueva democracia burguesa asociada a esta nueva valoración fueron: a) la desaparición de la metafísica como saber colectivo y el surgimiento de pensadores aislados; b) el aumento del dogma en la religión y la aparición de nuevas sectas; c) el enorme progreso del saber técnico-científico. La desaparición de una cosmovisión biomorfa de la realidad, por tanto,

⁷³ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 165.

⁷⁴ “[...] das moralische Pathos gegen die «faulen Mönche» [...]”, *Ibid.*, p. 167, (trad. mía); cf. (Gaos 1973) p. 215.

no se debió a cuestiones teóricas aisladas, sino a los intereses impulsivos de una clase social. La transformación del mundo y del alma humana que encarnaba el espíritu capitalista mediante su afán por liberalizar el trabajo, no hubiera podido desenvolverse sin la cosmovisión natural del burgués y el paulatino desfallecimiento de otra cosmovisión natural, la del medioevo estamental, que contemplaba un mundo diferenciado y jerarquizado por formas y cualidades subordinadas al orden divino. Los grupos que se rebelaron contra el viejo orden (tanto desde arriba —revoluciones inglesas—, como desde abajo —revoluciones francesas) lo hicieron desde aquella nueva cosmovisión natural que surgía de las cenizas de la anterior. La enorme presencia del trabajo provocó, además, que el propio ser humano se comprendiese y valorase como un *homo faber*, ganando importancia valores que antes no estaban tan presentes: seguridad, comodidad, cálculo, previsión, consenso, ganancia, pacto, competitividad, éxito, utilidad.

En la tercera parte de esta investigación comprobaremos cómo esta inversión y desorden de las formas supremas del saber que produce el desarraigado impulso de dominación de la burguesía afectará a las explicaciones naturalistas del fenómeno religioso. Veremos cómo algunas características de la ideología burguesa están presentes en dichas explicaciones.

PARTE II: LA RELIGIÓN Y SUS MANIFESTACIONES IDEOLÓGICAS

Capítulo IV: Fenomenología de la experiencia religiosa

El estudio de la religión se ha llevado a cabo desde diferentes perspectivas, tanto dentro como fuera del pensamiento filosófico. Cuando Scheler aborda el problema del significado y el sentido del fenómeno religioso, es consciente de la inmensa variedad de propuestas para tratar este fenómeno, que se ha ido incrementando en los últimos tiempos.¹ Su propósito es siempre huir de los reduccionismos que intentan explicar la religión desde un único aspecto de la realidad (como hacen la sociología, la psicología, la antropología, la historia, etc.) y analizar el fenómeno religioso desde su propia esencia, habiendo hecho para ello una reducción y limpieza de sus aspectos empíricos a partir del método fenomenológico. Un problema, si cabe, aún mayor, es el que concierne a las creencias personales del investigador (en este caso Scheler) que pueden ir variando con el tiempo o incluso llegar a cambiar radicalmente. Se puede investigar la religión desde la creencia en una divinidad o el ateísmo y, dentro de la creencia, desde la fe en un Dios personal o un Dios impersonal.² Puesto que el análisis fenomenológico de la religión hecho por Scheler pertenece a su etapa teísta, el centro de atención en este primer capítulo girará en torno a la religión desde una perspectiva fenomenológica y teísta, pero sin omitir posibles referencias al problema de las ideologías. En el siguiente capítulo, sin embargo, analizaré la religión desde la perspectiva social y tendrá más peso su etapa de distanciamiento del catolicismo.

El objetivo de este capítulo es, pues, esclarecer, a través del pensador muniqués y en confrontación con otros autores, el significado y el sentido de la religión desde una perspectiva fenomenológica. Scheler, tras trazar un límite entre lo que es religión y lo que es metafísica, afirma que la fenomenología de la religión se debería dividir en tres apartados fundamentales: a) la esencia de lo divino, b) la doctrina de las formas de

¹ En su época de estudiante, es importante mencionar en primer lugar la influencia de R. Eucken, O. Liebmann, W. Dilthey y G. Simmel y, más tarde, M. Weber, pero hay otros muchos autores que influyen en su idea de la religión, fundamentalmente autores cristianos como san Agustín o Pascal.

² Especialmente este Dios impersonal se refleja en las obras *La idea del hombre y la historia* (1926), *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) y *Cosmovisión filosófica* (1928). Cf. Henckmann, W., *op. cit.*, p. 52, nota a pie.

revelación de lo divino y c) la doctrina del acto religioso.³ No es mi intención hacer un estudio minucioso de cada uno de ellos, sino destacar algunos aspectos para ponerlos en relación con el objetivo general de la investigación. De este modo, a través de la pregunta: ¿son lo mismo la religión y la metafísica?, mostraré algunos problemas que se manifiestan cuando ambas se identifican. También, a través de las reflexiones de Scheler sobre el fenómeno religioso, se abordarán las siguientes cuestiones: ¿qué papel cumple la religión dentro de la cultura?, ¿cuál es la esencia de lo divino?, ¿qué función cumple el espíritu y la persona en la configuración de la divinidad? y ¿qué es el acto religioso y qué significan las desviaciones del acto religioso?

Antes de analizar estas cuestiones, sin embargo, me gustaría detenerme en otra pregunta que creo que debería ser más estudiada por la escasa atención que se le ha prestado: ¿qué vínculo tiene la religión cristiana con la ideología en la última etapa de Scheler?

§ 1. El problema del cristianismo dentro de la filosofía de Scheler

El planteamiento de cómo es posible el surgimiento de los ídolos o de si es posible que algo que es profano se convierta en sagrado, acarrea ciertas dificultades. Lo primero que hay que tener en cuenta es que el paso de lo profano a lo sagrado, o de lo sagrado a lo profano, es un fenómeno condicionado por la cosmovisión cultural y por las convicciones personales de un individuo. Es decir, muchas veces, lo que para una cultura es sagrado, para otra cultura es profano. Así, vemos que un templo en honor a Apolo es, para los griegos, representación de lo sagrado, mientras que para los cristianos es representación de lo profano. Pero este problema va más allá y se inscribe dentro de cada religión. En el cristianismo, por ejemplo, existen infinidad de grupos y sectas que veneran como sagrado a alguien o a algo (un santo, una imagen, un líder, etc.) que es rechazado por otros grupos y sectas cristianas. A escala mucho mayor se encuentra este problema en los grandes cismas de la Iglesia. Existen así, dentro del enorme abanico de religiones y culturas, y dentro de una misma religión o cultura, concepciones diferentes de la idolatría.

³ Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW. 5, p. 157.

El problema de los ídolos y de la diferenciación de lo sagrado y lo profano, por tanto, se manifiesta dentro del propio cristianismo y es un problema que se hereda de la tradición judía y el intento de demarcar lo que es obra de la creación de Dios y lo que es obra del ser humano:

“La esencia de lo que los profetas llaman «idolatría» no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo. Es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa.”⁴

Pero, por ejemplo, la idolatría, dentro del cristianismo protestante, no se limitaría a la adoración de objetos (reliquias) o imágenes, sino también a la adoración a personas que, presumiblemente, se identifican con seres carismáticos que contactan con Dios. Existen santos y otros líderes religiosos que, para el protestantismo, son ídolos, falsos profetas, divinizaciones inadecuadas, que son siempre perseguidos porque han “enajenado” a sus seguidores y los han desviado de la correcta devoción a Cristo, según la máxima luterana de *solus Christus*. El mismo fenómeno se puede ver cuando la Iglesia católica contempla las desviaciones del cristianismo llevadas a cabo por el protestantismo y sus líderes o, incluso antes de la Reforma, con algunos movimientos religiosos opuestos a la jerarquía eclesiástica romana. Las innumerables guerras de religiones contra las herejías nos dan constancia de ello.

Si analizamos el problema desde la propia perspectiva de Scheler, encontramos la dificultad añadida de que, en este autor, como ya hemos advertido varias veces, existe una etapa teísta católica y una etapa que ya no se identifica con la adoración de un Dios personal. Esto implica que, para los católicos, el último Scheler sería un pensador que ha caído en una concepción errónea de la fe. Según el punto de vista que adoptemos, Scheler podría ser idólatra o no y la idea de lo sagrado cambiaría rotundamente entre el primer y el segundo periodo del autor. No podríamos entonces referirnos a los conceptos de ídolo, idolatría e ideología en el mismo sentido. Así, por ejemplo, el planteamiento de Scheler de su etapa católica asocia la moral burguesa, y específicamente el protestantismo, a una moral engañosa, basada en el resentimiento y relacionable con la ideología. En cambio,

⁴ Fromm, E., *Marx's Concept of Man* (1961), trad. cast.: *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1964, p. 55.

en la *Sociología del saber* (1926)⁵ y otros escritos de su segunda época, es la cosmovisión judeocristiana creacionista aquella que es ideológica y que posibilitaría la transformación de la naturaleza y la aparición de la ciencia y la técnica modernas. Las religiones reveladas y la idea de Dios como ser creador se consideran ahora nacidas en sociedades paternalistas estructuradas a partir de la cosmovisión natural específica del pueblo judío. Con el nuevo *ethos* judío, más tarde extendido al cristianismo, se impone la visión de un mundo al que se le ha desalmado, haciendo de él un objeto inerte, favorable para un posterior desarrollo del trabajo y el impulso de dominación. Toda la tradición judeocristiana se asocia ahora a una cosmovisión encaminada al control de la naturaleza, algo que en sus escritos anteriores era solamente vinculable a la moral burguesa. Para muchos autores y contemporáneos suyos que siguieron el catolicismo o directamente se convirtieron a él (como Dietrich von Hildebrand o Edith Stein), el pensamiento del último Scheler no habría de tomarse realmente en serio. Dietrich von Hildebrand,⁶ por ejemplo, considerará que ha habido una “ruptura” (*Bruch*) completamente radical en él y que no hay manera de interpretar esto, remitiendo la única explicación posible a la propia personalidad trágica de Scheler. Por su parte, y en sentido inverso, Thomas Haecker afirmará que, en el fondo, Scheler nunca habría sido realmente católico.⁷

En *El hombre en la época del equilibrio* (1927)⁸, además, Scheler había destacado la escasa congruencia que tenían en su época la idea del Dios cristiano con la idea del ser humano, reflejo de la contradicción entre el *ethos* dominante y la ética cristiana. Se hacían, por tanto, necesarios nuevos modelos de la divinidad y del ser humano que no siguiesen inmersos en viejas concepciones ideológicas. Era necesario dar la bienvenida a una nueva época del equilibrio, que dejase atrás la ideología. Esta nueva época la concebía el filósofo muniqués como un “destino” (*Schicksal*) de Europa. Y pienso en este punto que Scheler creía que una engañosa cosmovisión natural, presentada como “absoluta” (ideológica por tanto), la otorgada y expandida por la burguesía, había comenzado a morir por hacerse insostenible. Pero el cambio cultural no podía llevarse a cabo, en el Scheler post-católico, mediante un plan programado, sino desde el impulso otorgado por una

⁵ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, pp. 71-72 y p. 76.

⁶ Cf. los ensayos de Hildebrand, D. v., *La posición de Max Scheler ante el mundo de ideas católico y Max Scheler como personalidad*, en Hildebrand, D. v., *op. cit.*, pp. 45-94.

⁷ Henckmann, W., *op. cit.*, pp. 31-32.

⁸ Cf. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, pp. 167-168.

nueva cosmovisión natural o por la actitud receptiva de Occidente ante Oriente. Respecto a ese destino de Europa, en la obra de O. Spengler *La decadencia de Occidente* (1918/1923)⁹, se habla también, desde un punto de vista diferente, del destino final de Europa en la era del “cesarismo”. Ambos filósofos hablan del desfallecimiento del alma de una cultura y conciben la historia como un destino. Pero Spengler lo hace desde una concepción trágica de la historia, algo que el fenomenólogo alemán no comparte, a pesar de que se puede observar cierto pesimismo en sus últimos escritos. Por otro lado, en *La idea del hombre y la historia* (1926)¹⁰, Scheler analizó las diferentes concepciones del ser humano que, según él, pertenecían al pasado y debían ser superadas. Entre ellas se encontraba la idea de hombre transmitida por el judeocristianismo y su concepto de pecado, pero también la teoría griega, la vitalista, la positivista, la decadente, etc.

Creo que, sin embargo, más que enfrentarse contra la visión religiosa del mundo y del ser humano otorgada por el judeocristianismo, el frente que tiene abierto Scheler en sus últimos escritos continúa siendo contra la concepción naturalista del ser humano ofrecida por las ciencias positivas y algunas corrientes de filosofía. Desde la perspectiva del fenomenólogo alemán, esta visión naturalista del ser humano jamás habría emergido en Occidente sin la ayuda de la cosmovisión burguesa sustentada por el protestantismo que Scheler, principalmente en su etapa católica, pero también en su etapa posterior, analiza críticamente. En obras como *El burgués* (1914), *El burgués y los poderes religiosos* (1914), *El futuro del capitalismo* (1914), pero también en la *Sociología del saber* (1926), etc. hay una clara confrontación con el calvinismo y el luteranismo, confesiones que ya han adoptado, en muchos aspectos, la cosmovisión natural burguesa. Sin embargo, no es mi intención en esta parte de la investigación mostrar las formas ideológicas del protestantismo y, sobre todo, del calvinismo.

Pienso que la cuestión esencial dentro del pensador alemán, su propia encrucijada, es la de si debemos admitir el cristianismo y su concepción del ser humano como la definitiva dentro de la historia de la humanidad (tal como había afirmado en su etapa católica) o, por el contrario, más bien considerar que el cristianismo, y el catolicismo en particular, deben dejarse atrás porque han derivado, en época del autor, en una ideología

⁹ Cf. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, Band I: “Gestalt und Wirklichkeit”, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973, pp. 234-281, donde se habla del “alma apolínea” (cultura grecorromana), el “alma mágica” (cultura semítica) y, por último, del “alma fáustica” (cultura occidental) y de las distintas formas de ver el mundo (religión, ciencia, derecho, etc.) de cada una de ellas.

¹⁰ Cf. Scheler, *Mensch und Geschichte*, GW 9, pp. 120-144.

y una engañosa concepción del ser humano que no tiene vuelta atrás. ¿Qué posición debemos adoptar nosotros? Puesto que el tema de la investigación se centra en el problema de las ideologías, es evidente considerar esta última etapa que, aunque fragmentada, es la que trata nuestro problema con mayor profundidad y alcance. Ahora bien, ¿cuál sería esta nueva religión que pretende sustituir al cristianismo dentro de esa nueva época del equilibrio? Siguiendo los escritos de Scheler tras su ruptura con el catolicismo, considero que ahora hay un acercamiento a las religiones orientales, pues hay una mayor presencia de la metafísica y el conocimiento como formas de salvación, pero, al mismo tiempo, se mantienen conceptos cristianos como el de “persona”, que ahora adquieren, obviamente, un significado distinto.¹¹ Creo que Scheler intenta fusionar el cristianismo y la tradición de Occidente con algunas metafísicas y religiones orientales para alcanzar una concepción totalmente nueva del ser humano, del mundo y de Dios que supere las imágenes transmitidas por las distintas tradiciones. Otra influencia que no debe dejar de considerarse en esta última etapa es la de la metafísica del Idealismo alemán y la idea de una divinidad en devenir, influencia que tampoco debemos tomarla al pie de la letra.¹² Pues, frente a las concepciones clásicas del hombre, defensoras del espíritu o la idea como principio activo (Platón, Aristóteles, Fichte, Hegel, etc.), Scheler se acerca ahora a las por él llamadas teorías negativas del hombre¹³ (Buda, Schopenhauer, E. von Hartmann, Nietzsche, Freud, etc.), donde la parte oscura e impulsiva se presenta como una parte esencial, no solamente de la naturaleza humana, sino, en el caso de Scheler, también de la divinidad. Es cierto que también se critican estas teorías negativas del ser humano, pero pienso que en el fondo, como hemos comprobado en su sociología del saber y en la crítica a la ideología burguesa, la parte impulsiva y oscura del individuo y de los pueblos adquieren una importancia capital. Tal como se dice en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), incluso la idea de una divinidad que deviene implica al ser humano y sus impulsos en colaboración mutua con la divinidad:

¹¹ Cf. Verducci, D., “La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler”, en: *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Ed. Guido Cusinato, Franco Angeli, (2015), pp. 177-202.

¹² Cf. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, pp. 67-71; (Rioboó 2017) pp. 189-196; Zhok, A., “Il Dio diveniente di Scheler ed il problema il problema del valore della realtà”, en: *ed. cit.* (2015), pp. 81-100.

¹³ Cf. Scheler, *op. cit.* GW 9, 2. Teoría negativa y teoría clásica del hombre; (Rioboó 2017) pp. 149-161.

“Según nuestra interpretación, desde el principio el proceso de constitución del hombre y el de Dios se implican mutuamente. El hombre es tan incapaz de alcanzar su destino si no puede hacer de eslabón entre aquellos dos atributos del ser supremo y de su propio ser, como incapaz es el *ens per se* de alcanzar el suyo sin la cooperación del hombre.”¹⁴

Estos dos atributos a los que se refiere la cita son, precisamente, el impulso y el espíritu. Recordemos, por otro lado, que ya en esa misma época, en *Cosmovisión filosófica* (1928), Scheler destacaba que el saber metafísico de salvación era un saber mediante el cual se transformaba también la divinidad.

Estas ideas, que a un teísta les podrían parecer absurdas y que Scheler mismo ya había atacado magistralmente en su crítica al panteísmo, llaman la atención, pues eliminan la idea de un Dios personal y su omnipotencia. Pero ellas son las que defendió Scheler en su última etapa y harán transformar su valoración del cristianismo. En lo que respecta a este trabajo, deben ser tomadas en cuenta.

§ 2. El objeto de la religión y el objeto de la metafísica

Como punto de partida debemos clasificar el objeto de la religión dentro de las cinco esferas del ser que aparecen en la *Sociología del saber*: a) la esfera de lo absoluto, b) la esfera de lo social e histórico, c) la esfera del mundo externo e interno (conciencia), así como del mundo circundante y el cuerpo vivo, d) la esfera de lo viviente y e) la esfera de los cuerpos inertes.¹⁵ Estas esferas son igual de originarias, pero disponen de un rango ontológico distinto que va de un mayor a un menor grado de ser (téngase en cuenta que tras la esfera absoluta le sigue la esfera social e histórica en rango de importancia). Si el objeto de la religión se encuentra dentro de la esfera del ser absoluto (*ens a se*), ¿no es entonces este objeto el mismo que el estudiado por la metafísica cuando intenta encontrar los últimos fundamentos de la realidad? Si esto es así, ¿no serían religión y metafísica dos caminos paralelos hacia el mismo objeto? Y ¿hasta qué punto no hay cierta

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 70-71; (Rioboó 2017) p. 195.

¹⁵ Cf. Scheler, *op.cit.*, GW 8, p. 56. Scheler reduce esta clasificación a cuatro esferas en su escrito *Idealismo-Realismo*, Cf. Scheler, *Idealismus-Realismus*, GW 9, p.194.

identificación entre ambas? En los *Problemas de la religión* (1921) Scheler analiza las posibles vinculaciones entre la religión y la metafísica que se han dado en el pensamiento filosófico y diferencia tres grandes grupos: a) los que defienden una identidad parcial entre religión y metafísica, b) aquellos que defienden una identidad total entre ambas (reduciendo la religión a la metafísica o la metafísica a la religión) y c) el grupo que defiende una desvinculación total de religión y metafísica (los llamados dualistas).¹⁶ Sin seguir ninguna de estas tendencias, Scheler presenta su “sistema de la conformidad” (*Konformitätssystem*)¹⁷ entre la metafísica y la religión como una cuarta alternativa. Mediante este sistema se procura mantener una clara demarcación entre metafísica y religión sin caer en el dualismo, pues hay un objeto común, pero, según el autor, existe una diferencia esencial entre el carácter de evidencia de las religiones y el carácter hipotético y probable de los sistemas metafísicos respecto al objeto. “Lo primero que hace el sistema de la conformidad se encierra en que [...] permite mantener verdaderamente tanto la *unidad de la religión* como la *unidad de la metafísica*.”¹⁸ Mediante esta propuesta, por tanto, se pretende mantener un equilibrio entre el saber y la creencia, entre la cultura y la religión, así como entre la moral y la religión. Es un sistema que busca evitar un reduccionismo de una de estas esferas a la otra. Pues, según Scheler, la religión ni es una determinada moral, ni es una determinada metafísica, ni, como se verá, la religión es parte de la cultura, sino condición de posibilidad para que haya cultura. La tarea de aislar la religión de la moral y de la metafísica había sido llevada a cabo, antes que Scheler, por Schleiermacher, quien intentaba así distanciarse de una filosofía de la religión en el sentido kantiano y hegeliano: “Su esencia no es ni pensamiento ni acción, sino intuición y emoción.”¹⁹ ¿No estaba Scheler siguiendo esta misma línea cuando reclamaba aislar la religión de otros saberes? ¿Hasta dónde no estaba inmerso en una lucha contra la

¹⁶ En el primer grupo encontramos fundamentalmente a Tomás de Aquino y las corrientes afines al tomismo. En el segundo grupo encontramos dos tipos, los que reducen la religión a metafísica (gnósticos, neoplatónicos, algunos místicos, Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, etc.) y los que, inversamente, reducen la metafísica a la religión (los Padres de la Iglesia, los llamados *tradicionalistas* — Joseph de Maistre, de Bonald, Lamennais—, algunos teólogos protestantes como A. Ritschl, etc.). El último grupo, los dualistas, está compuesto por el fideísmo, Kant, Schleiermacher, E. Troeltsch, R. Otto, etc. Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 126-142.

¹⁷ Cf. Lennerz, H., *Schellers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Achendorff Verlag, Münster 1924.

¹⁸ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 142; (Marías/Olmo) p. 81.

¹⁹ “Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl”, Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Reclam, Stuttgart 1969, p. 35 (trad. mía).

interpretación de la religión de Kant o de Hegel? Sin embargo, en su último periodo, su posición se acercará más a aquellos autores que terminan reduciendo la religión a la metafísica (Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer, etc.).

Podría parecer sorprendente que, en un primer momento, el filósofo alemán dedique tantas páginas de los *Problemas de la religión* a resolver esta cuestión sobre la distinción entre metafísica y religión si advertimos que, en su época, la dignidad del saber metafísico había sido prácticamente sepultada por las ciencias positivas y varias corrientes filosóficas como el positivismo, el marxismo, el pragmatismo, la doctrina de las cosmovisiones, etc. ¿Por qué entonces este especial interés en diferenciar la metafísica de la religión y poner a cada una en su lugar? Creo que una razón fundamental es el hecho de que, para Scheler, las corrientes filosóficas, críticas con la religión y con la metafísica, eran visiones del mundo con sus propios presupuestos ideológicos. Por ello, era necesario redefinir tanto la religión como la metafísica para restaurarlas y ponerlas en su lugar dentro del saber de la cultura. Por un lado, Scheler quiere “purificar” ambos saberes de cualquier intromisión de la ideología y, por otro, quiere restituir un equilibrio que coloque cada saber en su lugar correspondiente.

La diferencia entre metafísica y religión radica, por un lado, en su diferente *intencionalidad* hacia el valor que le corresponde y, por otro lado, en su intención y meta. Es importante aquí diferenciar entre *intencionalidad* e intención. El primer término hace referencia al método fenomenológico, en el cual Scheler se apoya, y explica la referencia significativa a un objeto (el sujeto se dirige intencionalmente a un objeto de conocimiento). La intención se relaciona, en cambio, con nuestros propósitos. La religión, además, no se fundamenta en el valor de la verdad sino en el valor de lo sagrado. La meta de la religión es la salvación (entendida ésta en su sentido amplio, no estrictamente cristiano), y si la religión se vincula con la verdad es siempre como medio para alcanzar la salvación. Las teorías filosóficas, los juicios de la ciencia, etc. buscan la verdad (aunque desde formas de saber distintas), y por eso podemos considerarlos verdaderos o falsos, pero hablar de una “religión verdadera” o una “religión falsa”, al igual que hablamos de verdad y falsedad en la ciencia y la filosofía, parecería ser inapropiado. Es a la metafísica, y no a la religión, a quien le compete el conocimiento de la verdad última del universo a partir del asombro que supone que exista algo y no más bien nada. El hecho de que algunos pensadores metafísicos, místicos, o escuelas entiendan la contemplación de la verdad como una forma de salvación (como en las escuelas gnósticas, místicas, panteístas y en algunas religiones orientales), demuestra que, desde la perspectiva católica de

Scheler, hay una intromisión de la metafísica en la religión. Hay un modo de vida filosófico y una actitud ética que puede aportarnos satisfacción o felicidad, pero este modo de vida no se puede identificar con el modo de vida religioso. En su obra *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* (1917),²⁰ Scheler también analiza esta diferencia.

Para Scheler, dos ejemplos de intromisión de la metafísica en el terreno de la religión aparecen, por un lado, con el intento de demostrar la existencia de Dios mediante argumentos metafísicos lógico-rationales y, por otro, con el propósito de algunos filósofos ilustrados de instaurar una “religión racional” (*Vernunftreligion*). Ambos ejemplos se asocian al nuevo espíritu científico de la Modernidad, aunque también hay manifestaciones en la Baja Edad Media. Para el creyente, la existencia de Dios o de otros seres divinos no necesita ser demostrada. Se cree o no se cree en ellos. La finalidad de la demostración de la existencia de Dios mediante argumentos lógico-rationales (que se asocia a la mayor presencia de la teología y el dogma) se encuentra en la lucha de los creyentes contra escépticos y herejes y en el intento de convertirlos. Pero, en el fondo, la existencia de Dios es indemostrable. Con el deísmo, sin embargo, se ha intentado fundamentar y explicar cualquier religión popular a partir de una supuesta religión prototípica basada en principios morales, convirtiéndose en la norma y la vara de medir de cualquier manifestación religiosa. Este énfasis de buscar siempre el aspecto racional, dejando de lado el sentimiento genuinamente religioso, se apoya también en el engaño de creer que existe una razón absoluta, eterna e inmutable, subyacente a cualquier religión, que Scheler identifica, como vimos, con un ídolo.

²⁰ Cf. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, GW 5, pp. 63-99.

§ 3. El origen de la religión y la esencia de lo divino

Para Scheler, el ser humano tiene siempre dado de antemano un posible “camino de salvación” (*Heilsweg*), antes incluso de que haya adoptado una postura racional o filosófica y sea consciente de ella o no.²¹ La actitud religiosa es anterior a la actitud metafísica. El objeto y la verdad de cualquier sistema metafísico siempre se ve condicionado por la forma que tiene el objeto de la religión, es decir, el tipo de divinidad. Scheler, en la *Sociología del saber* (1926), plantea la cuestión de en qué medida los conceptos filosóficos no están de alguna manera también emparentados con el saber religioso:

“La doctrina de Aristóteles de Dios como el primer motor no es razonable separarla de su lógica, de su sistema de esferas astronómicas y mucho menos del espíritu fundamental de la religión griega, que es completamente ajena al Dios-Creador y Dios-Voluntad judío.”²²

El protagonismo de cualquier religión dentro de una cultura se muestra en que la divinidad es lo “dado ancestral” (*Urgegeben*) a toda conciencia humana.²³ El ver, el sentir, el pensar religiosos son las vivencias más originarias de nuestra especie, porque son aquellas que otorgan sentido fundamental a la vida de los seres humanos. Se podría decir, a este respecto, que el ser humano comienza a existir como tal cuando adquiere conciencia religiosa, es decir, cuando se le presenta simbólicamente el objeto divino.²⁴ La pregunta por el origen de esta toma de conciencia religiosa y, por tanto, por el origen de la humanidad y el origen histórico de las religiones, es una pregunta incontestable y

²¹ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 149.

²² “Die Lehre des Aristoteles von Gott als dem ersten Bewegter ist nicht sinnvoll loszulösen von seiner Logik, von seinem astronomischen Sphärensystem, und ebensowenig vom Grundgeiste der griechischen Religion, der der jüdische Willens- und Schöpfergott ganz fremd ist.” Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 82, trad. mía; cf. (Gaos 1973) p. 101.

²³ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 5, p. 159.

²⁴ La independencia de los objetos (sean éstos religiosos o no) desvincula al pensamiento de Scheler de cualquier tipo de idealismo de la conciencia y realismo crítico. Los objetos, sean materiales o inmateriales, existen independientemente de los humanos en sus respectivas esferas del ser. Cf. Scheler, *Idealismus – Realismus*, GW 9, pp. 183-241.

contradictoria. “En realidad, querer investigar un desarrollo del ser humano hacia la religión es, por tanto, un problema absurdo.”²⁵ Por un lado, el origen empírico de las religiones dentro de la historia de la humanidad es imposible de corroborar y, por otro lado, es un contrasentido, pues el surgimiento de la humanidad y la relación con lo divino son dos fenómenos simultáneos.²⁶ No hay una humanidad previa a la religión y una humanidad posterior a la religión. Cualquier forma de cultura, por elemental que ésta sea, se construye a partir de la conciencia religiosa y lo que considera un grupo o un pueblo como divino. De manera semejante se expresa E. Durkheim al afirmar, en relación con el origen de las religiones, que

“[...] ciertamente, si por origen se entiende un comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica, y debe ser dejada de lado resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir, y no se trata de encontrar un camino sesgado que nos transporte allí con el pensamiento. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte.”²⁷

Para Scheler, la experiencia religiosa tiene, por tanto, sus propias fuentes, fuentes desvinculadas de la metafísica y, más aún, de la ciencia. Ni las ciencias positivas (naturales o sociales), ni la explicación filosófica (apelando a una razón metafísica o a una teoría de las emociones) pueden esclarecernos el origen de la religión y la esencia de lo divino. La religión se origina, por el contrario, en la “revelación” (*Offenbarung*), una experiencia en la cual la divinidad se aparece a los seres humanos. Es importante advertir que aquí no se está comprendiendo la revelación a la manera como lo hace la teología cristiana, sino como una forma específica de darse la esencia de lo divino a la intuición, a las vivencias religiosas de un individuo o de un grupo. Esta forma de darse consiste en un “ser comunicado” (*Mitgeteiltsein*)²⁸ simbólico donde hay un emisor y un receptor. No hay, por tanto, en el acto religioso de creer, una construcción de un mundo objetivo y divino. Scheler no es constructivista. La actitud del creyente es pasiva, siéndole revelado

²⁵ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 170, (trad. mía); cf. (Marías/Olmo 2007) p 113.

²⁶ No existe, pues, la idea de que el ser humano sea un creador de la divinidad. Scheler se opone así a toda la tradición atea del sensualismo y el materialismo.

²⁷ Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid 2014, p. 37.

²⁸ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 5, pp. 142-143.

un objeto que cambia según la cosmovisión dominante. En esta comunicación, que varía en cada cultura, hay una forma de saber y conocer específicamente religiosas. La persona o el grupo participan del “ser así” o esencia de lo divino mediante su intuición, intuición que nunca llega a ser completa, porque lo divino nunca se nos revela en su totalidad. Es, por tanto, correcto afirmar que incluso en las etapas anteriores a la aparición de un Dios personal, siempre observamos que el saber religioso se asemeja a un saber donde hay comunicación entre dos personas, aunque esto sea de forma muy rudimentaria. Pues lo característico del saber entre personas, a diferencia del saber entre un objeto natural y una persona, es que nunca se puede aprehender completamente al otro, y eso acontece exactamente en la relación entre el hombre y lo divino a través de la revelación.

Existe así una doble cara en la religión, una objetiva y otra subjetiva, siendo imposible reducir la una a la otra. Si atendemos al objeto, la religión emerge de la revelación de lo divino, pero si atendemos al sujeto, la religión se origina en la “creencia” (*Glaube*) en esa comunicación, creencia que se manifiesta en todos los actos religiosos.

Respecto a la cara objetiva, que es la que ahora nos interesa, la esencia de lo divino se caracteriza, según Scheler, por dos aspectos: lo divino es lo que está “siendo absolutamente” (*absolut seiend*) y lo divino es portador del valor de lo “sagrado” (*heilig*), entendiéndose por sagrado aquello que es estimado al máximo por el ser humano.²⁹ La esencia de la divinidad se manifiesta así en dos niveles: en uno se presenta la divinidad como aquella realidad que, ante la pluralidad de seres existentes, se muestra como portadora de un mayor grado de ser; mientras que en el otro nivel, lo divino es, dentro de todos los valores, el valor más alto, la realidad más estimable. Más allá del tipo de religión que estemos considerando (sea primitiva o reciente, revelada o no revelada, politeísta o monoteísta), más allá incluso de que algunas religiones carezcan de noción de eternidad o perfección, en todas ellas encontramos una realidad más presente que otras, que es la portadora del máximo valor. A partir de esta doble cara de la divinidad se edifican dos jerarquías dentro de la cultura, una ontológica y otra axiológica, que la atraviesan completamente. La propia cosmovisión natural relativa existe gracias a esta doble cara de la divinidad y el *ethos* se construye a partir de ella.

²⁹ *Ibíd.*, p. 159. Scheler interpreta lo sagrado como un valor que nunca se identifica con los objetos sagrados que lo portan. Como veremos a continuación, Scheler, en su etapa católica, presupone la existencia del espíritu y la persona independientemente de un objeto corporal, siendo la persona el portador idóneo del valor de lo sagrado.

En el *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916)³⁰ se establece que, de los cuatro tipos de modalidades aprioricas del valor, la oposición “sagrado—profano” (*heilig—unheilig*) pertenece a la esfera de lo absoluto, independientemente del sentido que demos a lo que es sagrado o lo que es profano y los bienes o portadores de valor que lo manifiesten. Es decir, incluso en el caso de que adoremos ídolos que nada tienen que ver con la divinidad, esto no afecta al rango absoluto del valor de lo sagrado. Cómo se explica este rango supremo de lo sagrado frente a cualquier otro valor lo muestra Scheler a partir de unos criterios que determinan los valores más altos y los más bajos. Ante las preguntas: ¿qué es lo que más estimamos? o ¿qué es lo que más valoramos?, encontramos siempre una respuesta semejante: lo más estimable es siempre lo que creemos que dura más, lo que podemos compartir entre más personas, aquello que fundamenta el resto de valores, lo que nos satisface más profundamente y lo menos relativo y dependiente de otros valores. La percepción que tiene un grupo de lo que es real está, por tanto, atravesada por lo que considere este grupo como sagrado. La idea de la divinidad, por consiguiente, configura la idea de nosotros mismos y la imagen que nos formamos del mundo.

Por otro lado, el ser humano es definido por Scheler como el ser que busca la divinidad.³¹ Todo amor es, en el fondo, un dirigirse hacia Dios. Pero aquí la divinidad sagrada es un a priori que no es trascendental o categorial y que no debe confundirse con los elementos antropomorfos que configuran las religiones históricas. Lo sagrado es una realidad desvinculada de la experiencia, la existencia del mundo o del hombre: es lo absolutamente otro, lo absolutamente distinto. Antes de que tengamos una idea de la divinidad, la cualidad de lo sagrado ya está presente en el hombre siguiendo la ley de su *Ética* de que “el valor de las cosas está dado antes e independientemente de sus representaciones de imágenes.”³² De esta manera, dice Scheler, se puede explicar la aparente incongruencia de Pascal al decir sobre Dios que “no te buscaría si no te hubiese ya encontrado.”³³ Lo que se está diciendo en esta cita es que, a priori, el hombre ya tiene

³⁰ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, pp. 104-117, donde se desarrolla el rango de los valores.

³¹ *Ibíd.*, p. 296.

³² “[...] die Werte der Dinge vor und unabhängig von ihren Bildvorstellungen gegeben sind.” *Ibíd.*, p. 299 (trad. mía).

³³ *Ibíd.*, p. 298 (trad. mía).

el valor de lo sagrado, pero busca encontrarlo en el objeto adecuado que lo satisfaga.³⁴ Esta forma a priori del valor de lo sagrado nada tiene que ver con una idea innata de la divinidad y tampoco es una idea formal, en el sentido kantiano, sino que tiene un contenido material de valor.

Como acabamos de apuntar, puesto que la naturaleza de lo sagrado hace que éste sea siempre considerado como un máximo bien, la religión, para Scheler, también fundamenta la estructura moral y las reglas de preferencia de los pueblos (*ethos*), y ello incluso en los casos donde la moral se vea a sí misma como una moral atea que ha superado su etapa religiosa. Pues incluso en las sociedades ateas siempre existe la idea de un máximo bien que adopta la función del valor sagrado y, si el valor sagrado se deposita en un portador que no le corresponde, ello no afecta en lo más mínimo a lo sagrado ni a los portadores adecuados a ese valor, pues el engaño no se produce entre los valores y sus portadores, sino en la valoración misma. En este ejemplo, la dirección del valorar habría tomado una senda incorrecta porque se habría trastocado el *ordo amoris* del grupo o la persona.

Otra caracterización de la esencia de lo divino es su “total efectividad” (*Allwirksamkeit*). La total efectividad provoca una dependencia del mundo y del hombre con la divinidad, una dependencia que no se puede explicar a partir de la causa y el efecto. No es lo divino la causa eficiente del mundo en el sentido de una relación mecánica, sino que lo divino se muestra en el mundo a través de una relación simbólica, relación que muestra una absoluta dependencia del hombre con respecto a la divinidad. Esta característica esencial de lo divino implica una comprensión de todo ente finito como “criatura” (*Kreatur*).³⁵ Aquí todavía no se está hablando de la criatura entendida como un ser que surge de la nada. La idea de criatura que ahora se analiza está presente en todas las religiones en el sentido en que todas ellas parten de la “dependencia” (*Abhängigkeit*) del hombre y del resto de los seres con lo divino. Acompañando esta vivencia de “criaturidad” (*Kretürlichkeit*) se encuentra la vivencia de la “nulidad” (*Nichtigkeit*) y un sentimiento de incapacidad. El ser humano se siente incapaz e indefenso ante la muerte y pide ayuda (independientemente de que esta ayuda provenga de un dios antropomorfo o una noble verdad, como en el budismo) y es entonces cuando se presenta la auténtica

³⁴ Este esquema apriorico se repite también en las otras modalidades de valor. *Ibid.*, pp. 122-126.

³⁵ El ser criatura y la capacidad de efectividad la encuentra Scheler también en religiones que no son monoteístas. Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 161-162.

relación del ser humano con lo divino a través de la revelación. Lo divino, cuando se revela, se expresa y comunica en el mundo por medio de indicaciones, notificaciones, fórmulas que no siempre son llevadas a cabo por el lenguaje y la relación interpersonal (esto solo acontece cuando la divinidad se ha hecho persona). La manifestación simbólica de lo divino, dice Scheler, solo la podemos intuir; jamás conceptualizar o comprender racionalmente.

A partir de esta caracterización general de lo divino: ser absoluto, ser sagrado, ser máximo bien y ser efectivo, Scheler establece en los *Problemas de la religión* que es imposible definir lo divino y que cualquier comprensión de la divinidad solo se puede realizar mediante analogías con los entes finitos.³⁶ En el fondo, estas caracterizaciones esenciales son exclusivamente accesibles a un vivenciar religioso que intuye la divinidad como algo único e irreductible a otra realidad. De manera semejante, en su obra *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917)³⁷ R. Otto afirma que lo sagrado es una realidad *sui generis* irreductible a cualquier otra y que solo se puede comprender a través de analogías, pero nunca mediante conceptos o definiciones. Otto lo denomina la “x” que no puede enseñarse, sino solo estimularse o sugerirse, tal como apunta Scheler,³⁸ y expone su análisis de lo sagrado a partir de una serie de palabras que lo relacionan con lo irracional: lo *numinoso*, lo *completamente otro*, lo *más poderoso*, lo *más misterioso*, lo *más tremendo*. Sin embargo (y aquí se distanciará Scheler) Otto afirma que existe una parte racional dentro de toda religión, una especie de categoría subjetiva (en el sentido kantiano) de lo sagrado que lo relaciona con conceptos tales como “necesidad”, “esencialidad”, “completitud”, “ser absoluto”, “máximo bien”, etc.

³⁶ *Ibíd.*, p. 173.

³⁷ El título original es *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). Verlag C.H. Beck, München 1979. En esta obra se dice: “Nicht aus natürlichen Fürchten, auch nicht aus einer vermeintlichen allgemeinen «Weltangst» ist Religion geboren” (“La religión no ha nacido de temores naturales, tampoco de un general supuesto «miedo del mundo»”), p. 17 (trad. mía).

³⁸ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 5, pp. 166-167.

§ 4. La revelación

Respecto a la aparición de los valores religiosos dentro de una cultura, es importante destacar que estos no nacen de las necesidades humanas, como muestra una interpretación naturalista de la religión. En ese caso, también los animales tendrían religión. Para destacar la parte que entra en juego a la hora de contemplar esta aparición, Scheler distingue entre el “entendimiento” (*Verstand*), la “razón” (*Vernunft*) y la “revelación” (*Offenbarung*).³⁹ Cada uno de estos conceptos puede asociarse claramente al saber técnico-científico, al saber metafísico y al saber religioso analizados en la primera parte de esta investigación. El entendimiento se asocia a nuestra parte vital, a nuestras necesidades y los medios para satisfacerlas, a los procesos psicofísicos y el desenvolvimiento del ser vivo dentro de un entorno concreto. De hecho, podemos hablar de un entendimiento también relacionado con la inteligencia animal. Su finalidad está claramente condicionada por la supervivencia de la especie y la dominación de la naturaleza. Es aquí donde se encuentran todos los saberes técnicos desarrollados por el ser humano y donde se fundamentará, posteriormente, una cosmovisión mecanicista de la naturaleza. En él se puede hablar de progreso en sentido más acertado, pues existe un progreso del entendimiento en el control de su entorno. La razón, sin embargo, ya es esa parte de nuestra persona que se aleja de lo natural y que pertenece a la esfera del espíritu. Es lo que nos permite salirnos del entorno y toparnos con el mundo en su totalidad y la intuición de esencias. La captación de lo absoluto (*ens a se*) es algo que ya puede realizar la razón por medio de la filosofía. Así, lo que la ciencia positiva es al entendimiento, lo es la filosofía a la razón, y es a través de esta como se nos presentan los valores espirituales de la cultura. En el nivel del entendimiento prima la utilidad, todo se nos muestra como relativo. En la razón prima el valor cultural. Pero un nivel todavía más elevado y extraordinario que la razón es, según Scheler, la revelación. Aquí se nos muestran los valores sagrados. Su terreno es la fe, la salvación, la piedad, la gracia, etc. De este modo comprobamos que entendimiento, razón y revelación se asocian respectivamente a los tres impulsos que Scheler desarrolla en su sociología del saber: el impulso de dominación, el impulso de conocimiento y el impulso de salvación. Es importante advertir que este rango especial de la revelación también se mantendrá en la

³⁹ *Ibíd.*, pp. 114-116.

etapa tardía de Scheler, pero adoptando otros matices, pues ahora la propia naturaleza y la vida impulsiva de las personas se vincularán directamente con la revelación de la divinidad.

En su etapa católica, la revelación la define el filósofo alemán como la relación que se establece entre dos seres que, aunque sean absolutamente distintos, conectan de una manera novedosa y especial. En los *Problemas de la religión* afirma Scheler: “Se trata, pues, de una *relación de ser*, y, sin embargo, no lógica —como igualdad, semejanza— o casual, sino una relación simbólica e *intuitiva* caso por caso.”⁴⁰ Lo que se nos revela como divino es siempre lo absolutamente distinto al mundo, lo que posee un valor no comparable con cualquiera de los objetos o sucesos que lo configuran. Es aquello que normalmente está oculto, pero que se puede expresar y mostrar, representándose a través de sucesos extraordinarios ajenos a la vida cotidiana:

“En diversa forma [...] «se expresa Dios» en los acontecimientos de la naturaleza —la naturaleza entera es su *campo de expresión*—, así como en un rostro humano se expresa la alegría o la tristeza en la sonrisa o en las lágrimas, o se manifiesta, se muestra en ella como potente y activo.”⁴¹

Revelar es, por tanto, un “mostrar” (*aufweisen*) o “expresarse” (*sich ausdrücken*) de una realidad absolutamente extraordinaria. El hecho de que para un ateo o un grupo de no creyentes no haya una divinidad detrás de los sucesos extraordinarios, no significa que para otros grupos sí la haya. Es decir, que no se sienta una experiencia religiosa o una revelación no implica que este tipo de hechos no existan. Ocurre, más bien, que en una sociedad volcada al entendimiento y sus saberes técnico-científicos de dominación no se da una especial sensibilidad para “leer” e “interpretar” sucesos extraordinarios. A una sociedad donde todo se reduce a una simple rutina de fenómenos conectados por leyes naturales, es evidente que no se le mostrará la revelación. En este punto es importante insistir en que la revelación no ocurre por un estado fisiológico o psíquico paranormal de un determinado sujeto. Se puede aludir a los eremitas o ascetas que autocastigan su cuerpo o buscan trascenderlo como el ejemplo más claro de personas propensas a aceptar o

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 161; (Marías/Olmo 2007) p. 103.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 162; (Marías/Olmo 2007) p. 104.

admitir la revelación. Pero Scheler no se refiere aquí a una mera alucinación de un sujeto que lleva mucho tiempo sin comer o que ha perdido todo contacto con la realidad sensible. No es esto de lo que se está hablando. En una sociedad altamente tecnológica y desarrollada para la dominación de la naturaleza, como es la nuestra, cualquier persona que se muestre como iluminada o diga haber recibido una revelación será automáticamente calificada como loca o trastornada. Pero mucho antes de alcanzar este estado, ya Lutero quiso desterrar cualquier revelación de la religión, admitiendo solamente las revelaciones transmitidas por la *Escritura* y desacreditando cualquier manifestación popular del cristianismo. Así, sentencia Lutero: “Todos los que alaban y buscan revelaciones especiales y semblantes ilusorios son desdeñadores de Dios.”⁴² La purga del protestantismo contra la revelación y devoción de santos ya mostraba un determinado interés afín a la cosmovisión burguesa. Por otro lado, M. Foucault destacó, en la *Historia de la locura en la época clásica* (1964), las transformaciones del concepto de “locura” desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII francés, donde todo lo opuesto a la razón y al entendimiento terminó por considerarse ilógico y afín a la locura.⁴³

Sin embargo, existe una lógica emocional dentro de la revelación y otras experiencias religiosas. Y esta lógica es una lógica propia. La cosmovisión mecanicista, es, por tanto, ciega para captar estas experiencias porque teme todo lo que es extraordinario, fuera de lo normal, no controlable, no medible. En cierto sentido, una persona religiosa se presenta como un enemigo potencial que amenaza el orden de la productividad y el beneficio. El hecho es que, a través del subjetivismo moderno, como ya hemos mostrado, la vivencia religiosa se ha convertido en un fenómeno privado y no público. Esto significa que si alguien tiene una vivencia religiosa extraordinaria, una revelación, esto no sale a la luz, no es reconocido socialmente, condenando a estas personas a su aislamiento. Al igual que Schopenhauer afirma que el genio y el loco son dos tipos de hombre cuya frontera es muchas veces difícil de demarcar, algo semejante ocurre entre el hombre religioso y el loco, y esto, según Scheler, a una escala mayor. Pero tampoco hay que olvidar que la locura se define de manera diferente según la sociedad. Loco es hoy en día el que no se adapta socialmente, pero el hecho de que hoy nuestra

⁴² “Alle, die besondere Offenbarungen und Traumgesichte rühmen und danach trachten, sind Verächter Gottes.”, Luther, M., *Tischreden*, herausgegeben von Kurt Aland, Reclam, Stuttgart 1960, p. 9 (trad.mía).

⁴³ Cf. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964), trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1976, pp. 13-74 (vol. 1).

sociedad sea más incrédula, escéptica, no significa que antes, ante personas religiosas de un talante superior, no quedase la sociedad embaucada por sus mensajes. Por tanto, el excesivo racionalismo, el subjetivismo, la falta de credibilidad, etc. son factores que influyen profundamente en nuestras sociedades actuales a la hora de no comprender el fenómeno de la revelación de la divinidad. Cuando esta sociedad se propone dar explicación y sentido a los fenómenos religiosos, inevitablemente, prisionera de esa cosmovisión racionalista, mecanicista y subjetivista (como veremos en el caso de Freud y de Feuerbach), la única explicación que puede ofrecer a la vivencia religiosa es que esta se fundamenta en una ilusión, ilusión que ofrece satisfacción a ciertas necesidades “infantiles”. El simbolismo de la revelación dejaría así de tener su sentido y todo se mediría según la función de la utilidad que la religión ofreciera al entendimiento. Y puesto que el entendimiento solo se desenvuelve en el plano de la acumulación de datos de experiencia sensible, no puede asimilar otro tipo de experiencias que se escapen a ese ámbito. Además, la experiencia que nos ofrece la revelación de la divinidad no es, como la experiencia del entendimiento, acumulativa. No crece linealmente nuestra capacidad de experimentar revelaciones, y no todas ellas son del mismo tipo, aunque la esencia de su valor es siempre la misma. Por eso dice Scheler:

“La clase de valor misma de lo santo puede presentarse en sus *cualidades especiales* y la *composición de ellas* dentro de la pluralidad de las religiones positivas como ampliamente variable. Como *especie* de valor es una magnitud absolutamente fija, que en ningún sentido se ha «desarrollado» de cualquier otra cosa.”⁴⁴

Históricamente, el valor vigente de lo sagrado puede perderse y convertirse en un valor extra-religioso, profano, pero ello no significa que haya desaparecido de nuestra conciencia como lo primeramente dado.

Resumiendo, en las sociedades altamente tecnificadas y ateas, el valor de lo sagrado no puede haber desaparecido, sino que se encuentra, digámoslo así, en un “estado de latencia”. El valor sagrado está velado por las creencias de la ideología. Es más, si hubiera desaparecido, habríamos dejado de ser seres humanos y nos habríamos convertido en animales.

⁴⁴ Scheler, *op. cit.*, GW 5, pp. 165-166; (Marías/Olmo 2007) p. 108.

§ 5. La persona y el espíritu

“Persona” (*Person*) y “espíritu” (*Geist*)⁴⁵ son dos conceptos fundamentales en la filosofía de Scheler, no solo en relación con la religión y la revelación, sino en la radical distinción entre el animal y el ser humano. Antes de comenzar a analizar los atributos de un Dios personal y espiritual es conveniente mostrar, pues, una definición, aunque sea aproximativa, de lo que Scheler entiende por espíritu y por persona. Sin embargo, aquí nos encontraremos con el problema del sentido de ambos conceptos, que variará considerablemente si nos atenemos a la etapa católica o la etapa posterior de su pensamiento. Comenzaré mostrando la definición que se ofrece en *El saber y la cultura* (1925) y *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) para, después, atenerme a los atributos de un Dios personal expuestos en los *Problemas de la religión* (1921). Será, por tanto, una exposición regresiva.

En *El saber y la cultura* escribe:

“No es cierto, como antes se creía, que la inteligencia práctica y técnica sea lo que hace al hombre hombre, en el sentido esencial. Lo que sucede es que en el hombre esta inteligencia ha aumentado enormemente en cantidad, hasta alcanzar el grado de un Siemens o de un Edison. Pero lo que constituye la novedad en el hombre es la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos); ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la *estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo*.”⁴⁶

En este sentido, el “espíritu” lo define Scheler como aquella realidad que se ha

⁴⁵ Ambas ideas provienen de una amplia tradición filosófica que impregna profundamente el pensamiento de Scheler. *Geist* del idealismo alemán, principalmente del “personalismo especulativo” de Fichte (cf. Verducci, D., *op. cit.*, p. 179), pero también de Schelling y Hegel. Otros autores que influyeron en su obra respecto a esta idea fueron: B. Spinoza, J.W. Goethe, A. Schopenhauer, E. von Hartmann, W. Dilthey, G. Simmel, E.R. Curtius, etc. El concepto de *Person* lo hereda Scheler de la tradición cristiana. Otros autores que influyeron sobre Scheler en relación al concepto de *Person*: I. Kant, J. G. Fichte, R. Eucken, W. Stern, H. Driesch, R. Guardini, P. Wust, etc.

⁴⁶ Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 99; (Gómez de la Serna 1998) pp. 49-50.

“desligado” (*entbunden*) de lo orgánico, que se ha liberado de las ataduras y las dependencias de la vida psíquica, incluso de la “inteligencia práctica” (*praktische Intelligenz*) (pues ésta está aún condicionada por lo orgánico), accediendo a una nueva realidad de valores y objetos. En *El puesto del hombre en el cosmos* sostiene el filósofo alemán: “Un ser espiritual ya no está, por tanto, atado a sus impulsos ni a su entorno, sino que está «liberado de su entorno» o, como preferimos decir, «abierto al mundo». Un ser semejante tiene «un mundo».”⁴⁷ Considero que aquí es bastante palpable la influencia del idealismo alemán, especialmente de Hegel, quien concibe al espíritu en contraposición con la naturaleza, como la negación de ella a través de su actividad.⁴⁸ La esencia del espíritu es libertad, objetividad y autoconciencia. Mediante ellas hay una “inversión” (*Umkehrung*) del ser humano con respecto a la naturaleza y la dependencia de lo orgánico con el entorno da paso así a la “objetividad” (*Sachlichkeit*) de lo real.

Por su parte, la persona, sea ésta finita o infinita, es para Scheler el “centro de los actos del espíritu” (*Aktzentrum des Geistes*). Ella se caracteriza por ser trascendente y concreta al mismo tiempo, única e irrepetible. Es erróneo pensar que la persona se identifica con el ser humano como objeto psicofísico,⁴⁹ ya que la persona no es un objeto, pero tampoco es algo equivalente al “yo” trascendental kantiano, o semejante a una facultad de la razón teórica o práctica que capta verdades teóricas y leyes morales universales, como afirma Scheler en su *Ética* oponiéndose a Kant.⁵⁰ La persona tampoco es una realidad psicológica y subjetiva, ya sea la conciencia, la autoconciencia o la biografía individual. Los actos de la persona son actos creativos, son actos de creación de la cultura. Por tanto, solo como ser personal es el ser humano capaz de trascenderse a sí mismo, de producir cultura, de volver a nacer espiritualmente, de arrepentirse, etc.

Por consiguiente, en los actos de la persona no debemos tener en cuenta las

⁴⁷ Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, p. 32; (Rioboó 2017) p. 127.

⁴⁸ Cf. Kojève, A., *Introduction à la lectura de Hegel, Leçon sur la phénoménologie de l'esprit* (1946/1947), trad. ale.: *Hegel*, trad. T. König, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 276-277.

⁴⁹ Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*, GW 5, p. 85.

⁵⁰ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 2, p. 82, pp. 382-383 y pp. 388-392. El concepto de persona lo desarrolla Scheler en oposición al concepto de “persona racional” (*Vernunftperson*) de la filosofía de Kant. Si bien Kant acertó al desvincular el concepto de persona del de cosa o sustancia, su error consistió en subordinar la persona a una actividad racional, teórica o práctica, que le sirve de fundamento. La persona quedaba así despersonalizada, pues esta actividad racional era igual en todos los individuos de la especie. La persona, por tanto, no solo se compone de “razón” (*Vernunft*), sino también de “voluntad” (*Wille*), “amor” (*Liebe*), “acto” (*Akt*), “libertad” (*Freiheit*) y “Dios” (*Gott*). Más sobre esto en *Ibid.*, pp. 370-381.

oposiciones entre yo interior–mundo exterior, yo–tú, vida–medio, psíquico–físico, etc., sino que esos actos personales configuran una totalidad que trasciende estas oposiciones, pues la intuición del mundo llevada a cabo por la persona nunca es ejecutada a partir de funciones sensoriales. Ella, además, no puede formar parte del mundo, sino que es su correlato (mundo-persona). Debido a que no se puede concebir como un objeto del mundo, tampoco se la puede percibir, representar, pensar, etc., pues ella está fuera de la dimensión espaciotemporal. En *El puesto del hombre en el cosmos* Scheler sentencia:

“El centro del espíritu, la «persona», no es por tanto ni un ser objetivo ni un ser cósmico, sino que es una *estructura de actos ordenada* y de esencia definida que constantemente se realiza a sí misma. La persona es solo *en sus actos y a través de ellos.*”⁵¹

Existe, pues, una clara afinidad entre la persona y el espíritu, pues aquélla es como el vehículo de la realización del espíritu. La esencia de la persona consiste en que ella existe y vive exclusivamente en la realización de actos intencionales espirituales. Mediante ellos, se desvincula tanto de las experiencias que tiene el sujeto como de su egocentrismo.

Persona y espíritu, de este modo, se presentan estrechamente relacionados, pero no siempre de la misma manera. En la etapa católica, Scheler vincula la idea de “persona” con la idea de “espíritu”, y es el eje de toda su ética y su fenomenología de la religión, pero en su etapa posterior, esa estrecha vinculación entre persona y espíritu se va diluyendo, asemejándose el espíritu a una realidad impersonal. De esta manera, en la etapa católica, el espíritu es algo completamente activo (sería contradictorio pensar en un Dios personal y espiritual que se presentase incapaz de actuar, siendo él mismo el creador de todo lo que existe), y el hombre puede, a través de él, convertir sus impulsos vitales y aspirar a metas más altas, condicionando completamente su cara más biológica e instintiva. Pero en la etapa posterior, como muestra *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), el espíritu se convierte en una realidad que, aunque sigue siendo independiente de la vida, es fundamentalmente pasiva. Ahora el espíritu debe encauzar en una dirección u otra las tendencias más vitales, pero no es capaz de modificarlas. Scheler sostiene incluso que una concepción activa del espíritu y sus ideas es ideológica:

⁵¹ Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, p. 39; (Rioboó 2017) pp. 138-139.

“Esta teoría, que tiene su origen en los conceptos griegos de idea y espíritu, es la del *poder autónomo* de la idea, la de su fuerza y actividad *originarias*, la de su efectividad: la teoría que los griegos fueron los primeros en concebir y que, a través de ellos, se ha convertido en una forma de pensar fundamental de la mayor parte de la burguesía de Occidente.”⁵²

Y luego añade en una nota a pie de página, en relación a la teoría clásica del ser humano como ser espiritual activo: “Desde el punto de vista sociológico es la teoría clásica una ideología de clase, la ideología de una clase elevada, de la burguesía.”⁵³ Debemos advertir que este cambio de posicionamiento se manifiesta, como ya se aludió, en su conferencia sobre Spinoza de 1923. En ella, la posición que adopta Scheler respecto al panteísmo spinozista es completamente diferente a la sostenida en *Problemas de la religión* (1921). Y llama la atención la cercanía de ambos textos. Creo que uno de los puntos esenciales en esta transformación personal y teórica de Scheler hay que encontrarlo en la nueva manera que tiene el fenomenólogo alemán de concebir el amor espiritual. En la conferencia sobre Spinoza se dice: “Según Spinoza, Dios no puede amar a los seres humanos —como enseña el cristianismo—; ¡solo el ser humano a Dios!”⁵⁴ Y en ningún momento se posiciona críticamente con esta idea. Bien al contrario, Scheler alaba la filosofía de Spinoza, que considera completamente “embebida” de divinidad, alejándola de una interpretación ateísta y materialista. Es, por tanto, la concepción antigua del amor, unida al misticismo de Spinoza, lo que Scheler está considerando en su último periodo. Es la idea de que no podemos pensar en un Dios que nos ame, que nos hable, pero ello no significa, ni mucho menos, que nosotros no tengamos la tarea de amar espiritualmente a Dios, que nuestra tarea en la vida no sea un continuo salir de nuestros afectos, de objetivarlos, para alcanzar el amor supremo hacia Dios.

Este cambio de posicionamiento ante el espíritu transformará la concepción scheleriana de lo divino, siendo éste ahora un ser que, además de espiritual, tiene su contracara impulsiva, y que solo deviene persona a lo largo de la historia, en colaboración

⁵² *Ibid.*, p. 50; (Rioboó 2017) p. 158.

⁵³ *Loc. cit.*; (Rioboó 2017) *loc. cit.* (nota a pie nº 29).

⁵⁴ “Gott kann nach Spinoza nicht —wie das Christentum lehrt— den Menschen lieben; nur der Mensch Gott!” Scheler, *Spinoza*, GW 9, (trad. mía) p. 180.

mutua con el ser humano (panenteísmo). Scheler habrá abandonado así la idea de un exclusivo Dios personal y esto acarreará enormes consecuencias en su sistema filosófico. La vida, a partir de ahora, y a pesar de seguir siendo completamente ajena al espíritu, también adquiere rangos divinos. Al mismo tiempo, la concepción del ser humano quedará también modificada. La idea de que la persona humana pueda, por sí misma y sin contar con un impulso vital, realizar una creación espiritual, o de que pueda cambiar el curso de la sociedad gracias a ideales espirituales, es una idea que Scheler ya ha abandonado. Pensar que las ideas puedan, por sí mismas, transformar los factores reales de la sociedad (sin contar antes con una vitalidad que favorezca esa transformación) es una utopía y una concepción de la historia espiritualista y personalista no exenta de ideología.⁵⁵

Por otro lado, es conveniente apuntar que ya Scheler, en su etapa católica, había afirmado ya que cada modalidad del valor debía unirse a una emoción característica. Sin embargo, los valores sagrados y los valores espirituales los vinculaba muchas veces con el mismo tipo de emoción: la emoción espiritual, sin quedar claro hasta qué punto no se estaba hablando de lo mismo. Es cierto que, para Scheler, las emociones religiosas eran emociones espirituales más puras, pero, ¿no debería haber establecido una emoción propia para los valores religiosos y otra para los valores espirituales y marcar mejor esta distinción?⁵⁶ Comprobamos así que la unión de lo sagrado con lo espiritual, de los valores de la religión con los valores de la cultura, ya se puede intuir en su etapa católica. Y esta unión se remarca en el último Scheler, donde la idea de persona como realidad absoluta, sagrada, e independiente de la historia y la cultura, se diluye en una idea de espíritu que abarca mucho más que lo estrictamente personal divino. Ello no justifica, sin embargo, que la religión en su última etapa no siga ocupando un lugar predominante en su obra, ensalzando su importancia capital en la historia humana.⁵⁷

⁵⁵ Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 22 y pp. 39-40.

⁵⁶ W. Henckmann ha llamado la atención sobre este asunto. Cf. Henckmann, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁵⁷ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, el apartado “Zur Soziologie der Religion”, pp. 69-84.

5.1. El Dios personal

Retomando su periodo católico, cuando una religión ha llegado a relacionar el máximo bien, lo sagrado, con la persona, entonces se nos presenta, según Scheler, su forma más acabada. Existe, así, un crecimiento o decrecimiento del conocimiento natural de Dios en la historia de los pueblos. Y llama la atención las siguientes palabras de los *Problemas de la religión* (1921): “Sólo porque no hay *ninguna* idea innata de Dios, hay en principio un *crecimiento ilimitado del conocimiento natural de Dios* en los actos de adquisición siempre nuevos de la historia del espíritu humano.”⁵⁸ En esta cita, interpreto cierta noción de la divinidad afín a la etapa posterior de Scheler, pues se destaca el cambio de la percepción de Dios en la evolución del espíritu humano, como si se apuntase a nuevas formas de conocimiento de la divinidad en el futuro. Esta evolución en la religión, sin embargo, nada tiene que ver con el progreso. No es una evolución gradual o lineal, sino una transformación en el modo de percibir y de intuir a Dios. Lo mismo que acontece con la religión también se podría decir del arte, de la filosofía, de la moral y de otros fenómenos culturales. En ellas no existiría necesariamente un progreso lineal, sino una transformación, profundización o reducción del campo de esencias y valores.

La divinidad como persona se manifiesta a través de la “autorrevelación” (*Selbstoffenbarung*). Es decir, lo que antes era un mostrarse de la divinidad mediante objetos sagrados, se transforma ahora en una revelación voluntaria y consciente por medio de la persona y todo lo que ella implica: palabra, amor, voluntad, libertad, etc. Ahora bien, esto no significa que la persona finita haya extrapolado y proyectado su propia realidad personal a una divinidad, sino que es Dios el que se ha manifestado, revelándose como persona, y ha conseguido mediante esta nueva revelación que el ser humano se vea a sí mismo como ser personal. Aquí se está siguiendo el principio de que la idea de Dios configura la visión que tengamos de nosotros mismos y del mundo. Dios, en cuanto ser personal, puede abrirse o cerrarse al mundo, puede mostrarse o no mostrarse, pero es imposible que se nos revele completamente.⁵⁹ Dicha imposibilidad también la encontramos en las personas finitas. Nadie conoce a otra persona

⁵⁸ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 195; (Marías/Olmo 2007) p. 143.

⁵⁹ Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 185-186.

completamente, y tampoco podemos conocer completamente nuestra propia persona. Lo que podemos hacer es acercarnos, en la manera de lo posible, a nuestra determinación individual inscrita en nuestro propio *ordo amoris* ideal. Ahora bien, la tarea de descubrir nuestro propio *ordo amoris* ideal se debe llevar a cabo, según Scheler, a partir del seguimiento de unos modelos y líderes que nos hagan despertar el conocimiento de nosotros mismos. Y aquí es esencial distinguir falsos modelos de auténticos modelos, falsos líderes de auténticos líderes a partir de una imagen adecuada de la divinidad.

La idea de divinidad como persona se produce tras un largo proceso en la historia de los pueblos. Scheler afirma que, antes de la revelación de Dios como ser personal, Dios debe manifestarse como ser espiritual.⁶⁰ El espíritu tiene que haberse hecho presente en la vida cotidiana de los hombres, dejando atrás los vínculos naturales con la religión. Para ello debe acontecer un cambio drástico en un pueblo, en su “forma de cosmovisión natural e histórica” (*natürlich-geschichtliche Weltanschauungsform*). La cosmovisión natural, a través de su *ethos*, hace que el pueblo se fije en unos objetos y descarte otros como sagrados, que valore y venera una realidades en detrimento de otras. Ella explica la religión popular, los mitos populares, los ritos y las costumbres religiosas. Cuando el atributo fundamental de lo divino pasa a ser una realidad exclusivamente espiritual, entonces se produce una ruptura del grupo con su cosmovisión natural. El grupo se desprende de su constitución psicofísica y biológica y alcanza otro nivel de realidad donde él mismo y el mundo están completamente “atravesados espiritualmente” (*durchgeistet*). Ello, sin embargo, no significa que lo divino se comprenda ahora como un alma viva universal, una fuerza ciega o un enorme poder, pues al espíritu no le corresponden estas características. No se está hablando del animismo, ni de la idea de espíritus individuales que dan vida y sentido a los fenómenos. Cuando lo divino se hace espiritual, aparece la idea de infinitud y la oposición entre el espíritu finito y el espíritu infinito, surge la distinción entre el alma individual y el espíritu universal, como podemos comprobar en el neoplatonismo y algunas corrientes gnósticas. El *ens a se* se convierte en *ens per se*, ya que al espíritu le corresponde la capacidad de auto-determinarse a través de actos libres. El “efectuar” (*wirken*) de lo divino se transforma ahora en un “crear” (*schöpfen*), entendido como una capacidad de dar a luz algo completamente nuevo, sin previa ayuda de fuerzas anímicas o materiales. Es el concepto de “emanación” a partir del Uno o la Mónada, afín a Plotino, Proclo y muchos neoplatónicos renacentistas. Lo

⁶⁰ Para lo siguiente cf. Scheler *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 178-194; (Marías/Olmo) pp. 123-144.

divino espiritual implica, por tanto, la idea de un ente absoluto creador, libre y autodeterminado. Sin embargo, la infinitud espiritual no se comprende como sucesión cuantitativa, pues lo divino espiritual se encuentra más allá del número, el tiempo, el espacio y la grandeza entendida en términos cuantitativos. Es un ser completamente trascendente al mundo físico, por lo que su infinitud no es cuantitativa, sino cualitativamente diferente a cualquier comprensión del mundo natural.

Libertad, autodeterminación, creación e infinitud son los atributos de Dios en cuanto ser espiritual, pero ello no significa todavía, según Scheler, que lo divino sea una persona. Para que esto acontezca, tienen que añadirse tres atributos más: voluntad, entendimiento y amor. De estos atributos, el más importante es el amor, ya que es el acto más fundamental de una persona (aquí Scheler se apoya en la concepción transmitida por Aristóteles de lo divino como acto puro, pero un acto puro basado en el amor). La actividad más propia de Dios es amar, porque es la más vinculada a la creación. Cualquier genuina creación, sea la de una persona finita o infinita, tiene que nacer del amor. Además, pensar a Dios como solo voluntad o como solo entendimiento nos mostrarían una imagen parcial de él. Esta imagen parcial la podemos ver, afirma Scheler, en Aristóteles o el calvinismo, donde se atiende, respectivamente, al atributo del entendimiento o al atributo de la voluntad, dejando de lado el amor. Lo divino en Aristóteles no se comprende como fuerza creadora personal, pues todos los seres le aman, pero lo divino no ama a ninguno de los seres, siendo un entendimiento que se piensa a sí mismo sin crear nada. Por otro lado, la comprensión de Dios como pura voluntad, tal como hacen el luteranismo y el calvinismo, haría de él una fuerza ciega que no se diferenciaría de un poder universal del destino. Esta idea ha desarrollado la creencia en la predestinación y la negación del libre albedrío. Scheler contrapone a esta noción de Dios una nueva noción donde la voluntad divina estaría determinada por el entendimiento y el amor, pues ambos atributos se consideran más propios de un Dios personal. Además del calvinismo y su errónea idea de Dios personal, Scheler dedica varias partes de los *Problemas de la religión* (1921) a criticar el panteísmo en sus diversas vertientes, distanciándose principalmente del panteísmo hegeliano (distanciamiento que en su etapa final no será tan marcado). Frente a la concepción panteísta que considera la inmanencia de Dios en el mundo (*Mundi in Deo*), Scheler contrapone en esta obra otro tipo de inmanencia (*Dei in Mundo*), que justificaría la omnipresencia divina en el mundo pero, al mismo tiempo, su trascendencia.

En relación con la ideología, el peligro que acarrea considerar lo divino como ser personal consiste en identificar la persona finita con una divinidad, es decir, adorar a un

líder religioso como si fuese Dios mismo. Dentro de la historia de las religiones encontramos muchos ejemplos de este tipo de adoraciones, hombres religiosos que terminan por convertirse en divinidades en lugar de ser un vehículo, un medio para llegar a Dios; incluso distintas escuelas de filosofía divinizaron a sus fundadores, como lo muestra la veneración por Platón y Pitágoras en el neoplatonismo y el neopitagorismo.

§ 6. El acto religioso y sus desviaciones en la contemporaneidad

Respecto a la cara subjetiva de la religión, es el acto religioso el aspecto que debemos considerar, que es de importancia capital para comprender las ideologías. Recordemos que, según nuestro autor, el acto religioso no se puede eliminar de la humanidad. Las personas siempre realizan ese acto, bien fijándose en el objeto adecuado, bien fijándose en el objeto inadecuado. El ser humano, por consiguiente, es un ser que tiene la necesidad de creer en algo y de realizar actos que trasciendan el mundo. Cuando los actos religiosos y las creencias se dirigen hacia objetos finitos de este mundo, se puede hablar de un acto religioso que adora un ídolo y, como consecuencia, se genera un saber engañoso que justifica esta adoración, tal como acontece, por ejemplo, con la ideología. Pues detrás de ella encontramos un acto religioso que se ha trastornado.

El acto religioso, además, se vincula directamente con la “creencia” o “fe” (*Glaube*)⁶¹. Dentro de la fe, Scheler distingue entre los actos de fe y los juicios de fe,⁶² es decir, la vivencia de la fe y la reflexión sobre la fe. Los actos de fe están determinados por el contexto social y la cosmovisión dominante, mientras que los juicios de fe son las convicciones que una persona tiene acerca de la fe. En *Problemas de la Religión* (1921) declara Scheler:

“Los hombres pueden, por ejemplo, estar firmemente convencidos en la esfera del juicio de su conciencia de que acataban el concepto cristiano de Dios con todos

⁶¹ En alemán se utiliza este término para ambos conceptos y eso puede llevar a confusión. No solo en español, también en inglés encontramos dos términos distintos (*faith, believe*) y Scheler se apoya en ellos para diferenciar los dos sentidos de la palabra *Glaube* (el sentido religioso y el sentido profano). En alemán, decir “ich glaube an” (“creo en”) tiene connotación religiosa, mientras que decir “ich glaube, dass...” (“creo que...”) no tiene esa connotación. Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 262-263.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 178.

sus atributos tradicionales de espiritualidad, amor, bondad, misericordia, justicia. Pero pueden estar de hecho *dominados* en estas cosas, de acuerdo con su forma efectiva de concepción del mundo, por una idea de Dios completamente diferente.”⁶³

El fenomenólogo alemán denunciará que la sociedad alemana de su tiempo está arraigada en un profundo dualismo (dualismo provocado por el luteranismo) entre la cosmovisión dominante y los principios y convicciones cristianas del creyente. Según este dualismo, la fe es un asunto exclusivamente privado y subjetivo, desvinculado del mundo social, de modo que sus actos de fe no se pueden exteriorizar. Las creencias de una determinada época, a nivel social, se encuentran al margen de la creencia privada en Dios. No le afectan en lo más mínimo. De esta forma, según el luteranismo, hay que adaptarse a las costumbres del momento, y el creyente no debe tratar de modificar nada a través de sus actos de fe. Este profundo dualismo religioso también explicaría, según Scheler, por qué en la Alemania de principios de siglo convivían dos creencias y dos morales diametralmente opuestas, que provocaban un desdoblamiento entre los juicios sobre Dios y los actos de fe. La creencia acorde a la cosmovisión dominante de esa época era la creencia en la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*), tal como Nietzsche la había calificado y vaticinado, creencia sustentada en el marcado impulso de dominación de la burguesía. Los juicios de fe, que seguían siendo cristianos, se realizaban paralelamente a unos actos de fe que no tenían a Dios como modelo, sino que el modelo era el dominio material del mundo (fe hacia el capitalismo y el militarismo). Por ello, esa época, como la actual, de manera hipócrita, predicaba subjetivamente los valores cristianos y en el día a día realizaba actos completamente incongruentes con el ideal cristiano.

Dicha contradicción, inmersa no solo en la sociedad alemana, sino también en la cultura europea, es la que habría provocado la crisis del cristianismo a la que nos hemos referido en la introducción, crisis que conduce a una enorme contradicción entre actos y juicios de fe. Lo que había sucedido era que la vivencia religiosa, los actos religiosos, en el ámbito público, ya no se relacionaban con la divinidad, sino con varios ídolos. Aquello que quedaba del cristianismo era su teoría pedagógica, su teología, su teoría del derecho, su ética, etc., que ya nada tenía que ver con la cosmovisión dominante. En otras palabras, lo que denunció Scheler era que la moral dominante de los países occidentales (sus reglas

⁶³ *Ibíd.*, p. 177; (Marías/Olmo 2007) p. 121.

de preferencia) ya no correspondían con el *ethos* cristiano, aunque la ética (entendida como reflexión sobre la moral) sí siguiera siendo cristiana.⁶⁴

Cuando Scheler tiene en mente, en su etapa católica, la necesidad de llevar a cabo una renovación religiosa y superar los estragos de la guerra, en el fondo lo que busca es revitalizar el cristianismo y lograr que la ética cristiana se amolde a una auténtica vida cristiana, a un *ethos* cristiano genuino que ha desaparecido. Es decir, que exista un equilibrio y una sintonía entre los actos de fe y los juicios de fe. Era consciente de que, a pesar de la bancarrota del cristianismo, existía una enorme necesidad religiosa que se había desatado durante la guerra, pero también sabía que la simple necesidad religiosa no era suficiente para realizar una auténtica renovación de la fe. La ciega necesidad, el afán y el deseo de querer volver a vivenciar religiosamente algo, no ayudan en lo más mínimo a que aparezca una renovación religiosa, igual que la necesidad de comer, por sí sola, no basta para inventar la agricultura o la pesca. Tras la guerra, existían factores favorables para la renovación religiosa, pero también otros factores desfavorables, asociados a las necesidades más básicas (hambre, necesidad de trabajo, vivienda, etc.). Esto hacía imposible un estado de tranquilidad espiritual, imprescindible para que haya un acto religioso auténtico, no desviado. Pues Scheler afirma⁶⁵ que la primera condición para que el acto religioso vuelva a ser un acto espiritual es que se desvincule de cualquier satisfacción que atañe a la vida sensible y su enriquecimiento material. “Solo a menos que, y en la medida en que, el hombre *viva* él mismo en el *espíritu* y no en el vientre (como dice el Apóstol), puede reconocer en el acto religioso a *Dios como espíritu*.”⁶⁶ La esencia de todo proceder del acto religioso consiste en una completa “indiferencia” (*Gleichgültigkeit*) ante el mundo, indiferencia que se logra a través de la “humildad” (*Demut*) del espíritu y la “veneración” (*Ehrfurcht*) de todo lo que no ha sido creado por el ser humano y se escapa a nuestro saber. Esta actitud de rechazo y distanciamiento del mundo artificial y material creado por el hombre sería propia de los actos religiosos genuinos y solo de esta forma sería posible liberarse de la moral dominante europea. Para ello se hace necesario cambiar el saber que tenemos acerca de Dios y de la religión, que

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 118-119 y *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, GW 5, pp. 355-377.

⁶⁵ Para lo siguiente, cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 179-184.

⁶⁶ “Nur sofern der Mensch und im Maße, als er selbst im *Geiste* und nicht im *Bauche* (wie der Apostel sagt) *lebt*, vermag er im religiösen Akt *Gott als Geist* zu erkennen.” *Ibíd.* p. 180 (trad. mía); cf. (Marías/Olmo 2007) p. 125. Existe una errata en la edición española, pues se traduce *Bauch* por “viviente”.

ha producido, de manera inaudita, una escisión entre las vivencias religiosas y los pensamientos en torno a ellas, vivencias ancladas en el sujeto y la dominación material del mundo. Pues existe la otra cara del acto religioso, es decir, la cara objetiva, fundamentada en el valor de lo sagrado y la revelación de la divinidad. Tampoco visualizan estas interpretaciones, herederas del protestantismo, la enorme importancia que tienen las relaciones sociales en la construcción de este tipo de actos, pues el sentido de un acto religioso solo puede establecerse en comunidad (comunidad espiritual) y no en un sujeto tomado aisladamente.

Según Scheler⁶⁷, en el acto religioso existe una propia “legalidad del sentido” (*Sinngesetzlichkeit*) religioso que no es psicológica, sino noética, pero que no puede deducirse de otros actos noéticos como los de la lógica, la ética o la estética. Es un inteligir diferente a ellos, un ver o intuir a Dios desde un ámbito propio de sentido. El acto religioso y su vivencia tampoco es posible subsumirlo bajo una facultad del alma exclusiva, como el querer, el desear o el pensar, ya que todo acto religioso implica un querer *religioso*, un pensar *religioso*, un deseo *religioso*, y no cualquier persona está, en un principio, preparada para tener estas vivencias. Hay que alcanzar un cierto estado de apertura hacia lo divino para llegar a ello a través de un cambio radical de actitud, y eso lo manifiesta principalmente el *homo religiosus*, un tipo de hombre que, como veremos, representa el motor esencial para que se lleve a cabo una renovación religiosa.

Scheler nombra tres características que podrían diferenciar el acto religioso de otros tipos de acto:

1. La primera de ellas es que todos los actos religiosos comparten la intención de trascender el mundo. En realidad, trascender es un acto que se encuentra en cualquier intención espiritual, pues todo ser humano tiende a trascender sus vivencias finitas, su día a día. Pero esa trascendencia se hace religiosa cuando es el mundo en su totalidad lo que se trasciende.
2. La segunda característica de todo acto religioso es que debe realizarse o satisfacerse a través de lo divino. Para que esto suceda, el ser humano debe encontrarse en un estado de insatisfacción con todas las cosas y personas que pertenezcan a la realidad finita, de manera que solamente lo divino trascendente

⁶⁷ Para lo siguiente cf. *ibid.*, pp. 243-251.

pueda satisfacerlo. Scheler cita aquí la famosa frase de Agustín de Hipona “inquietum cor nostrum, donec requiescat in te” para exponernos la fórmula fundamental de todo acto religioso. Lo más importante aquí es que ningún objeto, ningún bien o realidad finita puede sustituir a lo divino, otorgando plena satisfacción al corazón.

3. La tercera característica de este tipo de actos es que el objeto religioso, la divinidad, debe entregar una respuesta que conteste al acto religioso. Es decir, el acto religioso debe ser un acto recíproco y comunicativo.

El pensador alemán afirma que solamente a través del acto religioso es posible que lo divino nos sea revelado, pero puesto que la comunicación con lo divino es siempre una comunicación simbólica inefable a través de conceptos, no podemos deducir a partir de esta comunicación que Dios existe. Una prueba de la existencia de Dios a partir de los actos religiosos y la revelación equivaldría a introducir reglas racionales en una realidad que se escapa a esas reglas. La existencia de Dios solo se “muestra” (*aufweist*) a través del acto religioso, no se prueba ni se comprueba.

En relación con esto último, nuestro pensador quiere llamar la atención ante dos prejuicios del mundo moderno, prejuicios afines al positivismo, que han provocado una importante confusión en torno a la demostración de la existencia de Dios. El primer prejuicio consiste en afirmar que solo existe aquello que es objeto de experiencia sensible. Este prejuicio parte de un concepto muy cerrado de experiencia, pues en él se admite como experimentable lo que podemos intuir a través de los sentidos y niega la posibilidad de que existan otras formas de experiencias no sujetas a la percepción sensorial, como es el caso de la experiencia del acto religioso. Es un prejuicio que se remonta al empirismo y que luego también ha sido admitido por Kant. El segundo prejuicio se basa en admitir que aquello que no está sujeto a “demostración” (*Beweis*) no puede existir, y que todo lo que existe debe ser demostrable. Ante este prejuicio, Scheler afirma que hay otras maneras de justificar la existencia de algo que van más allá de la mera demostración. Este prejuicio parte de un excesivo racionalismo y un espíritu de querer explicar todos los fenómenos de la experiencia desde una misma perspectiva.

Capítulo V: La religión como fenómeno social

El objetivo de este capítulo es esclarecer que la religión, como fenómeno social, puede mezclarse con saberes e intereses ajenos a su propia naturaleza. En primer lugar, hablaré del líder religioso y su función en la sociedad, destacando el peligro de la intromisión de la ideología dentro de la religión. En segundo lugar, abordaré la cuestión de cómo las concepciones políticas de la Modernidad se relacionan con la religión. Finalmente, me centraré en el saber técnico-científico y cómo este saber adopta la función social que antes correspondía al saber religioso. La identificación de la ciencia con un saber de salvación tendrá como consecuencia el desprestigio de la religión y la metafísica.

§ 1. El saber religioso y el homo religiosus

El tratamiento de la religión como un fenómeno social y su posible vinculación con las ideologías forma parte de la etapa sociológica del pensamiento de Scheler; pero también está presente en su obra anterior.¹ Existe una clara influencia de la sociología alemana sobre este asunto, sociología que había emergido en confrontación con el positivismo de Auguste Comte, Herbert Spencer y otros autores.² Esta nueva sociología se embebió de la historiografía y de la tradición filosófica alemanas, especialmente de Kant, el Idealismo alemán, Schopenhauer, Marx y Nietzsche, como también haría Scheler. Su propósito era establecer, a la manera de la teoría de las cosmovisiones, una sociología que abordase la totalidad de los fenómenos sociales y humanos con independencia de las ciencias naturales. En esta línea se pueden inscribir las obras de Ferdinand Tönnies, Ernst Troeltsch, Max Weber y Werner Sombart, autores que

¹ Como, por ejemplo, en *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege*, (1916) GW 4, pp. 375-472 y en *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917) GW 5, pp. 357-401.

² Scheler, *Ernst Troeltsch als Soziologe*, GW 6, p. 378.

influyeron en la obra del fenomenólogo alemán y con los cuales discutió, como hemos ido comprobando con algunos.

En su última etapa, con la aparición de la *Sociología del saber* (1926), Scheler toma en consideración los factores empíricos de la sociología (etnológicos, económicos, políticos, etc.), en abierta discusión con la obra de Marx, pero reconociendo el papel de las clases sociales en la formación de ideologías. En este último periodo, el binomio resentimiento-burguesía creo que sigue presente, pero se encuentra más desatendido. La crítica al capitalismo continua, pero ahora no se presta tanta atención a los efectos del resentimiento sobre la moral burguesa, sino a la influencia de esta moral del resentimiento sobre las formas del saber religioso, metafísico y técnico-científico respectivamente. Por otro lado, Scheler continúa desarrollando la teoría de los modelos y los líderes, iniciada en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916) y ampliada en su obra póstuma *Modelos y líderes* (1911/1921). Si tomamos en consideración esta teoría (influida por la filosofía personalista de Rudolf Eucken, Hans Driesch y William Stern), Scheler desarrollará, aparte de una teoría de las clases, una sociología enfocada en la persona individual, que adquiere un papel esencial en la cohesión de los grupos sociales y la formación del saber.³ Por todo ello, hay que tener muy en cuenta el papel no solo de las clases sociales, sino también de la persona individual, en la sociología tardía de Scheler. De este modo comprobaremos que no existe una enorme distancia entre su etapa católica y su etapa posterior.

Scheler encuentra en la religión la razón del ser social por antonomasia. En los *Problemas de la religión* (1921) —obra anterior a su periodo sociológico— presenta lo que se podría traducir por el “indicio sociológico de Dios” (*soziologischer Gotteserweis*).⁴ Y ya en una conferencia de 1917 manifiesta:

“Aquí quisiera llamar la atención sobre el hecho de que también hay una demostración independiente y originaria de Ser supremo, hoy quizá un tanto desatendida, que se deriva exclusivamente de la idea de una posible comunidad

³ Cf. Scheler, *Vorbilder und Führer*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, p. 263. Trad. cast.: *Modelos y líderes*, trad. S. Sánchez-Migallón, en *op. cit.*, Madrid 2010, p. 245.

⁴ Cf. Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 261.

de seres espirituales. Esta demostración «sociológica» de Dios coincide con la meta de todas las demás demostraciones, pero no se apoya lógicamente en ellas.”⁵

Por consiguiente, cualquier forma de “comunidad” (*Geimeinschaft*) exige la idea de una divinidad como fundamento de la misma.⁶ Esta prueba sociológica, con claras influencias agustinianas, no es aceptada, por ejemplo, por Hegel. El hecho de que todos los pueblos tengan religión no implica la necesidad de la religión. Hegel, sin embargo, no toma en consideración una genuina religión en varios pueblos de la Antigüedad por no haber accedido a la concepción espiritual de Dios.⁷ Por su parte, E. Durkheim, desde una perspectiva diferente, coincidirá con el fenomenólogo alemán al afirmar:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo.”⁸

Scheler irá más allá diciendo que, en la religión “la intención espiritual hacia una comunidad existe con total independencia de si esa intención encuentra o no su cumplimiento.”⁹ Incluso una persona aislada del mundo social, alguien que jamás hubiese tomado contacto con un grupo, tendría la vivencia de pertenecer necesariamente a una comunidad, puesto que “el ser del hombre es tan originariamente ser-para-sí como también ser-con-otros, vivir-con-otros y obrar-con-otros.”¹⁰

⁵ Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, GW 5, p. 374; trad. cast.: *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, en *op. cit.*, pp. 183-184.

⁶ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 260; (Marías/Olmo) p. 221.

⁷ Cf. Hegel, G.W.H., *Vorlesungen über Philosophie der Religion* (1832) en: *Werke* 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, pp. 102-103.

⁸ Durkheim, E., *op. cit.*, (Martínez Arancón 2014) pp. 94-95.

⁹ Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, GW 5, p. 372; (Sánchez-Migallón 2010) p. 179.

¹⁰ *Ibid.*, p. 371; (Sánchez-Migallón 2010), p. 178.

En la *Sociología del saber* (1926)¹¹, Scheler sostiene que existen cuatro fuentes del saber religioso. Las cuatro fuentes se inscriben dentro de la comunidad:

1. Las tradiciones, relacionadas con la “religión popular” (*Volksreligion*).
2. El “hombre religioso” (*homo religiosus*).
3. La ejercitación y el uso de los ritos y los cultos.
4. Las ideas de la divinidad adquiridas por fuentes metafísicas.

Las primeras comunidades religiosas pre-políticas, es decir, las formadas a partir de las uniones de sangre y parentesco, no poseen las cuatro fuentes. Es más tarde, con el surgimiento de las religiones basadas en un fundador (*Stifterreligionen*) y la aparición de una clase sacerdotal (un fenómeno que nace en las sociedades con una estructura paternalista), cuando se forma el saber religioso completamente. En la *Sociología del saber* enuncia Scheler:

“La unidad de la religión y la unidad de los cultos y ritos aparece, además, primariamente por todas partes en las *asociaciones consanguíneas y familiares*, o sea, no ligada a comunidades económicas, ni políticas, ni de comercio, ni de formación. Únicamente la aparición de un «*homo religiosus*» de exención, carismático, esto es, digno de «fe» personalmente incondicional y racionalmente infundada — digno de fe, pues, por sus extraordinarias relaciones personales con la Divinidad, de experiencia de esta —, sea un profeta, un héroe cuya autoridad tenga un fundamento religioso, un mago o un fundador «consciente», puede hacer, ya dentro de la edad *política*, que la religión se desprenda de esta primitiva vinculación a la *sangre*.”¹²

Scheler presta mayor atención a las comunidades religiosas basadas en un fundador (*Stifterreligionen*), y no a las más primitivas, establecidas por uniones de parentesco. En las religiones del fundador, la política religiosa ya ha hilvanado la estructura social y aparece la influencia de la religión sobre las formas de organización

¹¹ Para lo siguiente cf., Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, “Zur Soziologie der Religion”, GW 8, pp. 69-84.

¹² *Ibíd.*, p. 69; (Gaos 1973) p. 83.

económica y el resto de formas de saber. Surgen entonces las diferentes agrupaciones sociales, estamentos, profesiones, etc. que generan el saber religioso y es en este contexto donde se debe atender al surgimiento de las ideologías. El hecho de que el saber en general y, específicamente, el saber religioso, sean un constructo social, no significa que este saber no se establezca a partir de la revelación objetiva de una divinidad. En esta etapa, por tanto, Scheler sigue apelando a las esencias objetivas e insiste en afirmar que el saber religioso solamente puede existir a través de lo divino como realidad esencial objetiva. Sin embargo, esta esencia objetiva también se irá modificando porque el ser humano estará implicado en ella a través de los actos religiosos. En cualquier caso, toda organización social, y especialmente la comunidad religiosa, se fundamenta en un principio inquebrantable que no solo modificará las religiones, sino la misma divinidad como objeto. Acorde con este principio, para que haya agrupación social y, por tanto, saber religioso, deben existir guías y seguidores:

“La ley de liderazgo y seguimiento, o mejor, la ley según la cual todo grupo (llámese como quiera: familia, *gens*, tribu, pueblo, nación, comunidad, círculo cultural, clase social, gremio profesional, estrato social, cuadrilla de bandidos, banda de ladrones) se divide cada una en dos partes – una «dirigente», pequeña en número; y otra «seguidora», mayoritaria – es una de las leyes naturales sociológicas más generales. Es una ley que se funda, en última instancia, en la esencia de la vida orgánica misma, incluyendo la vida biopsíquica.”¹³

Con esta teoría, Scheler se distancia tanto de las teorías contractualistas (Hobbes, Spinoza, Locke), como de las teorías socialistas modernas (Moro, Rousseau, Marx, etc.). Es un mito pensar, como defienden las teorías contractualistas, que al comienzo de la humanidad existían individuos aislados que se organizaban en sociedad. Lo colectivo es siempre anterior a lo individual, y eso se cumple de manera especial en la religión. Pero tampoco es acertado afirmar que exista, en los orígenes de la humanidad, algún tipo de comunismo, pues la familia, el pueblo o la tribu, como entidades sociales originarias, están siempre sometidos a algún tipo de autoridad o modelo, ya sea un hechicero, un líder, la madre en sociedades matriarcales, etc. Las épocas de crisis de valores, de cuestionamiento de modelos, también se apoyan en el esquema líderes-seguidores.

¹³ Scheler, *op. cit.*, GW 10, p. 260; *Modelos y líderes* (Sánchez-Migallón 2010) pp. 238-239.

Prueba de ello es que todas las revoluciones que se han llevado a cabo tenían siempre uno o varios líderes.

Scheler era consciente de que su época estaba ansiosa de nuevos liderazgos, anhelo que reflejaba la crisis de la conciencia religiosa que se estaba padeciendo. “Lo que prueba esto con mayor claridad son las innumerables nuevas «comunidades», «círculos», «órdenes», «sectas», «escuelas», que de pronto han surgido en nuestro país para toda clase de intereses de la vida, cada uno con su particular «salvador», «profeta», «reformador», en el centro.”¹⁴ Pero frente a la ansiada búsqueda de liderazgos y la variedad de escritos sobre el problema, el fenomenólogo alemán quiere llamar la atención sobre el hecho de que el problema de fondo no se encuentra en el líder, sino en la falta de un “modelo” (*Vorbild*). El modelo es la “convicción fundamental” (*Grundgesinnung*) ideal de un grupo de personas, aquello que el grupo acepta de forma automática, y que va unido a un “contramodelo” (*Gegenbild*). Este modelo solo puede reflejarse en la historia mediante un líder personal. A falta de una persona presente, se sigue el modelo que esa persona encarnó, por ejemplo, el modelo de un artista o un literato ya fallecido, el modelo de Jesús, el modelo de Buda, etc. Ante la ausencia de auténticos líderes vivos y modelos vigentes en la Europa de su tiempo, existía el peligro de aquellos líderes que, en el fondo, no representaban ningún modelo auténtico. La cuestión fundamental era, por tanto: ¿cómo podríamos diferenciar los auténticos líderes de los falsos líderes? La respuesta a esta pregunta, desde mi punto de vista, puede ser doble. Por un lado, los diferenciamos porque los falsos líderes no encarnan ningún modelo, ninguna convicción fundamental. Por otro lado, porque los falsos líderes emergen en un contexto de angustia y resentimiento dentro de la población, tal como era el caso en la Alemania de la época.

Como se apuntó en la primera parte del trabajo, existen cinco tipos de guías o líderes que están directamente relacionados con la jerarquía de valores y las emociones que encarnan: el santo, el héroe, el genio, el guía de la civilización y el artista del goce. Dentro de las distintas formas y funciones que pueden adquirir los modelos y los líderes, Scheler considera al líder o guía religioso, es decir, al *homo religiosus*, como el más importante y el que subyace a toda posterior formación de líderes. Todos ellos se desarrollan a partir de ese líder prototípico. Esto se debe a que, como ya hemos dicho, la religión es el fenómeno cultural más originario. En el líder religioso están todas las características de los tipos de liderazgo unidas. Su misión es exclusivamente transmitir el

¹⁴ *Ibid.*, p. 257; (Sánchez-Migallón 2010) p. 234.

mensaje divino a la comunidad, hacer de mediador entre Dios y el ser humano para afianzar una nueva comunidad o persona colectiva. La atracción que producen los hombres religiosos se debe al carisma de su persona, y los seguidores lo veneran no por una cualidad especial que tenga esa persona (por ejemplo su capacidad de curar, su intuición o su inteligencia), sino por la persona en su conjunto. De ahí que para Scheler, es en el líder religioso donde se manifiesta al máximo la individualidad personal, su ser único y especial, pues los valores sagrados se depositan en su persona. Él es su portador. Dentro de la gran variedad de líderes religiosos (fundadores, profetas, mártires, santos, reformadores, etc.), existen diferentes tipos según su origen o según su psicología. Scheler también destaca las figuras engañosas del *homo religiosus*. Estas las representan los gnósticos, los heréticos, los demagogos, los tradicionalistas, los escépticos, etc. Sin embargo, ¿es la tradición, el dogma, la autoridad de la Iglesia, etc. quien deba diferenciar entre auténticos y falsos líderes religiosos? ¿No se da el caso de que la propia Iglesia representa muchas veces intereses partidistas? Pienso que el criterio debe tomarse a partir del resentimiento, que puede afectar tanto a la institución (Iglesia) como al líder. Es decir, un falso líder religioso actuaría movido por el resentimiento, un auténtico líder no, una comunidad (secta, por ejemplo), podría encontrar su razón de ser en el resentimiento, pero no necesariamente. Sin embargo, puesto que la mayoría de los líderes religiosos y comunidades religiosas pertenecen a un pasado remoto, pasado que, además, ha sido interpretado de muy distintas maneras por historiadores, sociólogos, filósofos, etc., se hace muy difícil poder identificar su posible vinculación con el resentimiento.

Otro problema, que analizaremos a continuación, es el de la relación entre los líderes religiosos con sus seguidores. Me refiero a la teoría del seguimiento. Pues también puede ocurrir que, si bien el líder o fundador de una religión puede no estar actuando movido por el resentimiento, sí lo hagan los seguidores (Nietzsche, por ejemplo, es de esta opinión al analizar la figura de Jesús). Y aquí me gustaría llamar la atención de que Scheler, desde mi punto de vista (sobre todo tras su ruptura con el catolicismo), consideró que cuanto más en el tiempo se separaban el líder religioso de su grupo, más fácil era deformarlo, dejándose llevar por el resentimiento propio de la época presente del grupo. Pienso que, además, ya en su etapa católica, Scheler consideró este fenómeno de distanciamiento entre el líder y sus seguidores en el protestantismo. El protestantismo, al haberse contagiado por la cosmovisión burguesa, alejó a Dios del mundo, apoyándose en una moral del resentimiento. Este alejamiento se llevó a cabo a través del afán del protestantismo por depurar o purificar el cristianismo, eliminando cualquier atisbo de

revelación, de santos y devociones ajenos a la *Escritura*; eliminando también la influencia filosófica ajena, fundamentalmente griega (platonismo, aristotelismo, etc.). Lutero adoptó una convicción fundamental religiosa donde el mundo terrenal estaba atravesado por el diablo, comenzando por las mismas instituciones cristianas vigentes.¹⁵ Como herencia de esta visión negativa afín al resentimiento burgués encontramos los cultos a la personalidad, que ya se estaban gestando en la Alemania de principios del siglo XX. La ideología, ocupando el vacío dejado por la religión, ayudaba a fomentar esos cultos engañosos.

§ 2. La divinización del fundador y el dogma

Pero el problema se extiende más allá de la época de Scheler. En las religiones basadas en un fundador existen dos elementos que el fenomenólogo alemán, tras su ruptura con el catolicismo, considera vinculables a la ideología: la “divinización del fundador” (*Vergottung des Stifters*)¹⁶ y el dogma. El problema entre auténticos y falsos líderes religiosos, se entrelaza, pues, con la tendencia de muchos seguidores religiosos a divinizar al fundador. De esta manera, se impone una distancia insalvable entre el fundador y sus seguidores, pues al ser el fundador divino y no humano, no existe comparación posible entre el líder religioso y sus seguidores. Entonces la religión se masifica y aparece la autoridad absoluta del fundador que, mediante un dogma transmitido por el sacerdocio, impide un contacto cercano y estanca el crecimiento del saber religioso.

Scheler reconoce que es muy difícil entrar en la figura histórica de los fundadores de religiones. El mito y el dogma desarrollados posteriormente los separan de la historia real que vivieron, hasta dejar de lado completamente su existencia histórica y solamente contar con la divinización de la persona (como ocurre con la divinización de Cristo en Pablo de Tarso). En *Modelos y líderes* (1911/21) proclama:

¹⁵ Cf. Luther, M., *op. cit.*, “Der neue Glaube” pp. 29-118.

¹⁶ Scheler nos habla de la importancia que tiene en su obra la sociología de la divinización del fundador, sociología que nunca llegó a desarrollar. Cf. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, p. 11 y p. 73.

“El santo originario se encuentra en la bruma y la semioscuridad de la historia, contrariamente a los genios y héroes y conductores espirituales. Se diría que la luz radiante que emana de su ser lo oculta. Resulta difícil penetrarlo en tanto ser «histórico», trátase de Jesús, de Buda, de Mahoma, de Confucio, de Lao Tse. Este hecho constituye un indicio de la vida extraordinaria que irradian estas personas. Separar la imagen creada por el mito, y más tarde por el dogma, de la figura histórica real resulta tan difícil en la teología cristiana como en la budista.”¹⁷

El problema de la divinización del fundador nos remite a la cuestión de si el fundador de una religión debe ser tratado como un sujeto humano o como un objeto divino. Si es objeto de culto, significa que ya se le ha divinizado su persona y que la divinidad habrá sido transformada, con la subsiguiente aparición de un nuevo *ethos* religioso. Es decir, en este caso sería el propio líder religioso el que, en lugar de representar un modelo de divinidad antes existente, crearía uno nuevo. Pero si al fundador se le considera solamente un sujeto finito, entonces encontramos que el fundador sigue siendo humano y que, en el fondo, más que el creador de una nueva religión, ha sido el reformador de una antigua religión que se había corrompido. El problema de la divinización del *homo religiosus* también lo encontramos, además de en los fundadores originales, en cualquier líder de una secta o comunidad religiosa posteriores. Y ello condujo a que, dentro del cristianismo, la imitación de Cristo estuviera en algunos casos sometida a condenas por parte de la Iglesia. Varios líderes posteriores a Cristo tuvieron conflicto con las instituciones eclesiásticas porque sus seguidores los habían divinizado. Un claro ejemplo lo encontramos en los seguidores de san Francisco de Asís y en otras órdenes religiosas. Finalmente, la Reforma protestante, mediante su máxima *solus Christus*, significó una reacción contra la divinización de los santos y santas, pues buscaba hacer una purga de cualquier manifestación de la divinidad que no fuese exclusivamente la de Cristo.

Una de las características esenciales del *homo religiosus*, que lo diferencian tajantemente de otros tipos de personas, es que en él se manifiesta la sentencia: “quien no está conmigo está contra mí.” Por ello sostiene Scheler en *Modelos y líderes* (1911/21):

“Los más grandes genios no se desplazan, no se excluyen necesariamente uno a

¹⁷ Scheler, *op. cit.*, GW 10, pp. 278-279; trad. cast.: *El santo, el genio, el héroe*, trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires 1961, p. 43.

otro: ¿Quién no admiraría, amaría, veneraría simultáneamente a Dante, Goethe, Homero, Sófocles, Shakespeare, Cervantes: a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant? En cambio, para el santo originario, por lo menos el del monoteísmo, siempre vale la frase: «el que no está conmigo está contra mí» (tolerancia del politeísmo). Uno de los santos originarios, dentro de un grupo dado, sólo puede desplazar a otro santo, pero no puede colocarse seriamente junto a él «en pie de igualdad».¹⁸

Según esta sentencia, la aparición de un santo originario implicaría la aparición simultánea de enemigos potenciales que tratarían de eliminarlo. La afirmación de unos se llevaría a cabo a través de la negación de los otros. Pero, justamente, este fenómeno también lo encontramos cuando se adora a un ídolo en lugar de a una divinidad o a un santo, pues la creencia en los ídolos supone siempre la aparición de un conflicto dentro de la sociedad. Vemos, por tanto, que a través del análisis social del fenómeno religioso reaparecen las cuestiones planteadas al comienzo de la investigación: ¿Es toda religión una ideología o es la ideología una deformación de la religión? ¿En qué se diferencian y en qué se asemejan una religión y una ideología? Y si bien es cierto que la lucha contra las herejías es una lucha donde fácilmente se puede caer en la angustia y el resentimiento, creo que no podemos focalizar el estudio de la religión en este único fenómeno de reyertera.

Por otro lado, el dogma también se encuentra directamente vinculado a la divinización del fundador por parte de sus seguidores. Esta divinización se lleva a cabo a través del mito y los dogmas, fenómenos también afines a las ideologías. Aparece cuando una religión se ha institucionalizado completamente y es sometida por el Estado. Con el dogma, según Scheler, la religión se somete a un proceso de racionalización y aparece un nuevo saber, la teología, que, muchas veces, convierte en inquebrantables algunos saberes metafísicos heredados (el ejemplo más evidente lo encontramos en la asimilación de la metafísica platónica por parte del cristianismo). Otras veces, la teología hace que el saber religioso entre en conflicto con el saber metafísico, como ocurrió al principio, por ejemplo, con el redescubrimiento de Aristóteles en el Occidente medieval. Semejantes conflictos surgidos a partir de la instauración de dogmas también se pueden evidenciar en los Estados laicos y ateos del siglo XX y XXI. En estos casos, el Estado también ha institucionalizado un tipo de creencias que son impuestas a la población.

¹⁸ *Ibid.*, p. 279; (E. Tabernig 1961) p. 44.

Cuando la clase sacerdotal adquiere todo el poder en los asuntos de la fe, comienza una radical distinción entre, por un lado, el santo originario y, por otro, los sacerdotes-guías del culto, sacerdotes que pueden prohibir a ciertos líderes religiosos o sistemas metafísicos. En esta línea afirma M. Weber que los sacerdotes son “[...] los funcionarios de una empresa permanente organizada de forma regular para influir sobre los dioses, frente al recurso aislado y circunstancial de los hechiceros.”¹⁹ La tarea más importante de los sacerdotes es afianzar y fijar el dogma, es decir, la interpretación correcta de los mitos y los escritos canónicos, rechazando posibles malinterpretaciones heréticas, y delimitando así lo que es sagrado y lo que es profano de una forma definitiva. Scheler, por su parte, en la *Sociología del saber* (1926) admite²⁰ que todo dogma se desarrolla a partir de una *via negationis* contra las herejías. A través del dogma la vivencia religiosa se estanca y en lugar de la espontaneidad y la apertura de la persona aparece una obstinación hacia formas fijas de lo divino que viene marcada por la autoridad religiosa y sus preceptos teóricos. Algo semejante acontece con las ideologías, que obstruyen el avance de un determinado saber.

Por tanto, el dogma de las religiones reveladas dentro de la historia de Occidente tiene, en el Scheler de su etapa sociológica, claras consecuencias: el impedimento de un desarrollo de nuevas formas de metafísica, la prohibición de la duda y el enorme avance de las ciencias positivas. Por ello declara en la *Sociología del saber* (1926):

“Los pueblos que meditan duradera y libremente sobre el sentido metafísico de la vida y buscan *por su propia actividad* lo que consideran salvación o principio divino, *no* pueden dedicar la energía de su espíritu y de su voluntad tan íntegramente a trabajar en las cosas terrenas como los pueblos en que estas cuestiones aparecen *definitiva* y *absolutamente* resueltas por la revelación, la autoridad, el dogma y un instituto universal de salvación de las masas. Desde que la iglesia romana supo abatir al neoplatonismo y a las sectas gnósticas, ha llegado a ser inauditamente poderosa en Occidente esta preponderancia de las religiones de revelación sobre el espíritu metafísico *espontáneo*.”²¹

¹⁹ Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920/1921). Trad. cast.: *Sociología de la religión*, trad. Enrique Gavilán, Akal, Madrid 2012, p. 89. Cf. *ibíd.*, pp. 127-139.

²⁰ Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 8, pp.70-79.

²¹ *Ibíd.*, p. 71; (Gaos 1973) p. 87.

A este respecto cabe decir que mediante el dogma no solo se aniquila cualquier aparición de una metafísica nueva, sino también el cuestionamiento de la fe establecida. “Pero el arma más temible contra la metafísica en manos de las iglesias dogmáticas es la prohibición de la simple duda acerca de las proposiciones y las cosas de fe.”²² De esta manera, se impone una determinada creencia en lugar de dejarla brotar desde la propia persona. La imposición del dogma, a través de los propios mitos del grupo, mitos que llegan a ser incuestionables, es también característico de las ideologías, donde en algunos Estados, como el soviético o el fascista, se prohíbe incluso una serie innumerable de escritores y filósofos.

Desde mi punto de vista, creo que es precisamente la fijación de la religión en dogmas y la subsiguiente prohibición de la duda en torno a cualquier dogma lo que implicará, en el último Scheler, una pérdida de su propia conciencia religiosa y un distanciamiento del catolicismo. Esto se refleja, por un lado, en la férrea oposición, y no armonía, que establece Scheler en su última etapa entre cristianismo dogmático y metafísica, y, por otro lado, en la vinculación entre el dogma religioso y el surgimiento del espíritu emprendedor burgués. Gracias al dogma de las religiones reveladas, por ejemplo, fortalecido a través del protestantismo, será posible la enorme transformación de la naturaleza llevada a cabo por Occidente. Y además, contra lo que podría parecer, la lucha de la Iglesia católica contra Giordano Bruno, Galileo Galilei, Thomas Hobbes, etc. no es una lucha contra sus experimentos científicos, sino principalmente contra nuevos tipos de metafísica (materialismo, panteísmo, etc.) que hacen que la Iglesia y su dogma se sientan amenazados. Scheler afirma que las ciencias positivas no son jamás las causantes de que una religión pierda vitalidad, sino que la muerte de una religión se encuentra en la pérdida de vitalidad dentro de ella misma, de su *ethos* religioso, que ha sido contagiado por el dogma. De ahí que testifique en la *Sociología del saber* (1926):

“El hecho de que en Occidente hayan ganado casi siempre el juego los poderes de la religión de revelación y de la ciencia exacta y la técnica en su secular *lucha común contra el espíritu metafísico espontáneo*, es lo que constituye quizá la característica más importante de la modalidad occidental del saber desde el punto de vista de la sociología del saber. Lo que une a ambas es, en el fondo, el triunfo

²² *Ibid.*, p. 82; (Gaos 1973) p. 100.

común del espíritu romano, práctico y dominador, sobre la actitud intelectual contemplativa, puramente teórica [...] En casi toda Asia, y bien miradas todas las cosas, ha obtenido el triunfo el «sabio», la metafísica, tanto sobre la religión como sobre la ciencia positiva.”²³

Por consiguiente, la fijación de los dogmas y la persecución de las herejías dentro del cristianismo, más que estancar el saber científico, lo que hicieron fue frenar la propia religión, con la aparición de nuevos hombres religiosos, pues éstos últimos eran muchas veces perseguidos. En contraste con esta evolución de la religión en Occidente, que se ha aliado con el prejuicio del *européismo*, Scheler destaca la evolución del cristianismo oriental ortodoxo, donde el monacado se encuentra por encima de la autoridad eclesiástica, y donde se ha desarrollado una metafísica más libre e inclinada a la contemplación, metafísica ajena a la férrea institucionalización eclesiástica.²⁴

Concluyendo, podemos afirmar que, siguiendo los últimos escritos de Scheler, cuando una religión se hace completamente dogmática, las fuentes del saber religioso se han secado y han sido paulatinamente sustituidas por fuentes apoyadas en intereses ajenos a la religión (intereses partidistas, económicos, etc.). Podemos comprobar, además, que el concepto de ideología se ha ido ensanchando a lo largo de la trayectoria filosófica del pensador alemán, quedando el pensamiento metafísico espontáneo como el único reducto libre de influencias ideológicas. ¿Significa entonces que Scheler, al final de su vida, identifique la religión con la ideología? Evidentemente no, pues en su obra se siguen diferenciando claramente los elementos contaminantes de una religión (ajenos, en el fondo, a la religión misma), de sus elementos más auténticos y puros.

²³ *Ibíd.*, p. 81; (Gaos 1973) p. 99.

²⁴ *Ibíd.*, p. 164; (Gaos 1973) pp. 210-211. Por el contrario, en su etapa católica, Scheler habla de una concepción errónea del sufrimiento por parte del cristianismo ortodoxo e incluso de una ideología que subyace a él a través del paneslavismo y otras corrientes. Cf. Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, p. 69; trad. cast.: *El sentido del sufrimiento*, trad. S. Sánchez-Migallón, en *op. cit.*, p. 109. También cf. Scheler, *Über östliches und westliches Christentum*, GW 6, pp. 99-114.

§ 3. La relación entre la religión y las cosmovisiones políticas

Otra de las grandes diferencias del Scheler tardío con respecto a su etapa católica es que, en la sociología del saber, vincula la política y la religión de una manera distinta a como lo había hecho antes. Si antes, marcado por su periodo fenomenológico, la tónica predominante para analizar el fenómeno religioso era la objetividad y evidencia de lo divino, y un cierto impulso de salvación y necesidad genuinamente religiosa, ahora es el impulso político el que más se tiene en cuenta. En *El hombre en la época del equilibrio* (1927)²⁵, Scheler considera que en la contemporaneidad la élite política occidental ha establecido cuatro tipos de relaciones, algunas de ellas bien antiguas, con la religión que han conducido a que la religión adopte formas ideológicas. La primera posibilidad es aquella política que aboga plenamente por la dogmática eclesiástica, subordinándose a la Iglesia sin cuestionarse sus principios. Esta posibilidad se encuentra en los Estados confesionales. La segunda es aquella que elimina toda forma religiosa, tal como se lleva a cabo en la Revolución francesa durante la Época del Terror o en la Unión Soviética, imponiéndose un sistema totalitario ideológico con ausencia de religión entendida en sentido tradicional, pero creando nuevas formas de culto (culto a la razón, culto a la personalidad, culto a la ciencia, etc.). La tercera forma es la maquiavélica, propia de algunos Estados fascistas, donde el jefe del Estado utiliza la religión para mantener unida a la masa a través del mito, aunque el propio líder no sea ni creyente ni menos aún hombre religioso. La última forma es la que ha sido ampliamente defendida por filósofos como Platón, Spinoza, Schopenhauer, etc. y ha sido admirada por poetas como Goethe. Esta forma sostiene que la religión es una metafísica para las masas, mientras que la metafísica es una especie de religión para las élites. Metafísica y religión se inclinan hacia lo mismo, lo absoluto, pero por distintos caminos. Scheler no toma partido por ninguna de ellas, pero muestra más inclinación por esta última en sus últimos escritos. En cualquier caso, en las cuatro formas se está identificando la religión con una ideología para las masas.

Sin embargo, antes de su ruptura con el catolicismo, Scheler ya había hablado de la vinculación entre la política y la religión, aunque invirtiendo la relación: ahora es la religión la que influirá sobre la política. Así, en su escrito *El espíritu y los fundamentos*

²⁵ Cf. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, p. 168.

ideales de las democracias de las grandes naciones (1916)²⁶, se analizan dos cosmovisiones políticas enfrentadas: una cosmovisión política democrática y otra cosmovisión política aristocrática. Las dos cosmovisiones políticas, no ajenas a los influjos de la ideología, se constituyen a partir de una previa cosmovisión religiosa cristiana. Scheler tampoco parece decantarse directamente por ninguna de las dos opciones, y adoptará, como una síntesis de ambas, la postura, a la que ya hemos aludido, de un socialismo solidario con una base en el catolicismo. Sin embargo, al final de su vida, será más clara su posición aristocrática de la cultura, como atestiguan estas palabras pronunciadas en *El saber y la cultura* (1925): “¡Nunca, en ningún tiempo de la historia por mí conocida, fue más necesaria la formación alquitara de una *élite* directora! ¡Nunca tampoco más difícil!”²⁷ Pero esta posición, afín a una cosmovisión política aristocrática, ya la podemos encontrar en su etapa católica, como refleja su escrito póstumo *Modelos y guías* (1911/1921).

Scheler expone²⁸ que, tanto la cosmovisión democrática, como la cosmovisión aristocrática tienen unas fuentes religiosas que las irán formando. La principal diferencia entre estas dos cosmovisiones es que la cosmovisión democrática afirma que la causa fundamental de los cambios históricos se debe a una mayoría de población oprimida que, a través de sus exigencias, condiciona a que surjan determinadas élites y guías para satisfacer sus necesidades. Por el contrario, la cosmovisión aristocrática afirma que han sido siempre los guías y las élites los motores de la historia, y que la mayoría de la población siempre ha estado subordinada a ellos. A su vez, la cosmovisión democrática y la cosmovisión aristocrática emergen de una cosmovisión cristiana que se asocia a cada nación europea. La democracia inglesa, por ejemplo, es aristocrática y se vincula desde Oliver Cromwell a la religión puritana-calvinista que afirma la desigualdad entre los seres humanos y las distintas naciones. Ello conduce a que el pueblo inglés se considere el pueblo elegido y que ejerza una función de “dueño” (*Herr*) del mundo. A los ingleses no les importa el tipo de gobierno que se ejerce en los otros pueblos y, por ello, no se ven al mismo nivel que el resto. Además, la creencia en la predestinación se traslada a la propia sociedad inglesa, donde se considera elegido el empresario capitalista que ha tenido éxito.

²⁶ Scheler, *Der Geist und ideelle Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen*, GW 6, pp. 158-159 (trad. del título mía).

²⁷ Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 85; (Gómez de la Serna 1998) p. 8.

²⁸ Para lo siguiente cf. Scheler, *op. cit.*, GW 6, pp. 161-186.

Por el contrario, la democracia francesa se origina a partir del triunfo del catolicismo sobre el calvinismo y el jansenismo. Su doctrina es la igualdad de todas las almas ante Dios. Esta democracia igualitaria es ampliamente desarrollada por los jesuitas y, a través de ella, Francia se constituye como una nación que se siente “guía” (*Führer*) de la humanidad. La mentalidad francesa considera que su misión es la imposición de la democracia al resto de las naciones del mundo (un ejemplo claro lo encontramos en el Imperio napoleónico). Además, la democracia francesa, a diferencia de la inglesa, da mucha más importancia al Estado y a una educación igualitaria impuesta desde él. En tercer lugar, la democracia rusa es, como la francesa, profundamente democrática, aunque se destaca por las influencias ortodoxas y eslavas (cristianismo oriental), que conducen a ensalzar la fraternidad por encima de la libertad y la igualdad. La democracia rusa es, por tanto, una “democracia del sentimiento” (*Gefühlsdemokratie*), basada en una idea revolucionaria del amor. No es, por tanto, una democracia racional, tal como se da en las naciones occidentales. En ella son las masas sus únicos representantes, y los guías no son más que un exponente de ellas. Existe en esta democracia un sentimiento de solidaridad y una desconfianza hacia la autoridad, el poder, el dominio y el Estado, solidaridad que se fundamenta en un sentimiento de ser servicial ante Dios y la humanidad. Por último, la democracia en Alemania se muestra como una mezcla de sentimientos democráticos y aristocráticos. A diferencia de la democracia inglesa y francesa, da mucha más importancia a la igualdad material, pero es claramente desigual en la educación y la transmisión cultural. No es su ideal, como en Francia, una educación igualitaria, sino un reparto equitativo de las riquezas. En Alemania, a diferencia de otras naciones, se muestra también la convergencia de luteranismo y catolicismo, haciendo de esta nación una nación especial con respecto al resto.

En *¿Socialismo profético o marxista?* (1919)²⁹, distingue también cuatro tipos de cosmovisión socialista derivadas de la cosmovisión democrática. Ellas son: el socialismo utópico (Owen, Fourier, Cabet, etc.), el socialismo científico (Marx y Engels), el socialismo feudal-romántico (A. Müller, F. Schlegel, etc.) y el socialismo práctico-reformista (Bernstein, socialismo cristiano, catolicismo alemán, etc.). Existe una quinta posibilidad de socialismo que Scheler denomina socialismo profético y del cual parece mostrarse partidario. Esto nos llevaría a suponer que la cosmovisión aristocrática de Scheler estaba menos presente en su etapa católica. En cualquier caso, de las cinco formas

²⁹ Cf. Scheler, *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?*, GW 6, pp. 259-272 (trad. del título mía)

de socialismo que destaca Scheler, podemos observar la estrecha vinculación que tienen con el cristianismo. Únicamente el socialismo científico parece desvincularse de la religión, pero ello no impide reconocer un enorme paralelismo con algunas doctrinas cristianas y la profecía de un futuro prometedor (mesianismo).

¿Qué valor adopta la religión, y concretamente el cristianismo, cuando Scheler trata el fenómeno religioso desde la perspectiva sociológica y política en su última etapa? Creo que es importante, de cara al problema de la demarcación entre ideología y religión, considerar que Scheler en ningún caso reduce el impulso de salvación de las religiones a un impulso político de dominación. Y a pesar de que en muchos de sus escritos nos parezca que se manifiesta una teología política, no quiere presentar, a la manera de Carl Schmitt o Leo Strauss, una disciplina de este tipo. La religión no se puede reducir a la política, sino que es una realidad con su propia lógica interna. Ahora bien, puesto que es el fenómeno cultural más originario y sus valores son los más altos, es innegable la enorme influencia de las religiones en las formas de organización política, y esto es precisamente lo que el fenomenólogo alemán pretende destacar.

§ 4. La demarcación entre el saber religioso y el saber científico

Scheler afirma que la religión no solo influirá en las formas de organización política, sino también en la ciencia moderna a través del establecimiento del dogma. Como hemos visto, su objetivo es distinguir las formas supremas del saber, subordinar los distintos tipos de saberes a la religión (en su etapa católica), o a la metafísica (en su etapa posterior), y distanciarse de cualquier explicación naturalista del fenómeno religioso, ya sea desde la ciencia, ya sea desde la propia filosofía. Por último, pretende eliminar de la ciencia positiva cualquier vinculación con el mito, cualquier afán que ella tenga de suplir a la religión. En este sentido, considera imprescindible una restauración de la metafísica que haga de fundamento de las ciencias positivas, una restauración de la visión total del mundo, de la vida y del ser humano para evitar la arriesgada especialización de las ciencias. Pues gracias a esta especialización y desconexión del saber la ideología tendría más cabida para la ciencia. En este sentido, conviene destacar las siguientes palabras de K. R. Popper respecto a la fundación de la ciencia moderna por parte de Francis Bacon:

“El movimiento que inauguró Bacon fue un movimiento religioso o semirreligioso, y Bacon fue un profeta de la religión secularizada de la ciencia. Reemplazó el nombre «Dios» por el nombre «Naturaleza», pero dejó todo lo demás prácticamente intacto. La teología, la ciencia de Dios, fue sustituida por la ciencia de la Naturaleza. Las leyes de Dios fueron reemplazadas por las leyes de la Naturaleza. El poder de Dios fue reemplazado por las fuerzas de la Naturaleza. Y en fecha posterior, el designio de Dios y los juicios de Dios fueron reemplazados por la selección natural. El determinismo teológico fue reemplazado por el determinismo científico, y el libro del destino por la predicibilidad de la Naturaleza. En resumen, la omnipotencia y la omnisciencia de Dios fueron reemplazadas por la omnipotencia de la Naturaleza y por la virtual omnisciencia de la ciencia natural.”³⁰

En este texto se muestra muy bien cómo la ideología puede mezclar y sustituir unos saberes por otros. El caso de Bacon es clarísimo a este respecto. Y este caso se repetirá nuevamente en reiteradas ocasiones. Además, desde una posición completamente diferente a la de Popper, ya Scheler apuntaba en la *Sociología del saber* que Francis Bacon no solo no había captado la esencia de la ciencia, sino que tampoco había comprendido la esencia de la técnica moderna:

“El fin y el valor fundamental que guía a la nueva técnica no es el de inventar máquinas útiles económicamente o de otra suerte, cuya utilidad se pueda conocer y medir por anticipado. La técnica va a algo mucho más alto. Va hacia el fin —si puedo expresarme así— de construir, siquiera en pensamiento y como plan, *todas las máquinas posibles* por pedio de las cuales se *podiera* dirigir y derivar la naturaleza hacia cualesquiera fines, útiles o inútiles, si así se deseara. Es la idea y el valor del *poder* humano y de la libertad *humana* frente a la naturaleza quien anima los grandes siglos de los «descubrimientos e invenciones», en modo alguno la sola idea de la utilidad.”³¹

³⁰ Popper, K. R., *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality* (1994); trad. cast.: *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona 1997, p. 87.

³¹ Scheler, *op. cit.*, GW 8, pp. 125; (Gaos 1973) p. 159. Es interesante observar cómo esta concepción de la técnica de Scheler ha influido en la filosofía de la técnica de Martin Heidegger. Cf. Volpi, F., *op. cit.*, pp. 101-105.

La ciencia natural y la técnica modernas no pueden, pues, presentarse ni como sustitutivos de la religión ni como sustitutivos de la metafísica. La ciencia moderna, siguiendo una determinada cosmovisión, explica cómo los fenómenos de la naturaleza “trabajan”, pero jamás nos revela lo que las cosas son. La explicación naturalista desarrollada a partir de la cosmovisión burguesa, partiendo de demostraciones sobre la base de hechos de experiencia, toma como fundamento del saber al saber de las ciencias empíricas naturales y lo extrapola a las sociales (psicología, economía, antropología, historia, etc.) y a otras formas de saber. En esta tradición se inscriben, en primer lugar, Francis Bacon, pero también el positivismo (Comte, Spencer, Mill, etc.) el emiriocriticismo (Avenarius, Mach), el pragmatismo (W. James), el marxismo, etc. Ahora bien, la explicación naturalista interpreta cualquier fenómeno, incluyendo también los fenómenos religiosos, apoyándose en el principio de causalidad y su concepción mecánica de la realidad. Ignora el abismo que separa los fenómenos naturales de los religiosos porque es prisionera del prejuicio racionalista de que toda existencia debe ser demostrada y verificada por la experiencia sensible. Por ello apunta en *Muerte y supervivencia* (1911/14) acertadamente Scheler:

“Todo lo que pertenece a la esfera de la creencia religiosa nace en la historia, se desarrolla, declina y muere. Jamás ha sido establecido, demostrado y refutado por una proposición científica. La opinión, aún hoy sumamente extendida, de que la ilustración intelectual, la ciencia y su progreso hayan podido destruir por refutación un sistema de creencias religiosas, es tan sólo un prejuicio del racionalismo. No hay ciencia ni filosofía que hubiera podido disolver y aniquilar la religión griega antes de que se secaran sus raíces en la totalidad de la vida griega y se hubieran ya creado nuevos gérmenes para otra forma de religión. Más aún: una investigación a fondo de la *ciencia* y de la *filosofía* griegas mostraría más bien que los fines que el conocimiento se propuso, y la manera de proponérselos, estaban ya condicionados justamente por las mismas intuiciones y estimaciones fundamentales que dominaban también internamente la *religión griega*.”³²

³² Scheler, *Tod und Fortleben*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, p. 11. Trad. cast.: *Muerte y supervivencia*, trad. Xavier Zubiri, Encuentro, Madrid 2001, p. 9.

Por otro lado, la explicación naturalista también es una explicación que se apoya en el ideal de humanidad, que se convertirá en la nueva “religión” de muchos científicos naturalistas. En el *Saber y la cultura* (1925), Scheler declara:

“El gran error del siglo XVIII —error fatal para la suerte que ha recorrido el ideal de la humanidad en el siglo XIX— fue proponer como modelo de cultura la «humanidad», en la forma abstracta de una esencia racional, igual en todos los hombres.”³³

Según nuestro autor, en lugar de seguir este falso modelo, deberíamos amoldarnos al ideal de nuestro propio yo-espiritual, siguiendo algún modelo auténtico, ya sea representado por un profesional, artista, filósofo, santo, etc.³⁴ Es, pues, erróneo pensar que Scheler, tras la ruptura con el catolicismo y su acercamiento a la sociología, ha abandonado su filosofía personalista y se ha distanciado del *homo religiosus* como parámetro explicativo de los individuos y grupos humanos. Bien al contrario, considera que el santo sigue siendo el modelo ideal, aunque ya no puede ser el santo exclusivamente cristiano.

A diferencia de los valores sagrados y el impulso de salvación que encarna el *homo religiosus*, en la explicación naturalista de la ciencia moderna es la dominación, la adaptación y la supervivencia del ser humano lo que prima, en ningún caso la salvación. El saber que desarrolla el modelo de la ciencia moderna no puede desvincularse de los impulsos económicos y políticos que condujeron a la liberalización y división de trabajo, a la separación entre metafísica y religión, a la reclusión de la religión y la fe al sujeto, convirtiéndose en un asunto de libre elección (como si se pudiera elegir entre creer o no creer), etc. A través de este cambio de paradigma, que llevará al saber de transformación a ser el saber dominante dentro de la sociedad occidental, el tejido social que antes había construido la religión cristiana será deshilado y poco a poco se irá sustituyendo por el nuevo tejido de la ciencia, hasta adoptarse como sustitutivo de la religión.

Pero esta identificación de la ciencia como sustitutivo de la religión es completamente engañosa. Por ejemplo, uno de los problemas que acarreará el nuevo

³³ Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, p. 105; (Gómez de la Serna 1998) p. 68.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 104-105; (Gómez de la Serna 1998) p. 67.

modelo de la ciencia moderna y el modelo del “guía de la civilización” es que no comprenderá el fenómeno de la muerte. Así, en *Muerte y supervivencia* Scheler afirma nuevamente: “El tipo de «hombre moderno» no hace gran caso de la supervivencia (*Fortleben*), fundamentalmente, porque niega en el fondo el núcleo y al esencia de la muerte.”³⁵ Esta negación de la muerte desde el tipo de hombre moderno y la ciencia que lo representa se debe a su impulso de dominación, es decir, al intento de querer controlar la muerte, la finitud. También se debe a que el hombre moderno vivencia la muerte como un fenómeno empírico más, pensando que es el resultado de la experiencia exterior y no algo interno a la propia vida, y por ello interpreta la muerte como un “enemigo” que hay que eliminar. Por tanto, podemos demarcar el saber religioso del saber científico basándonos en que este último saber es incapaz de comprender el fenómeno de la muerte, mientras que el saber religioso, y también el saber metafísico, sí son capaces de comprenderlo.

Como ya hemos expuesto, Scheler no dice que la ciencia moderna sea un saber ideológico. Ciencia e ideología se excluyen mutuamente como cualquier otro saber con respecto al pseudo-saber que representa la ideología. Pero la sociedad moderna, al estar impregnada del espíritu capitalista y su afán de beneficio, inculca a la ciencia ciertos esquemas preestablecidos, esquemas que facilitan la dominación del mundo haciendo que el resto de saberes que configuran una sociedad queden relegados al olvido o tengan un papel marginal. A pesar de que el espíritu burgués siga abrazando la religión cristiana en cualquiera de sus manifestaciones habrá, pues, una deformación de la religión, divorciándola del mundo y de cualquier fenómeno terrenal. Debido a que Dios se ha alejado de las estructuras sociales, la religión quedará relegada a una cuestión psicológica e invisible. Una vez que, a través de la cosmovisión burguesa, se ha reducido la religión a una cuestión meramente subjetiva, se intentará aclarar, desde la filosofía, el fenómeno religioso a partir de dos grandes vías que confluirán en el naturalismo: el método lógico-racional y el método genético-evolutivo. Ambas vías, emparentadas con el racionalismo y el empirismo emergidos en la Modernidad, son dos intentos de racionalizar lo que, según Scheler, en sí mismo es irracional. Pues toda la vida religiosa, desde el *homo religiosus* hasta el culto que desarrollan sus fieles, es una vida completamente al margen

³⁵ Scheler, *op. cit.*, GW 10, p. 15; (Zubiri 2001) p. 16. He puesto entre paréntesis el término alemán *Fortleben* porque creo que la traducción de esa palabra por “supervivencia” puede llevar a confusión. En alemán, “supervivencia” sería más correcto traducirlo por *Überleben*, en cambio, *Fortleben* se puede traducir por “continuar viviendo”, algo que se asemeja más a lo que Scheler pretende expresar con su idea de inmortalidad.

de la lógica o, mejor dicho, tiene su propia lógica. Por esta razón, Scheler otorgará suma importancia a las emociones religiosas y los valores sagrados como el rasgo que facilitará posicionarnos en el nivel de la religión, emociones y valores que nada tienen que ver con los procesos psíquicos que se producen en nuestra alma y, menos aún, con procesos fisiológicos. Es obvio que existen esos procesos, pero ellos no explican en absoluto la esencia de la religión. Pues es en la religión donde el ser humano muestra su cara más antinatural. Por ello, cualquier análisis naturalista de la religión estaría condenado al fracaso, puesto que se contemplaría un fenómeno que no es natural como si fuera natural.

En la siguiente y última parte de esta investigación mostraré cómo la explicación naturalista de la religión que sigue la vía genético-evolutiva, tiene tanto alcance que, más allá del positivismo y el mero biologicismo, también se manifiesta en la filosofía de Feuerbach, Nietzsche y Freud. Estos pensadores, que muestran nuevas concepciones del ser humano, diríamos que hasta revolucionarias, están prisioneros, sin embargo, de la cosmovisión burguesa a través del arraigado humanitarismo, voluntarismo y subjetivismo que muestran sus obras. Aquellos que atacan la religión desde el ateísmo son prisioneros, pues, de sus propias ideologías. En cierto sentido, siguen inmersos (aquí me refiero a Feuerbach y Freud) en el mito baconiano de la ciencia como proyecto utópico de salvación.

*PARTE III: LAS EXPLICACIONES IDEOLÓGICAS DE LA RELIGIÓN
DESDE OTRAS INSTANCIAS*

Capítulo VI: Los ídolos de la explicación naturalista

En la tercera parte de esta investigación, y antes de abordar las explicaciones naturalistas de la religión ofrecidas por Feuerbach, Nietzsche y Freud, es necesario analizar, a modo de síntesis de lo explicado en las partes anteriores, algunos ídolos de la cosmovisión burguesa que influirán en estas explicaciones naturalistas del fenómeno religioso. Creo que estos ídolos se asientan como prejuicios cuando ya la cosmovisión burguesa se ha convertido en una cosmovisión cultural tan dominante que se muestra como una cosmovisión absoluta natural.

Solamente como ser cultural, como ser capaz de crear actos de ideación, alcanza el ser humano el nivel de realidad en sentido absoluto, y ello a pesar de que este sea captado engañosamente en un objeto que no le corresponde. En la ideología la esfera de lo absoluto también sigue estando presente, pero ahora confundida con otras esferas del ser. Estas realidades que, de forma fraudulenta, son consideradas absolutas, las asume el hombre de hoy como su camino de salvación y, a través de ellas, llegamos a ser seres completamente dependientes e ignorantes de nuestra propia esencia, esencia que está marcada por la creencia en un valor sagrado que nos representamos como máximo bien. A este respecto, en los *Problemas de la religión* (1921) Scheler confirma:

“Como el acto religioso es una dote esencialmente necesaria del alma humana espiritual, no puede plantearse la cuestión acerca de si es realizado o no por un hombre. Sólo puede plantearse la cuestión de si el acto religioso encuentra el objeto *adecuado* a él, el correlato de ideas al que *pertenece* esencialmente; o si apunta a un objeto — y lo afirmaría como santo y divino, como bien de valor absoluto — que *contradice* su esencia por pertenecer a la esfera de bienes finitos y contingentes.”¹

Es, por tanto, a través del acto religioso como se generan los ídolos y una engañosa concepción de nuestra propia esencia, del mundo y de Dios.

¹ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 261, (Marías/Olmo 2007) p. 222.

Si consideramos ahora las características del acto religioso vistas en la segunda parte, deberíamos comprobar que en la adoración de un ser finito se nos muestra una vivencia del acto religioso engañosa. Si, como Scheler afirma, el acto religioso no puede eliminarse de la naturaleza humana, entonces tendríamos (siguiendo las características del acto religioso) un acto que, en apariencia, intentaría trascender el mundo, tomaría contacto con una divinidad y recibiría una respuesta de la divinidad. ¿Qué realidades podrían cumplir esta función en la sociedad contemporánea? Deberían ser, al menos de manera aparente, realidades que comparten las características del objeto de la religión: ser absoluto, ser sagrado, ser máximo bien y ser efectivo. Es decir, serían realidades que hoy amamos al máximo pero que, sin embargo, ni son absolutas, ni son sagradas, ni son máximos bienes, ni son efectivas. Si tenemos en cuenta las emociones de la angustia y el resentimiento como emociones que predisponen al ser humano al engaño, entonces habría que considerar también el fenómeno de la inversión del orden del amor para describir este nuevo fenómeno. Y así, a través de estas emociones, se adorarían realidades que serían las menos estimables.

Creo que, tras todo lo expuesto hasta ahora en torno a la cosmovisión burguesa y el surgimiento de las ideologías, estos ídolos tienen un claro trasfondo económico-impulsivo. Además, son asumidos inconscientemente por la sociedad y aparecen continuamente discursos que los defienden en oposición a otros saberes y valores. Estos ídolos son: el ideal de Humanidad, el ideal del bienestar, el ideal de trabajo (dominio técnico) y el ideal del progreso.² Cada uno de ellos ocupa, a su manera, la esfera absoluta del ser y sus actos asociados intentan trascender el mundo. También se consideran máximos bienes, con un poder de máxima efectividad sobre la naturaleza y el ser humano; pero con ellos lo que hacemos es amar los valores más bajos de la condición humana, aquellos que se pueden intercambiar. Además, son ídolos que fundamentan ideologías, en el sentido de que con ellos la sociedad se ciega ante las formas supremas de saber y valorar. Nuestra imagen del ser humano, del mundo y de Dios es también claramente una imagen afectada por estos ídolos. Por último, se alimentan a partir de la angustia del

² A partir de estos ídolos se podría entender la aparición de una especie de “religiones laicas” y el surgimiento de una engañosa conciencia religiosa dentro de la cosmovisión burguesa. Así podríamos hablar de una “religión del Estado”, una “religión del capitalismo”, una “religión del dinero”, una “religión de la humanidad”, etc. Por ejemplo, Georg Simmel en su *Filosofía del dinero*, Walter Benjamin en su escrito de 1921 “Capitalismo como religión” o el artículo de José Ignacio González Faus, “El dinero es el único Dios y el capitalismo su profeta”, *Iglesia Viva*, n° 249, enero-marzo 2012.

hombre moderno ante la muerte y a través del resentimiento contra todo poder que ponga límites al ser humano y se escape a su control.

Además de estos ídolos, pienso que es conveniente destacar la egolatría³ como aquel ídolo que hace de síntesis y subyace a los ya mencionados, estando presente en cada uno de ellos. La egolatría se fundamenta justamente en el no reconocimiento de poderes ajenos a nuestras propias capacidades, algo que está presente en las creencias en la humanidad, el bienestar, el trabajo y el progreso. Estas creencias posicionan al sujeto humano como único referente de los acontecimientos, anulando cualquier referencia externa que haga de contrapeso. Y están tan arraigados en nuestra sociedad actual, que prácticamente todos los seguimos en nuestros modos de pensar, muchas veces sin darnos cuenta de que están ahí e influyendo en nuestros sistemas educativos.

Desde una perspectiva filosófica estos ídolos también se encuentran en mayor o menor medida, como se verá en los siguientes capítulos, en las explicaciones naturalistas de la religión de Feuerbach, Nietzsche y Freud; pero siguen afectando nuestro presente desde dentro de las ciencias naturales y algunas obras de divulgación.⁴

Me detendré ahora en el ídolo del progreso, pues creo que está muy presente en todas las explicaciones naturalistas y ateas del fenómeno religioso y no ha sido considerado suficientemente en la presente investigación. En los *Problemas de la Religión* (1921), apunta nuestro autor:

“La filosofía del siglo XIX nos ha satisfecho profundamente con la creencia de que la historia humana muestra un continuo progreso y un continuo crecimiento de todas las especies de bienes materiales y espirituales producidos por el hombre. Si se ahonda más profundamente en la pregunta de qué debe progresar y según la suposición de qué valores fundamentales debe ser medido si algo en la historia

³ Respecto a esa tendencia a la egolatría desde la perspectiva actual, a vender y comprar nuestro propio yo, a la explotación de uno mismo, a la contemplación de uno en base a sus éxitos y, sobre todo, al progreso a través de sus fracasos, es el interesante el análisis crítico que realiza el filósofo Byung-Chul Han. Entre sus obras caben destacar *Agonie des Eros* (2012), *Transparenzgesellschaft* (2012) y *Die Austreibung des Anderen* (2016). Traducciones castellanas: *La agonía del Eros*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona 2014; *La sociedad de la transparencia*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona 2013; *La expulsión de lo distinto*, trad. A. Ciria, Herder, Barcelona 2017.

⁴ Por ejemplo, podemos encontrar estos ídolos en explicaciones naturalistas alejadas de la filosofía, como en *The Selfish Gene* (1976) y *The God Delusion* (2006) de Richard Dawkins; trad. cast.: *El gen egoísta*, trad. J. Robles Suárez/J. Tola Alonso, Salvat, Barcelona 1994; *El espejismo de Dios*, trad. R. Hernández Weigand, Espasa, Madrid 2007. Otros autores que, aparte de Dawkins, han desarrollado el denominado “nuevo ateísmo” son: Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel C. Dennet, Victor J. Stenger, Michel Onfray, etc.

«progresas» o no, entonces el esquema cambia.»⁵

La cuestión fundamental aquí no es la existencia del progreso en sí, sino qué es lo que progresa y bajo qué valores se mide el progreso. De acuerdo con Scheler, el progreso acontece en un cierto saber, que es el técnico-científico, que se ha extendido a todos los ámbitos de la cultura. Y se descubre una ley fundamental, que consiste en decir que cuanto más arraigada está la idea de progreso en una sociedad, menor es la presencia del valor; y que cuanto mayor es la presencia del valor, menos arraigada está la idea de progreso. El progreso implica posponer los valores en otro lugar, ya sea en el futuro o en el más allá. Por ello, en la medida en que medimos toda la realidad a través de los ídolos de la Humanidad, el bienestar y el trabajo productivo, encontramos que, en el fondo, lo que hacemos es ignorar los valores supremos, aquellos que no están sujetos al progreso. Por todo esto podemos comprender nuestra sociedad como una sociedad nihilista, ciega al valor, en la medida en que están más fuertemente arraigados los valores de lo útil y desatendidos los valores culturales y religiosos, que no están sujetos al progreso.

Auguste Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903) son los principales defensores, dentro de la filosofía, de la idea de progreso desde un punto de vista naturalista. Scheler critica al positivismo y a la idea de progreso de Comte principalmente, como vimos, en sus escritos *Sobre la filosofía de la historia del saber positivista (ley de los tres estadios)* (1921) y en la *Sociología del saber* (1926). A pesar de su enfoque histórico, el positivismo considera la evolución de las sociedades desde la ideología, pues lo hace desde el *européismo* propio de la cosmovisión burguesa. De este modo, confunde la esencia del ser humano, identificando a un tipo de hombre (el industrial y el científico) con el hombre total. Niega la existencia de un saber a priori y no reconoce el poder de la metafísica (como parte esencial del ser humano) para asentar cosmovisiones culturales. En lugar de comprender al ser humano como una realidad donde, sincrónicamente, se muestran inclinaciones a la religión, la metafísica y la ciencia, cree que la religión y la metafísica pertenecen a épocas pasadas, confundiendo la esencia de la religión y la esencia de la metafísica. No comprende que las formas supremas del saber ya se dan a la

⁵ “Die Philosophie des 19. Jahrhunderts hat uns mit dem Glauben tief erfüllt, dass die menschliche Geschichte einen stetigen Fortschritt und ein stetiges Wachstum aller Arten der durch den Menschen hervorgebrachten geistigen und materiellen Güter aufweise. Dringt man aber tiefer ein in die Frage, was denn fortschreiten soll und nach Ansetzung welcher Grundwerte gemessen werden soll, ob etwas in der Geschichte «fortschreitet» oder nicht, so ändert sich das Bild.” Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 236-237, trad. mía; cf. (Marías /Olmo 2007) pp. 192-193.

vez en culturas muy anteriores a la occidental. Incluso la etapa que Comte identifica con el estadio metafísico, la Modernidad, es, por el contrario, una etapa de renovación religiosa, pues es en ella donde se produce la Reforma protestante. Además, al ser intelectualista, piensa que solamente gracias a la ciencia es posible el progreso humano. Incluso cree que con la ciencia debemos fundamentar un orden normativo y de valores. Es decir, cree que a través de las ciencias se pueden desarrollar un *ethos* y una ética válidos, sueño que Scheler considera fracasado, pues las ciencias positivas se pueden asociar a la técnica de la vida, pero nunca a una ética de la vida y tampoco pueden asentar cosmovisiones nuevas.⁶ Su filosofía se inscribe, por tanto, en aquellas que consideran la cosmovisión burguesa como una cosmovisión natural absoluta.

En Spencer, el progreso humano se va afianzando mediante las leyes biológicas y el método del ensayo y el error, que desarrollarán cada vez más los organismos desde lo simple y homogéneo a lo complejo y heterogéneo, hasta desembocar en la especie humana. Pero ya vimos que ese método del ensayo y el error solo se aplica a un tipo de saber, y, además, es bastante cuestionable su eficiencia en los grupos humanos si observamos cómo, a lo largo de la historia, se vuelven a cometer los mismos errores.

En la obra *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915)⁷, Scheler se opone a la concepción biológica de la sociedad de Spencer, pues se fundamenta en una falsa comprensión de la vida. En esta noción de la vida se han proyectado los principios liberales de la sociedad inglesa de comerciantes y la libre competencia, haciendo de la vida una constante tendencia a la adaptación, a la autoconservación y no, como piensa Scheler, a la autoafirmación y el desenvolvimiento. Ya antes, en *El resentimiento y la moral* (1912), encontramos una crítica a Spencer semejante, cuando analizamos el organismo y mostramos el grave error que supone interpretarlo mediante los valores de utilidad.⁸ Por último, en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923)⁹, Scheler sostiene que el autor inglés confunde el sentimiento de simpatía con el contagio afectivo, rebajando cualquier forma de agrupación al nivel de la masa. Tanto Spencer como Charles

⁶ Cf. Scheler, *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*., GW 6, pp. 27-35 y *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, pp. 94-95 y 153.

⁷ Cf. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, GW 4, pp. 31-36.

⁸ Cf. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, pp. 142-147. Para una mayor comprensión de este problema ver el capítulo III de este trabajo.

⁹ Para lo siguiente cf. Scheler *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 25-28, 138-141 y 175-179.

Darwin quieren derivar la simpatía a partir de la conciencia gregaria de los animales superiores siguiendo una ley de progreso gradual. Scheler, en cambio, rechaza el principio evolucionista, según el cual cuanto mayor sea la evolución de una especie, más aumentará el sentimiento de simpatía de los individuos entre sí. En el caso de los humanos, el amor puede aumentar o disminuir dentro de una cultura, pero no existe una evolución lineal en progresivo aumento. De hecho, el altruismo de la época moderna es un amor engañoso que, en lugar de aumentar, ha disminuido nuestra capacidad de amar. Aquí el error consiste en que Spencer solo ve el amor y la simpatía como fenómenos naturales, y no considera el amor espiritual, exclusivo de la especie humana.

El hecho de considerar la religión como una consecuencia del progreso del instinto gregario inscrito en la naturaleza acarrearán graves consecuencias para la comprensión del fenómeno religioso. Pues no solo parte esta tesis de una errónea concepción de la vida, sino, sobre todo, de la cultura y la esencia del ser humano. A partir de ella encontraremos una engañosa visión antropológica y religiosa que parece reducir al ser humano a un animal más. Pero, en realidad, lo que hará esta nueva concepción naturalista será “humanizar”, desde sus propios presupuestos ideológicos, a la naturaleza. Un interesante estudio sobre la idea de progreso y la función que esta idea cumple en la creencia de los seres humanos se lo debemos a Karl Löwith, quien en *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (1949)¹⁰, nos ofrece las estructuras escatológicas de la idea de progreso. Una de las tesis de esta obra es que ni el paganismo ni el cristianismo cayeron en la ilusión de una evolución progresiva de la historia. Esta tesis, florecida en la Modernidad, cree erróneamente que el problema del mal y del sufrimiento se soluciona mediante la superación paulatina de ellos a través del progreso.

Para cerrar este capítulo introductorio es necesario añadir que el objetivo de esta tercera y última parte de la investigación será: 1. Mostrar la posición ideológica inscrita en el naturalismo filosófico y en la antropología afín a este naturalismo, 2. Exponer el reduccionismo que supone identificar la religión con la ideología y la engañosa concepción de la religión llevada a cabo por el naturalismo, 3. Realizar una crítica de los ídolos de la cosmovisión burguesa. No será necesario, por tanto, aclarar estos objetivos en cada uno de los capítulos siguientes.

¹⁰ Cf. Löwith, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), trad. alemán: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, trad. H. Kesting, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2004, pp. 69-114.

En lugar de hacer una tabla de características que respondan a las diferencias entre religión e ideología, he preferido exponer esta demarcación a partir de la comparación de Scheler con otros autores. Para ello he escogido a Feuerbach, Nietzsche y Freud, tres pensadores que, como Scheler, también han analizado el fenómeno religioso desde las emociones, pero apoyándose exclusivamente en lo que Scheler denomina “emociones sensibles” y “emociones vitales” (es decir, emociones directamente vinculadas a nuestros estados corporales y psíquicos), nunca desde las “emociones espirituales”. Mediante el análisis de textos e ideas de estos autores comprobaremos como en ellos no se establece una demarcación entre la religión y la ideología, identificándose ambos fenómenos.

Como se ha comprobado en las páginas anteriores de este trabajo, la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Scheler es manifiesta y esta es una razón suficiente de mi elección. De ello se tratará más detenidamente en el capítulo que corresponde. Respecto a Feuerbach y Freud, a pesar de que su formación sea, en un caso, filosófica, y en el otro, fundamentalmente médica, existen grandes afinidades entre ambos autores y este es el motivo de haberlos escogido. Además, en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23), Scheler expone de modo seguido las teorías de Feuerbach y Freud englobándolas dentro de las teorías naturalistas del amor.

Existen varias semejanzas en los escritos de Feuerbach y Freud a la hora de analizar y valorar las experiencias religiosas. Por ejemplo: a) los dos autores consideran la religión como una ilusión del sujeto que viene a satisfacer ciertos deseos insatisfechos; b) ambos autores evalúan los pueblos religiosos del pasado subordinándolos al presente y a la ciencia, cayendo en una concepción antropológica reduccionista; c) los dos autores afirman que la religión se ha hecho innecesaria en la cultura y que, por tanto, es una “enemiga” de la cultura; d) los dos pensadores consideran la disminución de la fe como un fenómeno evolutivo natural de los pueblos de Occidente; e) anclados en el espíritu de las ciencias positivas, uno y otro interpretan la verdad como algo que es observable y demostrable; abordan, pues, los asuntos de la religión a partir del saber científico, provocando así una mezcla de saberes propia de la ideología.

Existen muchas otras afinidades que no es el momento de enumerar. Creo que las arriba expuestas son las más significativas. Por otro lado, hay una confrontación de Scheler con la obra de Freud principalmente en los escritos publicados póstumamente, cuando el fenomenólogo alemán aborda el proyecto de una nueva antropología

filosófica.¹¹ Dos son los puntos que es menester destacar respecto a este acercamiento crítico de Scheler a la obra de Freud (que, por otro lado, no tuvo reciprocidad): por un lado, la clara oposición entre la antropología freudiana y la antropología scheleriana y, por otro, la oposición en el análisis del amor y el instinto de muerte. Existe, sin embargo, una gran laguna respecto a la confrontación de Scheler con Freud en torno a la religión, teniendo en cuenta la enorme dedicación que mostró el fundador del psicoanálisis a este fenómeno. Por tanto, se tratará de exponer las diferencias entre ambos autores respecto al ser humano y al fenómeno religioso, y de destacar cómo estas diferencias vienen marcadas, desde la perspectiva de Scheler, por la ideología subyacente al psicoanálisis freudiano, que refleja una engañosa concepción del ser humano y del amor.

Respecto a la obra de Feuerbach, no encontramos grandes alusiones por parte de Scheler¹² en sus escritos, siendo la obra donde más aparece citado la *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923). Sin embargo, es de enorme interés comprobar cómo el materialismo de Feuerbach se opone al pensamiento de Scheler, presentándose en ambos autores una antropología filosófica y una concepción de la religión completamente divergente. Es una oposición semejante a la que, más tarde, volverá a aparecer en Freud.

¹¹ Cf. Scheler, *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, pp. 57-79 y *Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. III, Philosophische Anthropologie*, GW 12, pp. 106-111.

¹² Apenas dos citas en *Problemas de la religión* (*op. cit.*, GW 5, pp. 104 y 108), una en *El hombre y la historia* (*op. cit.*, GW 9, p.131), otra en *Idealismo y Realismo* (*op. cit.*, GW 9, p. 296), y alguna referencia en *Sobre cristianismo oriental y occidental* (*Über östliches und westliches Christentum*, GW 6, p. 100) y en *Socialismo cristiano como anticapitalismo*, (*Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, GW 4, p. 635).

Capítulo VII: La explicación antropológica de la religión de Ludwig Feuerbach

§ 1. La opuesta concepción de Feuerbach y Scheler en torno al ser humano

Como hemos visto, la ideología se manifiesta para Scheler en una engañosa concepción de nosotros mismos, del mundo y de Dios. Por ello, antes de comenzar a analizar la caracterización de la divinidad que encontramos en Feuerbach, creo que es necesario centrarse en la concepción del ser humano que se formó este pensador, pues las ideas de lo divino y lo humano están en él estrechamente emparentadas. Esta exposición la llevaré a cabo oponiéndola a las posiciones de Scheler.

Debemos advertir que existe una evolución filosófica en Feuerbach¹. Antes de defender concepciones naturalistas, albergan sus escritos grandes convicciones espiritualistas. Influidos por Fichte y Hegel, Feuerbach comienza sus andaduras filosóficas defendiendo al espíritu frente a la materia, pues es en el espíritu donde se plasma el reino de la libertad, mientras que la materia representa el reino de la necesidad. En esta primera etapa, Feuerbach también analiza, como Scheler, el nuevo espíritu de la Modernidad. Así, por ejemplo, afirma que no existe materia sin espíritu y que la materia no es más que una idea abstracta, que fundamentalmente se desarrolla en la Modernidad. Para el joven Feuerbach tanto el sensualismo y el materialismo francés como el utilitarismo y el mercantilismo ingleses no son otra cosa que la elevación de la materia al grado de ser absoluto. El hecho de que Spinoza también haya elevado la materia a un atributo de la divinidad demuestra, según Feuerbach, este espíritu materialista de la Modernidad. Pero incluso su etapa denominada materialista y atea, que encuentra su primera muestra acabada en *La esencia del cristianismo* (1841), no ha sido interpretada de la misma manera. Muchos autores continúan afirmando que, en el fondo, Feuerbach nunca acabará de desprenderse de su idealismo, un idealismo que ahora es sensualista y, en lugar de

¹ Cf. J. Barata-Moura, "El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº11, Madrid 1994, pp. 96-108.

hacia Dios, se dirigirá hacia la Humanidad (conocida es la crítica de Marx a este sensualismo en sus *Tesis sobre Feuerbach* —1845/1888). Otros autores, en cambio, identifican su filosofía con el positivismo de Comte, pues, como el autor francés, Feuerbach también se considera el superador de la religión y la metafísica y el inaugurador de una nueva filosofía que tiene como último referente el amor a la Humanidad. Por último, hay otros estudiosos que identifican a Feuerbach con el vitalismo y el voluntarismo, en la línea de Schopenhauer, pues sus escritos de madurez sitúan a la vida como el último referente de su pensamiento. En cualquier caso, y más allá de estas interpretaciones, Feuerbach siempre se mostró como un autor que, siguiendo la línea de los jóvenes hegelianos, atacó la religión, la moral y las convenciones burguesas de su tiempo. Igual que otros contemporáneos suyos, era consciente de la crisis religiosa en la que se encontraba la burguesía de su época. Pero su oposición a la moral burguesa no impidió que cayera también en algunos presupuestos de esta clase social.²

Mientras que para Feuerbach el ser humano es, en esencia, un ser infinito y perfectamente autosuficiente³, Scheler afirma que el ser humano es un ser esencialmente finito y con grandes carencias ya desde su constitución natural. Son precisamente estas carencias las que lo inclinan, necesariamente, hacia lo trascendente. El ser humano presenta una escisión con la naturaleza y es un ser que siempre está buscando lo divino y trascendente. Feuerbach también habla de una escisión del ser humano, pero, como veremos, esta escisión no se da con la naturaleza (Feuerbach afirma que somos seres inscritos en la naturaleza), sino con su propia esencia infinita.

En *La idea del hombre y la historia* (1926), Scheler califica a Feuerbach como un “psicólogo del instinto” (*Triebpsychologe*) en la misma línea que Schopenhauer, Nietzsche, Freud o A. Adler.⁴ Sin embargo, a pesar de concebir al ser humano como un ser guiado exclusivamente por el instinto, Feuerbach muestra una clara diferenciación entre el ser humano y el resto de los animales. En el primer capítulo introductorio de *La*

² Cf. Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) en: Marx/Engels Werke, Bd. 21, Dietz Verlag, Berlin 1962, pp. 259-307.

³ Obviamente, el materialismo de Feuerbach destaca la dependencia del ser humano, como ser sensible e individual, de su ambiente. Sin embargo, desde la perspectiva de su “esencia” (*Wesen*), el ser humano es un ser absoluto e independiente del resto de los seres.

⁴ Cf. Scheler, *Mensch und Geschichte*, GW 9, p. 131.

esencia del cristianismo (1841)⁵, afirma que la diferencia fundamental entre el ser humano y los animales es que los humanos tenemos conciencia, entendida esta en sentido estricto. Por conciencia en sentido estricto entiende la conciencia de los géneros y las especies pero, sobre todo, la conciencia de uno mismo como perteneciente a la especie humana. Es decir, los seres humanos, a diferencia de los animales, tendríamos una capacidad singular que permite captar esencias (y ante todo nuestra propia esencia), mientras que la conciencia animal siempre permanecería en el ámbito de los individuos. Esta diferenciación también la podemos encontrar en Scheler, aunque se puede retrotraer hasta la filosofía griega. Por otro lado, en Feuerbach también existe, como en Scheler, una distinción entre el hombre y el animal ligada a la esencia de la religión. En este sentido, Feuerbach declara en *La esencia del cristianismo* (1841):

“La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita.”⁶

He aquí una reseña de las tres ideas que caracterizan el pensamiento de Feuerbach en esta etapa de su trayectoria filosófica. Primero, que el fundamento de la religión lo debemos encontrar en el ser humano mismo y no en algo externo a él: esto nos diferencia del resto de los animales. Por tanto, según su planteamiento, no existe nada objetivo que se identifique con la divinidad y somos productores de nuestros propios dioses. En segundo lugar, que el objeto de la religión no es lo divino, sino la esencia del ser humano, de manera que mediante la religión el hombre se contempla a sí mismo como especie. Y, por último, que la esencia del ser humano es infinita y que, por lo tanto, la religión es “conciencia de lo infinito”. El propósito de Feuerbach de reducir la religión a la antropología queda plasmado en estas ideas. Como se puede observar, ellas chocan directamente con las concepciones de Scheler en torno a la religión y al ser humano. Pues, aparte del profundo humanismo que presenta este planteamiento de Feuerbach, es notorio el importante papel que se le está otorgando a la conciencia a la hora de definir al ser

⁵ Cf. Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums* (1841), trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias, Trotta, Madrid 2009.

⁶ Feuerbach, *op. cit.*; (J.L. Iglesias 2009), p. 54.

humano, muy en la línea de su maestro Hegel. Feuerbach, por consiguiente, sigue prisionero de una filosofía de la conciencia surgida en la Modernidad, que Scheler intenta superar en varios de sus escritos, por ejemplo, en *Los ídolos del autoconocimiento* (1912). Por último, como heredero de la filosofía especulativa de Hegel, Feuerbach, desde su ideal de Humanidad, otorga ahora al ser humano los atributos de Dios en cuanto ser espiritual: libertad, autodeterminación, creación e infinitud.

Según Feuerbach, el ser humano se define, además, a partir de su razón, su voluntad y su corazón. Cada uno de ellos es infinito y ninguna de estas facultades puede estar limitada por algo externo a ellas mismas. Por ello, Feuerbach, al exponer los respectivos fines de estas facultades, sostiene que no tienen un referente externo, un objeto, sino que son ellas el objeto que pretenden. Así, nos dice:

“Pero, ¿cuál es el fin de la razón? La razón misma. ¿Y del amor? El amor. ¿Y el de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, que ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo.”⁷

De esta manera, Feuerbach concibe al ser humano como un ser para sí, un ser perfecto que no necesita de algo ajeno a su especie para dar sentido a su existencia. Él es su única referencia, es un ser subjetivo y absoluto que no puede salir de su permanente autoconciencia.

Esta definición del ser humano nos muestra la antítesis de la que aporta Scheler cuando define al ser humano como un ser para lo otro, para lo trascendente, como el ser que busca a Dios.⁸ El subjetivismo de la antropología de Feuerbach se evidencia, además, cuando en *La esencia del cristianismo* (1841) afirma, por ejemplo, que “[...] el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto.”⁹ Y aclara a continuación:

⁷ *Ibíd.*, p. 55.

⁸ Cf. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, GW 3, pp. 171-195.

⁹ Feuerbach, *op. cit.*; (J.L. Iglesias 2009) p. 56.

“[...] El poder que ejerce el objeto del sentimiento es el poder del sentimiento; el poder del objeto de la razón es el poder de la razón misma; el poder del objeto de la voluntad es el poder de la voluntad.”¹⁰

Es decir, todo lo que uno ama, quiere, siente, razona, etc. no se mide en función de un objeto externo, sino desde la intensidad que aporta el sujeto. Feuerbach, por tanto, defiende una antropología completamente encerrada en la conciencia humana, donde el ser humano, como especie, se encuentra solo consigo mismo. Es una antropología que toma como punto de partida y de llegada al propio ser humano, que es su único referente. Vemos cómo esta concepción basada en el egocentrismo más absoluto nos remite a lo que Scheler considera un rasgo distintivo de la ideología burguesa. Por el contrario, Feuerbach considera la definición otorgada por la religión del ser humano como ser finito una ilusión.¹¹ Sino ¿cómo podrían el sentimiento, la razón y la voluntad humanas objetivarse y adorarse a sí mismas? Para el filósofo alemán es inconcebible la finitud del ser humano porque está encerrado en una cosmovisión que no pone límites al quehacer humanos. El ser humano, como especie, es un ser infinito, y en esta infinitud se refleja la ideología imperante de su tiempo. De este modo comprobamos que para Feuerbach, el ser humano es el único ser que crea y valora la realidad, y la realidad se convierte en un espejo, en un reflejo de sí mismo.¹²

Otra diferencia fundamental entre Feuerbach y Scheler se encuentra en el papel que ambos atribuyen a la naturaleza y a los impulsos en el ser humano. Para Feuerbach, el ser humano emerge de las necesidades que le impone la naturaleza y, en este sentido, se le podría calificar como un evolucionista. Nos presenta al hombre como un ser dependiente, con necesidades biológicas, donde el comer, el dormir, etc., anteceden a cualquier tipo de manifestación religiosa, cultural o reflexión filosófica, y las fundamentan. Por el contrario, Scheler, en los *Problemas de la religión* (1921), afirma:

¹⁰ *Ibíd.*, p. 57.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 58-59.

¹² En las lecciones sobre la esencia de la religión —*Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), Feuerbach se desmarca de la acusación de haber divinizado al ser humano, argumentando que, más que ascender al ser humano a los cielos, ha descendido a Dios a la tierra. Trad. cast.: *La esencia de la religión*, trad. Sandra Giron, Prometeo, Buenos Aires 2009.

“Por muy violentos que sean un impulso, una necesidad, una falta hondamente sentida, un vacío en el corazón, que quisiera ser llenado, el impulso mismo, la necesidad misma, *no* tienen fuerza para proporcionar los medios para su satisfacción.”¹³

Es decir, no son las necesidades de un sujeto las que por sí solas logran alcanzar una satisfacción. Por ello, existe un lado espiritual en el ser humano que accede a un mundo diferente de objetos y que no es producto de la necesidad. Gracias a estos objetos se alcanza la satisfacción. Pensar lo contrario, como cree Feuerbach, es seguir inmersos dentro de un subjetivismo ideológico que hace que la omnipotencia divina se convierta en omnipotencia humana. En *Problemas de la Religión* (1921) declara Scheler:

“Se dice también: «La necesidad enseña a rezar», y especialmente entre nosotros los alemanes gusta tradicionalmente demasiado creer y apelar a la fuerza creadora de la «santa» necesidad. Pero en *ninguna* esfera de valores humanos es esa proposición verdadera en el sentido en que se la piensa. Y donde *menos*, en el terreno de la religión.”¹⁴

Por consiguiente, no es el hambre o la necesidad de dominar la naturaleza el origen de la religión, y tampoco el origen de la cultura. Como bien nos dice Scheler, la cultura es hija del ocio, no de la necesidad:

“Por lo que se refiere a la cultura superior, las libres creaciones del espíritu, la filosofía y el arte, no surgen nunca y en ninguna parte de la necesidad, de la falta, sino del libre ocio. Ya sabían esto los antiguos. Aun la cultura de los instrumentos técnicos, para la que la necesidad y la falta significan considerablemente más, sólo la origina la necesidad en el sentido de que la elección de dirección de la *actividad inventiva* del espíritu —que tiene que existir siempre ya— es guiada por ella. Pero también en este caso las llamadas «necesidades» mismas, que son satisfechas por el instrumento o la máquina,

¹³ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 114; (Marías/Olmo 2007) p. 48.

¹⁴ *Loc. cit.*

han surgido históricamente, y, por cierto, mediante la adaptación de la vida instintiva a especies de bienes que como especies existían ya antes que ellas. [...]”¹⁵

Por tanto, las necesidades cambian a lo largo de la historia, y su transformación se da en función de la selección que realiza el querer de los pueblos, querer condicionado por la forma de amar. Incluso en los casos donde se produce una dominación técnica del mundo, no es posible reducir esa dominación a una cuestión exclusiva de necesidades. Muchas veces, la mera necesidad no es suficiente para inventar una herramienta que nos ayude a satisfacerla, porque el interés y el amor se focaliza en otros objetos.

Por otro lado, ¿no sería contradictorio afirmar, como dice Feuerbach, por un lado, que el ser humano es un ser infinito y absoluto y, por otro lado, que es un ser anclado en la naturaleza y sus conexiones mecánico-causales marcadas por la necesidad? Si bien, como acabamos de ver, el ser humano solo tiene como único referente a sí mismo, parecería que el único referente vendría a ser ahora la naturaleza. Feuerbach resuelve esta contradicción apoyándose en la distinción entre especie e individuo.¹⁶ Desde el punto de vista individual, el ser humano es un ser dependiente de la naturaleza y finito, anclado en sus necesidades, pero si lo miramos desde la especie, el ser humano sería inmortal y absoluto. La cuestión es aquí comprender cómo se produce ese salto de una realidad individual a una realidad esencial y absoluta, el salto de la necesidad a la libertad. ¿Cómo es posible que Feuerbach, al ser materialista, parta de los individuos y, al mismo tiempo, afirme que existe una humanidad esencial que es perfecta y auto-referencial? ¿No se están confundiendo ámbitos de realidad diferentes? ¿No se confunde lo espiritual con lo natural en el hombre? Por su parte, si bien Scheler comparte con Feuerbach la importancia que cumplen las necesidades biológicas en el ser humano, afirma que estas necesidades no son suficientes para definirlo y que es imposible que de lo natural devenga lo espiritual. Consecuente con su materialismo, Feuerbach sostiene en *La esencia de la religión* (1951) que el espíritu humano nace de la naturaleza:

“Con ello he completado la primera parte de mi trabajo, que era probar que el hombre no debe derivar su origen del cielo, sino de la tierra; no de Dios, sino de

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ Cf. Feuerbach, *op. cit.*; (J.L. Iglesias 2009) p. 59.

la naturaleza; que el hombre debe comenzar su vida y su pensamiento con la naturaleza; que la naturaleza no es ningún efecto de un ser diferente a ella, sino, como dicen los filósofos, causa de sí misma; que ella no es una criatura, fabricada o creada de la nada, sino un ser autónomo, sólo comprensible a partir de sí mismo [...]”¹⁷

En esta cita comprobamos que es ahora la naturaleza la que es divinizada por Feuerbach. El materialismo de Feuerbach le obliga, a fin de cuentas, a extrapolar su noción idealista del ser humano al mundo natural. Por su parte, Scheler defiende también la autonomía y preponderancia de la naturaleza en su última etapa filosófica, cuando se distancia del catolicismo. Pero incluso en esta etapa, donde, como hemos visto, el principio activo se halla en la naturaleza y el principio pasivo en el espíritu, nunca se acepta que sea la naturaleza la que genere el espíritu y la cultura humanas. La naturaleza no es como una “fábrica” donde se producen todos los seres espirituales y formas de la cultura. Por tanto, el espíritu y la cultura tienen una existencia propia que, si bien depende de la energía que le ofrece el impulso vital, no puede explicarse a partir de este.

Por último, hay que reparar en el papel que cumple el amor dentro de la antropología de Feuerbach. Tanto este filósofo como Scheler le otorgan una enorme importancia en su obra, aunque en sentidos opuestos. Recordemos que, para el fenomenólogo alemán, el ser humano es ante todo un ser que valora porque ama y es capaz de amar cualquier tipo de objetos, no solamente los asociados a la especie humana, pues sin el acto de amar dejaría de existir como ser humano. En el caso de Feuerbach, el amor se exhibe como amor del ser humano a su propia especie infinita. Es un amor fundado en el altruismo burgués, especie de amor que, según Scheler, como ya hemos visto, se funda en el resentimiento, pues no podemos amar a una especie o a un universal como amamos a una persona.¹⁸ El intento de focalizar el amor en algo tan vago como la humanidad nos revela ya que ese amor lo que pretende es eliminar el hecho de que unas realidades sean más dignas de amor que otras. La nivelación de todo lo humano a la misma dignidad del ser amado esconde un odio a determinados tipos de hombre y de personas. En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923), Scheler afirma que Feuerbach se inscribiría dentro de la doctrina filantrópica del amor, donde se dice que todo objeto

¹⁷ Feuerbach, *op. cit.*; (S. Giron 2009) p. 194.

¹⁸ Cf. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, pp. 104-106.

de amor es siempre el hombre mismo y que tanto el amor al arte, a la naturaleza o a Dios, no serían sino maneras de amarse el ser humano a sí mismo. Este antropocentrismo radical en el análisis del amor es considerado por Scheler como una forma aparente de amor:

“Lo mismo —dice esta teoría— sería válido para la «obra de arte», para el «conocimiento», etc., que excitarían igualmente el amor sólo en cuanto «formas de exteriorizar», en cuanto «medios de fomentar» la vida humana; y lo mismo también para Dios, la idea del cual solo representaría una consecuencia de la empatía de una vivencia humana en el conjunto del universo o de su fundamento (L. Feuerbach) [...] El genuino amor a la naturaleza, por ejemplo, se denuncia justamente en que la naturaleza se toma objeto del amor por ella misma, por su índole propia, extraña, pues, a lo humano. Justamente en ello se distingue el genuino amor a la naturaleza de la forma aparente y «sentimental».”¹⁹

Por tanto, la estrecha vinculación entre el acto de amar y el amor exclusivo hacia el ser humano es una consecuencia de la noción moderna del amor burgués. En lugar de asociar el amor exclusivamente a la especie humana, Scheler, por el contrario, asocia siempre el amor a los valores y al ser humano solamente en tanto que es portador de valores. Por ello, afirma que podemos amar seres completamente diferentes a los seres humanos y que ello no reduce nuestra capacidad de amar en lo más mínimo. La vinculación del acto de amar está arraigada, por tanto, a un objeto portador de valor y no a una cantidad determinada de seres humanos. Afirmar, como pretende Feuerbach, que el amor a la humanidad es el grado máximo de amor, y que amar al bien es idéntico a amar a la humanidad como especie, es erróneo, pues la humanidad como especie no representa ningún objeto depositario de valor y tampoco el número de individuos a los que se ama implica un incremento en el amor. En el fondo, según Scheler, sería erróneo establecer el mandato de amar al bien, o crear un deber en el que se nos obligue a amar, tal como ocurre en el humanismo de Feuerbach. Pues lo que es valiosamente bueno no es el objeto que se ama, sino el acto de amar los valores más altos y los actos asociados a él. Nadie puede obligar a amar, y tampoco a amar a Dios, sino que amar es un acto anterior al

¹⁹ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, p. 158; (Gaos 2005) p. 219.

cumplimiento de un mandato, anterior a un acto volitivo. Tiene que estar ya ahí. Por eso sentencia en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23):

“En la ejecución misma del acto de amor es donde aparece, donde resplandece en el amante el valor «bueno» en el sentido más primitivo. Todo presunto hacer objetivo «el» bien en el amor es una de estas dos cosas: o la ilusión de que es el «bien» lo que nos hacemos objetivo, y no otro valor, o la ilusión de que es el amor aquel acto en que se nos aparece el bien, y no otro acto, por ejemplo, el mero representarse y sentir el bien, el alegrarse del bien, etc.”²⁰

El bien, por consiguiente, no es un objeto ni un valor, sino la dirección en el amor que conduce a la persona a estimar los valores más altos. El bien, además, no debe interpretarse únicamente desde el acto de amar, sino que existe también en otros actos de la persona.

Por otra parte, Feuerbach, una vez que comienza a distanciarse del idealismo, lleva a cabo un giro en su filosofía y sostiene en la *Esencia de la religión* (1851) que la vida es el bien supremo para el ser humano.²¹ Por ello, es la vida, ese poder de la naturaleza, lo más digno de amor que existe y lo que más quiere conservar el ser humano, incluso a través de sus actos religiosos. Pero este amor a la vida como bien supremo no es, en el fondo, otra cosa que el amor del ser humano a sí mismo. Es decir, en lugar de un amor dirigido hacia fuera, hacia otras formas de vida, el vitalismo de Feuerbach muestra un amor que se vuelve egocéntrico. Ese amor es lo que Scheler considera “amor aparente” o, lo que es lo mismo, un amor fundamentado en el resentimiento. Ese amor es incapaz de captar el valor de los seres ajenos a nosotros, el amor a la propia naturaleza como ser independiente, desvinculado de los seres humanos. Vemos así cómo la antropología de Feuerbach se convierte en una especie de auto-erotismo del hombre, tanto al nivel del individuo como al nivel de la especie, tanto en su etapa más idealista, como en su etapa más vitalista.

²⁰ *Ibíd.*, p. 166; (Gaos 2005) p. 229.

²¹ Cf. Feuerbach; (S. Giron 2009) p. 77.

§ 2. La génesis de la religión en Feuerbach

Feuerbach, siguiendo la filosofía de la religión de Hegel hasta sus últimas consecuencias, considera cualquier manifestación de la religión como la enajenación del ser humano consigo mismo. Dios o los dioses representan la negación del hombre. La religión es la negatividad de la especie humana, la huida del ser humano de su auténtica naturaleza, el estado de ignorancia donde el ser humano todavía no ha llegado a conocerse a sí mismo. El propósito de Feuerbach es, pues, liberar al ser humano de las cadenas invisibles que le tienen sujeto a esta realidad ficticia, esta realidad que lo oprime. La religión es considerada así como una patología. En este sentido, podemos enlazar su origen con un estado psicológico extraviado. Como aclara Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1841):

“La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto. Dios es eterno, el hombre, temporal. [...] El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una escisión entre el hombre y su propia esencia.”²²

Este es el estado patológico de enajenación que Feuerbach atribuye a la religión y a la creencia en una divinidad. Es enajenación porque, mediante la religión, el ser humano se empequeñece, se niega a sí mismo, viviendo en una irrealidad. Es más, la religión representa la inversión de la realidad y por ello, es, desde el punto de vista de Feuerbach, una ideología. Recuperar la auténtica esencia humana, recuperar la autonomía y la salud humanas, es tarea del nuevo ateísmo o, mejor dicho, tarea de la nueva religión de la Humanidad que pretende instaurar Feuerbach. Por consiguiente, la religión se identifica con la heteronomía, con el estado de minoría de edad (generando una dependencia ficticia) y, por el contrario, el ideal de la Humanidad representa la autonomía, el reino de la libertad. Pero, ¿puede el ser humano vivir sin dependencia? ¿Es capaz la humanidad

²² Feuerbach, *op. cit.*; (J.L. Iglesias 2009) p. 85

de ser su única referencia y salvarse a sí misma? ¿No es ficticio e ideológico creer que el ser humano pueda llegar a ser dueño absoluto de sí mismo? Si echamos la vista hacia atrás, hacia el siglo XX, se evidencia que esto no ha sido así.

Según Feuerbach, el estado patológico del alma es provocado en razón de que el sentimiento religioso es un sentimiento que se ha extraviado. Pero el sentimiento religioso, en sí mismo, es positivo, y de lo que se trata es de liberarlo para que ahora sea el sentimiento mismo lo que deba adorarse. Por ello dice Feuerbach, siguiendo una línea afín al romanticismo alemán:

“Pero si quieres, sin embargo, establecer un objeto del sentimiento e interpretar al mismo tiempo tu sentimiento verdaderamente, sin introducir con tu reflexión algo extraño, ¿qué otra cosa te queda sino distinguir entre tus sentimientos individuales y la esencia del sentimiento y aislar esta esencia de las influencias perturbadoras e impuras, a las que está ligado el sentimiento en ti, individuo limitado? [...] Aquí solo posees la siguiente caracterización de Dios: Dios es sentimiento puro, ilimitado, libre. Cualquier otro Dios que admitas es un Dios impuesto desde fuera a tu sentimiento. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa y, como tal, la religión exige un objeto externo; el sentimiento niega un Dios objetivado, él mismo es Dios.”²³

La cura del alma debe, pues, comenzar por una afirmación del sentimiento como realidad absoluta. No hay límites para el sentimiento y, por ello, a la manera de los románticos, Feuerbach lo convierte en una realidad idílica y divina. Pero, sin embargo, para Feuerbach este sentimiento no es una emoción espiritual. A continuación veremos cómo el filósofo alemán, a partir de su filosofía materialista y naturalista, identifica este sentimiento con el bienestar

Feuerbach encuentra el fundamento de la religión en el sentimiento de dependencia a algo externo.²⁴ Este sentimiento de dependencia, en el fondo, se ha extraviado. Feuerbach lo interpreta en clave psicológica, pero las causas últimas de su existencia se buscan en la biología, pues Feuerbach, en este punto, es claramente un

²³ *Ibíd.*, pp. 61-62.

²⁴ Cf. *ibíd.* pp. 50-55.

filósofo vitalista. Igual que, según él, el amor tiene sus raíces en el instinto sexual de reproducción, así también las raíces del sentimiento religioso se encuentran en el instinto de supervivencia. Si el ser humano cree en los dioses es, ante todo, para salvaguardar la propia especie. El sentimiento que genera esta dependencia es el “temor” (*Ehrfurcht*) de un mal o peligro que provoca la naturaleza. Y el órgano que mejor refleja esa llamada de peligro es, siguiendo a Feuerbach, la audición, pues es a través del sonido como, según él, se percibe por primera vez ese sentimiento en la especie. A partir de la relación con el temor se puede decir que son las experiencias negativas de peligro las que hacen más devotos a los seres humanos y lo preparan para la supervivencia: “El temor es el sentimiento de dependencia de un objeto sin el cual no soy nada.”²⁵ Recordemos que en Scheler también existe la emoción del “susto” (*Schrecken*), que vincula con el saber religioso. Pero aquí este sentimiento es contemplado positivamente. Precisamente, dado que el ser humano es un ser con carencias, está más predispuesto a angustiarse que otros animales. Además, no es el sentimiento del susto el único que, según Scheler, fundamenta la religión.

En Feuerbach, el sentimiento de temor tampoco es el único que explica el origen de la religión. Existe un sentimiento de gratitud que también se vincula al sentimiento de dependencia, por ejemplo, cuando se hacen sacrificios. “La alegría, el amor, la gratitud, son sentimientos de dependencia respecto de un objeto por el cual yo soy algo.”²⁶ Es decir, el sentimiento de temor requiere de un arreglo o subsanación y, cuando esto último acontece gracias al éxito del acto religioso, se presenta el sentimiento de alegría que afianza la dependencia con la divinidad. Por ello declara Feuerbach:

“El punto de vista esencial de la religión es práctico, es decir, aquí, subjetivo. El fin de la religión es el bienestar, la salvación y la felicidad del hombre, la relación del hombre a Dios no es más que la relación del mismo a su salvación; Dios es la realización de la salvación del alma o el poder ilimitado de realizar la salvación y la felicidad del hombre.”²⁷

²⁵ *Ibíd.*, p. 50.

²⁶ *Ibíd.*, p. 55.

²⁷ *Ibíd.*, p. 231.

Por tanto, todo malestar e inseguridad es tomado aquí como un tránsito necesario hacia el “bienestar”. En tanto que la religión ayuda al ser humano a vivir mejor, sin sensación de peligro, la religión es útil al hombre. Por eso, el criterio que se plasma para definir la religión, es el criterio de la utilidad para la vida, para la supervivencia, a partir de una interpretación del sentimiento basada en el “bienestar”.

El sentimiento de dependencia (sea éste positivo o negativo) se explica, además, mediante el deseo. Deseamos todo aquello de lo que dependemos, por ello, para Feuerbach, el ser humano crea sus dioses de acuerdo con sus deseos, más concretamente, según sus necesidades. Si el ser humano desarrolla un enorme sentimiento de dependencia hacia los animales, entonces los animales son deseados y divinizados. Si ese sentimiento se dirige ahora a las plantas o las cosechas, entonces es divinizada la tierra, y así sucesivamente. Con esta teoría, Feuerbach se enmarca dentro del relativismo de las religiones, pues el objetivo común a todas ellas es satisfacer necesidades para la supervivencia de la especie. Su explicación no alcanza el grado de objetividad propio de los valores sagrados, valores que no se fundamentan en las necesidades biológicas y que no pueden interpretarse desde un punto de vista pragmático.

Feuerbach sigue la línea de una antropología basada en el egocentrismo, afirmado, además, que cualquier religión se fundamenta en el egoísmo humano: “Solo es objeto de la religión aquello que es objeto de los deseos humanos. Lo que uno desea es lo bueno, lo útil, lo beneficioso.”²⁸ Incluso en los casos donde se producen sacrificios y el hombre entrega a la divinidad lo que más valora (por ejemplo, su propia vida), encontramos una autoafirmación del egoísmo, pues mediante el sacrificio el ser humano pretende obtener un favor divino.²⁹ Por consiguiente, con las prácticas religiosas el ser humano no satisface a ningún otro ser, sino que quiere satisfacerse exclusivamente a sí mismo. El sentimiento de dependencia y el egoísmo están, así, profundamente enlazados. El depender de alguien o algo, sostiene Feuerbach, no significa que renunciemos a nuestro yo, sino que deseamos que ese alguien o algo nos proteja. Por eso, ese anhelo de protección, de salvación de nosotros mismos, de egoísmo arraigado, es lo que explicaría el surgimiento de la religión. De ahí que “[...] por lo común, los hombres son religiosos solo en la necesidad, la carencia o la desgracia.”³⁰ Si, para Feuerbach, la religión se fundamenta en el deseo

²⁸ Feuerbach, *op. cit.*; (S. Giron 2009) p. 83.

²⁹ Cf. *ibíd.*, p. 93.

³⁰ *Ibíd.*, p. 105.

egoísta, la función que cumple la divinidad es, siguiendo al egoísmo humano, la de rellenar la brecha entre el deseo y su satisfacción. La religión no es más que el puente que conduce al ser humano de un estado de necesidad a un estado de bienestar. Por ello, para Feuerbach, “[...] en la religión, el hombre es un niño”³¹ y, como se verá más claramente con Freud, Dios es el “padre” que otorga satisfacción.

Por último, uno de los argumentos más presentes en Feuerbach para defender su ateísmo es aquél que ya está presente desde los orígenes del cristianismo: si Dios es perfecto, ¿por qué sus criaturas son imperfectas? y ¿cómo puede salir de la perfección la imperfección? En Feuerbach, la imperfección del mundo se justifica y evidencia a partir del impulso de dominación para transformarlo en beneficio de la especie humana. Su lectura es ver el mundo natural al servicio de la humanidad y sus necesidades. Por ello sostiene que, si Dios existiera, el mundo sería perfecto y no habría necesidad de cambiar nada de la naturaleza ni del propio ser humano. Ese afán del ser humano de cambiarse a sí mismo y transformar la naturaleza para su propio provecho solo podría tener sentido, por tanto, cuando aceptamos que el mundo está lleno de carencias y que, por ende, Dios está ausente y el mundo es imperfecto.³² Pero aquí, bajo una mentalidad materialista, se está rebajando el valor de la propia naturaleza y del ser humano a partir de una engañosa concepción negativa del mundo heredada del protestantismo. Además, como hemos visto, Feuerbach se estaría contradiciendo, pues según sus planteamientos, o bien la naturaleza, o bien el ser humano como especie, serían seres completamente perfectos, autosuficientes y, por consiguiente, divinos.

³¹ *Ibíd.*, p. 226.

³² Es más, a Feuerbach no le convence en absoluto la respuesta agustiniana y afirma que “si ustedes niegan que el hombre haga el bien por su propia iniciativa (pues es Dios), tienen que negar al mismo tiempo que haga el mal por su propio corazón.” *Ibíd.*, p. 183.

§ 3. Los elementos ideológicos en la explicación naturalista de Feuerbach

Las reflexiones de Feuerbach en torno a la religión nos llevan a afirmar que el punto de vista adoptado es el de la psicología y que este afán de transformar la religión (y también la teología) en antropología por parte del autor no es más que la reducción de los fenómenos religiosos al ámbito del sujeto.

¿Cuál es la ideología que se esconde en estos pensamientos? Si seguimos a Scheler, lo que se está haciendo es, en primer lugar, confundir esferas del saber perfectamente diferenciados. Pues una cosa es, para Scheler, un saber acerca del sentimiento subjetivo (psicología) y otro bien diferente es el saber religioso, es decir, un saber acerca del objeto sagrado, que solo puede comprenderse desde otro punto de vista. A través de esta interpretación que parte del psicologismo, es igual que adoremos a los dioses griegos, al Dios judío, al Dios cristiano, al bienestar, a la Humanidad o al dinero, pues siempre estamos remitiéndonos a sentimientos y anhelos propios de nuestra psique. Desde el psicologismo de Feuerbach, no parece haber distinción entre religión e ideología. Podemos decir que, desde esta perspectiva, todos los fenómenos religiosos serían iguales. En este sentido afirma Scheler en los *Problemas de la religión* (1921):

“La religión no es precisamente –como cree aquella argumentación – «en todo caso» un fenómeno psíquico. Lo es sólo cuando y en la medida en que se funda en engaño y error, o al menos se considera ya como tal engaño. El que investiga, pues, la religión como objeto de la psicología, lo ha vaciado ya de la intención de su sentido [...]”³³

En otras palabras, hacer de la religión un fenómeno meramente psíquico es no tomarse la religión completamente en serio. En primer lugar, porque una explicación de la religión desde la propia conciencia del sujeto solo tendría validez para quien realmente tiene fe y no para el que reniega de la religión. E incluso dentro de los que tienen fe, sería imposible construir una explicación coherente de ese sentimiento, dada la infinidad de confesiones y experiencias religiosas. En segundo lugar, la psicología de la religión

³³ Scheler, *op. cit.*, GW 5, p. 154; (Marías/Olmo 2007) p. 94.

degeneraría en un relativismo radical, donde no podríamos construir una teoría consistente acerca del significado y el sentido de la religión. El psicólogo de la religión, de hecho, ya antes de ponerse a estudiar su objeto, le estaría quitando cualquier rango de existencia. Por ello:

“[...] debería decir: «No hay nada de lo que se ha llamado religión; sólo hay un grupo de fenómenos psíquicos que se han tenido falsamente por el resumen particular ‘religión’ de actos referidos a un objeto, y quiero investigar estos fenómenos patológicos del alma humana».”³⁴

Como se apuntó, Feuerbach considera la religión como una patología de la psique, tanto a nivel individual como colectivo. Pero, si la religión es considerada como algo “insano” para el alma, ¿desde qué punto de vista se lleva a cabo este juicio? Es evidente que en este caso el punto de vista adoptado es el de un reduccionismo de todo saber al saber de las ciencias positivas, en donde la cosmovisión naturalista y mecanicista de la realidad es la dominante, pues se considera insano creer en algo que no tiene una corroboración con los datos de experiencia. Esta definición de la religión como patología (y como enajenación) a partir de supuestos naturalistas, lleva a que Feuerbach considere que la religión sea una desviación de la auténtica esencia humana.

¿Qué otros atisbos de ideología burguesa podemos demostrar en los planteamientos de Feuerbach? Si bien la religión, para Feuerbach, se relaciona con la praxis más que con la teoría, esta praxis religiosa ha quedado obsoleta en un mundo donde la praxis se mide ahora a partir de lo que se produce y del valor material de la naturaleza. La salvación que nos puede otorgar la religión es, en este sentido, inútil. El protestantismo, uniéndose a los intereses del crecimiento económico de la burguesía, desdobra la moral, construyendo una terrenal y otra totalmente ajena a lo terrenal. Y Feuerbach es heredero de esta tradición. A través de la moral del resentimiento eliminamos el mundo espiritual para poner en su lugar una valoración de la vida medida por el beneficio y el bienestar. De este modo, toda la realidad se nos presenta desvalorizada en aras de un futuro para el bienestar humano. Pero, puesto que la carrera hacia este objetivo es infinita, nunca alcanzamos un estado en donde, por fin, encontremos el tan anhelado valor que nos falta. Es, por tanto, en este bucle infinito de más y más

³⁴ *Loc. cit.*

ganancia, para encontrar más y más placer, donde se inscriben también los planteamientos de Feuerbach, influidos por el ideal de progreso de la época. En él, el anhelo del bienestar ha logrado instalarse en la propia esencia humana al decirnos, por ejemplo, que el fin del amor o el fin de la razón son, respectivamente, el amor y la razón mismas. Todo se ha subjetivado. Todo valor objetivo se ha equiparado con el valor del agrado. Es decir, ya nada objetivo puede ofrecer satisfacción y poner un límite al continuo progreso de la esencia humana que se ama a sí misma.

Pero ¿no es contradictorio que el amor se ame a sí mismo? Bajo la idea del amor que se ama a sí mismo se está eliminando el amor directo a la persona y en su lugar se está colocando una entidad abstracta como ser supremo: la Humanidad. Acorde con Scheler, esta manera de enfocar el amor, como vimos, se fundamenta en el egoísmo y en el resentimiento, enfoque que elimina las diferencias y reduce la riqueza humana al considerar solamente los valores más ínfimos del hombre. Así, en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) afirma Scheler:

“El amor a la Humanidad (cualquiera que sea la magnitud de esta, según el número cambiante de la población de la Tierra) es, en cuanto amor a esta unidad de género, siempre y necesariamente también amor sólo a través de aquellos valores que convienen y *pueden* convenir en común a los individuos y a su suma en cuanto meros «ejemplares» de este género, no como franceses, ingleses, alemanes, etc. Pero estos son al mismo tiempo exclusivamente los valores vitales ínfimos y, en primer lugar, los valores sensibles de lo agradable, no los valores de lo noble, que, antes bien, se hallan ligados en primer término a la unidad de la raza y a sus variedades; ni menos los valores espirituales ni los santos.”³⁵

Resumiendo, debemos concluir que puesto que la sociedad y el individuo resentidos no pueden aceptar lo que valen las cosas tal como son, generan un doble cambio en la forma de valorar. Por un lado, colocan el valor en el sujeto, atendiendo a los valores más ínfimos y eliminando cualquier valor externo y objetivo. Notoriamente se comprueba este pensamiento en Feuerbach. Por otro lado, puesto que el agrado y el desagrado son los valores propiamente subjetivos e ínfimos, Feuerbach considera la religión una realidad acorde a estos valores. Todo valor religioso se comprende mediante

³⁵ Scheler, *op. cit.*, GW 7, p. 188; (Gaos 2005) p. 260.

estos valores, y se elimina así cualquier referencia externa a ellos mismos. Las facultades del sujeto (amar, desear, temer, razonar, etc.), se transforman en insondables, pues son autorreferenciales como esos valores ínfimos. A través de esta caracterización de la religión, Feuerbach redujo la religión a una manifestación ideológica. Subjetivismo, humanitarismo y evolucionismo son las tres vertientes que adopta esta filosofía prisionera de la cosmovisión burguesa. Como veremos, esta interpretación reaparecerá en los planteamientos de Freud.

Capítulo VIII: La explicación vitalista de la religión de Friedrich Nietzsche

§ 1. La crítica de Nietzsche a la Modernidad y su influencia sobre Scheler

Hemos visto que Scheler, al final de su vida, defiende la reconciliación o el equilibrio entre el “espíritu” (*Geist*) con el “impulso” (*Trieb*), siendo ambas partes manifestaciones de la divinidad. Más allá de las reminiscencias del Idealismo alemán o la filosofía oriental en esta teoría, habría que destacar, respecto del protagonismo que adquiere el impulso en los últimos escritos de Scheler, el profundo vínculo que ató al pensador alemán con la filosofía de Nietzsche.¹ Incluso un contemporáneo suyo, Ernst Troeltsch, llegó a denominar a Scheler el «Nietzsche cristiano».² Y es que creo que la gran preocupación del fenomenólogo alemán por los valores, en su etapa católica, y su crítica a las ideologías llevada a cabo en la sociología del saber, en su etapa posterior, tienen una profunda deuda con Nietzsche. Al igual que Nietzsche, Scheler indagó también en el *ethos* dominante de la civilización occidental. Ambos coincidieron en considerar la época moderna como una época donde la presencia de los valores se había mermado, desmoronado o invertido. Esta crisis en la valoración del hombre moderno, que Nietzsche identificó con la “muerte de Dios”, el fenomenólogo alemán, como hemos visto, la relacionó con la creación de ídolos³ y la excesiva estimación de los valores más bajos. Scheler, por tanto, también pretendió hacer un diagnóstico de Occidente y encontrar una explicación a la aparición de los valores decadentes de las sociedades occidentales, proclamando la necesidad de un “derrocamiento de los valores” (*Umsturz der Werte*)⁴ y

¹ Cf. Henckmann, W., *op. cit.*, p. 17.

² Cf. Volpi, F., *op. cit.*, p. 102.

³ Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, pp. 261-262.

⁴ No es casual que, precisamente, el volumen III de sus obras completas lleve ese título.

el “ocaso de los ídolos” (*Götzen-Dämmerung*)⁵. En relación con la crítica a la Modernidad, habría que subrayar otras coincidencias de ambos autores. Por ejemplo: la crítica al racionalismo y la adopción del perspectivismo, la reivindicación de la emoción desde una perspectiva diferente a la otorgada por la biología y la psicología dominantes, la defensa y enaltecimiento de la persona, la reivindicación de un nuevo concepto de la vida, el rechazo del mecanicismo para interpretar la naturaleza y la sociedad, la crítica a la ética del deber, la crítica al utilitarismo, la crítica al humanitarismo, el rechazo al concepto de “compasión” (*Mitleid*) desarrollado por Schopenhauer, la concepción de la guerra⁶, etc. Evidentemente, también existen muchos puntos que distanciaron a Scheler del pensador de Röcken, siendo el fundamental su oposición en la valoración del cristianismo y la religión en general. Pero, en la última etapa habrá, como he dicho, un nuevo acercamiento de Scheler a Nietzsche, a pesar de que el vínculo, según mi punto de vista, siempre estuvo presente.

En primer lugar, antes que Nietzsche centrarse su pensamiento en los valores, no había habido apenas una crítica profunda de los valores morales dentro del pensamiento filosófico. Por ello sostiene en la *Genealogía de la moral* (1887):

“[...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron.”⁷

Esta afirmación podría perfectamente encajar con el objetivo de Scheler llevado a cabo en *El resentimiento en la moral* (1912): desentrañar el origen de los valores de la moral burguesa con el objetivo de exponer los ídolos y engaños de esa moral. Nietzsche, además, como se vio, fue también el primero que dio al concepto de vida un sentido profundo. Como bien afirma Heidegger en sus cursos y seminarios sobre Nietzsche entre 1936 y 1946:

⁵ Scheler utiliza también la expresión «aplastamiento de los ídolos» («Zerschmetterung der Götzen»), que sería una tarea a realizar en la pedagogía, en lugar del adoctrinamiento. Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 5, p. 262.

⁶ Cf. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, GW 4, pp. 14-249, donde Scheler realiza una crítica del pacifismo (de la que más tarde se retractará), muy en concordancia con los planteamientos de Nietzsche.

⁷ Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (1887); trad. cast.: *Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1996, p. 23.

“Nietzsche, a diferencia de la biología y la teoría de la vida de su tiempo, determinadas por Darwin, no considera que la esencia de la vida esté en la «autoconservación» (la «lucha por la vida») sino en el acrecentamiento más allá de sí.”⁸

Esta misma concepción de la vida es también la que adopta Scheler en *El resentimiento en la moral* y en el resto de sus obras.

Pero, más allá de su concepción de la vida, ¿qué entiende Nietzsche por valor y qué significa en su pensamiento la decadencia de los valores? Podemos decir, con Heidegger, que para Nietzsche:

“Valor significa [...] tanto como: condición de la vida, condición para que haya «vida». Pero en la mayoría de los casos «vida» es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad, en la medida en que es.”⁹

La vida es aquello que aspira a superarse a sí mismo, a salir fuera de sí, a acrecentarse, y el valor es lo que condiciona el crecimiento o disminución de la vida.¹⁰ En este sentido, el valor es expresión de la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) y, por ello, todo ente se fundamenta en la “voluntad de poder”. Desde mi punto de vista, esto esclarece el hecho de que Nietzsche siga inmerso en los presupuestos de la cosmovisión burguesa de la época, pues considera la vida desde un continuo acrecentar el poder y la dominación, aunque no se refiera con ello a la dominación de la naturaleza sino a otro tipo de dominación basada en la valoración. Pero además, creo que también Heidegger se equivoca al interpretar a Nietzsche como el que lleva a término la metafísica occidental mediante su teoría de la voluntad de poder: en este sentido, Heidegger también sigue anclado en la concepción de la metafísica como un saber definitivamente superado.

Nietzsche se refiere, igual que Scheler, a valores culturales, valores estéticos, valores morales, valores religiosos, etc. Ambos filósofos adoptan una posición pluralista

⁸ Heidegger, M. *Nietzsche* (1961); trad. cast.: *Nietzsche*, trad. J.L. Vermal, Destino, Barcelona 2000, 2 Vols., Vol. I, p. 394.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Un sentido semejante a este significado de vida lo encontramos en la obra *El genio de la guerra y la guerra alemana*. Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 4, p. 31.

en torno al valor, evitando así reduccionismos. El valor, tanto en Nietzsche como en Scheler, es incluso anterior a la existencia de los entes, pues estos están condicionados por el valor. Sin embargo, existe otra interpretación del valor en Nietzsche donde es la vida la que condiciona los tipos de valores y la moral de los pueblos. En este último sentido, Nietzsche niega la existencia de valores morales objetivos, afirmando que los valores se subordinan a la vida. La visión objetiva y absoluta del valor es así para él producto de una vida decadente. No existen hechos morales ni valores objetivos. Toda moral es un producto de un determinado modo de vida. Lo mismo acontece con la verdad. Pero el hecho de que la verdad y la moral sean una ilusión, no implica que no haya verdad ni moral, pues la verdad y la moral son valores.¹¹ La cuestión esencial, que también afecta al pensamiento de Scheler, es en este punto la siguiente: ¿es la vida y sus emociones lo que fundamentan los valores, o son los valores lo que fundamentan los modos de vida?

Nietzsche parece adoptar la primera perspectiva y habla de una “moral sana” (*gesunde Moral*), que está condicionada por una vida sana, como aquella que genera valores que afirman la vida y la acrecientan, siendo la moral insana aquella que está dominada por valores que niegan nuestra propia naturaleza a partir de una vida enferma y decadente. Por consiguiente, comprende la moral (y la filosofía, la ciencia, la religión, en tanto que portadoras de una moral decadente) como ideología solo en la medida en que se opone a la vida sana y auténtica. Justamente, la distinción nietzscheana entre una “moral de esclavos” (*Sklavenmoral*) —o moral reactiva— y una “moral de señores” (*Herrenmoral*) —o moral activa— es la consecuencia de esta interpretación. Por ello, la moral de esclavos, al basarse en una vida débil, reniega de la vida tal cual es y pretende mejorar la especie humana bajo el supuesto de una verdad eterna. Estos son los moralistas, que se apoyan en el “tú debes”. La moral, así, se convierte en un proyecto futuro de mejoramiento de la humanidad y pospone los valores en otro lugar, afirmando que todo lo que somos no tiene valor y todo lo que podemos llegar a ser sí tiene valor. Esta crítica a la moral llevada a cabo por Nietzsche es, en realidad, según Scheler, una crítica a la moral burguesa de su tiempo y a la ética del deber. Esta moral deontológica, emergida en la Modernidad, parte de un falso dualismo entre el ser y el deber ser, dejando de lado todos los valores positivos que la persona ya tiene de suyo. Y en este sentido, ambos filósofos coincidirían.

Por otra parte, en su análisis de los valores, Nietzsche se plantea sobre todo la

¹¹ Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 410.

pregunta por el valor de los valores. Es decir, ¿qué valor tiene el valor “bueno” y qué valor tiene el valor “malo” en la cultura occidental? Y la respuesta es que toda escala valorativa se fundamenta en la vida, que es la última referencia del valor (cualquier ir más allá de ello, a un a priori del valor, es tachado por él como prejuicio teológico). En la *Genealogía de la moral* (1887), sostiene Nietzsche:

“Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida?”¹²

De este modo, a través de una visión psicológica y genealógica del valor que toma a la vida como referente, Nietzsche intenta fundamentar los valores morales vigentes. Pero, si la vida es la única referencia y el punto de partida de toda jerarquía axiológica, entonces comprobamos que la vida no tendría valor alguno, pues, ¿desde dónde se valora la vida “sana” y la vida “decadente”? ¿Cómo entonces valorar la vida desde la vida misma?¹³

Como Feuerbach, Nietzsche apela a los instintos, pero en un sentido completamente distinto a aquel. Para Nietzsche la vida es mucho más que el anhelo de placer y de bienestar. La vida es, ante todo guerra, destrucción y creación. Así, a través del conflicto y la lucha, los vencedores y los vencidos crean valores nuevos y crean cultura. En la *Genealogía de la moral* (1887)¹⁴ Nietzsche nos presenta dos modelos de cultura que han luchado a lo largo de la historia: la cultura aristocrática y la cultura decadente. La cultura aristocrática la representa Roma; la cultura decadente, Judea. La historia de la humanidad se puede interpretar como el conflicto entre estos dos modelos,

¹² Nietzsche, F. *op. cit.*; (Sánchez Pascual 1996) p. 20.

¹³ Cf. Zengotita, A., “La seguridad y el riesgo: valores y vida desde Scheler y Nietzsche”, *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, Nº 16 (2016), pp. 143-150.

¹⁴ Cf. Nietzsche, F. *op. cit.*; (Sánchez Pascual 1996) pp. 58-61.

donde, al final, el modelo decadente de Judea se terminará imponiendo. La aparición de estos dos modelos de cultura se debe a dos actitudes ante la vida, a dos tipos de hombre cuya constitución instintiva es diametralmente opuesta. Es necesario advertir que en Nietzsche el instinto no debe entenderse tal como lo interpreta la biología científica, sino a la manera como, más tarde, hicieron Sombart y Scheler al hablar de una constitución bio-psíquica del hombre burgués. Por un lado, tenemos el tipo de hombre cuyo instinto afirma la vida, es el hombre de “naturaleza superior”; por otro lado, está el tipo de hombre cuyo instinto niega la vida, es el “hombre del resentimiento”.

A lo largo de la historia de Occidente, Nietzsche destaca tres momentos clave donde el odio y ansia de venganza del hombre del resentimiento (venganza contra el hombre superior), se han impuesto: la expansión del cristianismo en el Imperio romano, la Reforma protestante y la Revolución francesa. En cada uno de estos momentos, se produce un acto de venganza contra la aristocracia romana, la aristocracia renacentista y la aristocracia francesa respectivamente. No existe progreso de la humanidad y en Nietzsche es clara su posición crítica hacia la idea de progreso surgida en la Modernidad. En *El Anticristo* (1888) afirma en este sentido:

“La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El «progreso» es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de hoy sigue estando, en su valor, profundamente por debajo del europeo del Renacimiento.”¹⁵

Esta visión decadente de la cultura se puede retrotraer hasta la filosofía de Sócrates, otro hombre del resentimiento que, según Nietzsche, ataca la cultura superior de los poetas y trágicos griegos. Se podría ir más allá y afirmar que, incluso dentro del judaísmo, existe una etapa no decadente (la de los Reyes), que con la diáspora y el cautiverio en Babilonia comienza a desvanecerse, pues es entonces cuando la casta sacerdotal, basada en unos instintos que niegan la vida, se impone.

¿No está Scheler adoptando también una visión nietzscheana decadente al analizar la moral del resentimiento en la Modernidad? Si nos fijamos más detenidamente en los tres momentos históricos aludidos por Nietzsche, encontramos que son puntos de inflexión de la historia marcados por rebeliones de los oprimidos contra el poder. ¿Son

¹⁵ Nietzsche, F., *Der Antichrist* (1888), trad. cast.: *El Anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1997, p. 33.

estos actos rebeldes manifestación del resentimiento? Los oprimidos cristianos se rebelan contra el poder de Roma, los oprimidos alemanes se rebelan contra el poder del Papa y el pueblo oprimido francés se rebela contra la nobleza. Scheler, por su parte, considera que en los dos últimos hitos ha triunfado una moral del resentimiento, pero no en el primero, que afecta al cristianismo primitivo. Para Nietzsche, sin embargo, el cristianismo tiene un papel esencial en las dos primeras rebeliones y en la tercera son las ideas democráticas y socialistas nacidas de los “filósofos decadentes” ilustrados, que el filósofo de Röcken también interpreta como una proyección del cristianismo primigenio. En estos tres hitos de la historia se termina por imponer el tipo de hombre moralista y cristiano que niega la vida, sustituyéndola por un proyecto imaginario de un paraíso futuro. Aquí es indiferente para Nietzsche que ese paraíso futuro se fundamente en Dios o en la Razón, en la Iglesia o en el Estado, en la religión o en la ciencia: en el fondo, son síntomas del nihilismo europeo y la crisis de los valores. De este modo, el filósofo vitalista considera que tanto la religión, como la metafísica y la ciencia occidentales son manifestaciones ideológicas de una moral decadente fundamentada en ilusiones.

Para Nietzsche el único “deber” moral es obedecer a nuestros instintos de vida. Por ello, en *El ocaso de los ídolos* (1889), declara:

“Cada variedad del naturalismo en la moral, es decir cada moral sana, está dominada por un instinto de la vida, un cierto mandamiento de la vida que es llenado a través de la regla determinada del «se debe» o «no se debe».”¹⁶

¿Existe, pues, para Nietzsche un naturalismo en la moral? Es decir, ¿entendió la vida como la entendieron las ciencias de su época? Evidentemente este no es el caso, pues Nietzsche otorgó un sentido metafísico a la vida y a su valor. Y al hacerlo, elevó la vida —cuya expresión es la voluntad de poder— a una entidad cuasi-espiritual y divina. El incremento de la voluntad de poder y la transmutación de todos los valores se convertían así en un imperativo moral y un “deber ser” dentro de su pensamiento. A este respecto, sostiene en *El Anticristo* (1888):

¹⁶ Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung* (1889), trad. cast.: *El ocaso de los ídolos*, trad. R. Echavarrén, Tusquets, Barcelona 2003, p. 61.

“¿Qué es bueno?— Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo?— Todo lo que procede de la debilidad.”¹⁷

Otro problema que encontramos en la teoría de Nietzsche es cómo es posible que, si toda cultura y moral nacen de la vida y su expresión, la voluntad de poder, haya poderes que vayan contra la propia vida (algo así como un “poder de decadencia”). ¿Es que la vida, cuya esencia es desenvolvimiento, ir más allá de sí, puede ir contra sí misma? Por otro lado, ¿no es intrínseco al proceso vital un proceso de decadencia y de muerte, tal como afirma Scheler en su obra póstuma *Muerte y supervivencia* (1911/1914)? Es decir, la muerte, el envejecimiento, la enfermedad, el decaimiento ¿no forman parte de la vida?¹⁸ ¿No es propio de la naturaleza de los instintos que éstos se vayan apagando poco a poco? Si bien, para Scheler, es evidente que existe salud y enfermedad en la vida, vidas fuertes y vidas débiles, tal como afirmaba Nietzsche, no parece ser este un criterio absoluto para realizar una distinción entre dos tipos de hombre y dos formas de valoración. Siguiendo la interpretación de Scheler, aquí Nietzsche, por mucho que haya intentado distanciarse, continua influido por las ciencias biológicas de la época, que cada vez más emparentan al ser humano con el resto de animales. De este modo, Nietzsche no puede ir más allá de una concepción vital (salud *versus* enfermedad) del ser humano, desatendiendo otros niveles de la persona. Pero ¿no es justamente un signo de decadencia rebajar el espíritu al nivel de la vida y su poder? ¿No es arriesgado afirmar, siguiendo la metafísica nietzscheana, que cualquier valor es expresión de una voluntad de poder y que cualquier valoración sigue las pautas de la vida?

Sin embargo, con ello el problema no queda resuelto, pues considero que persiste cierta influencia de Nietzsche sobre Scheler a pesar de las críticas de este último sobre el primero. Como hemos visto, en su análisis de la moral burguesa y su espíritu capitalista, Scheler, siguiendo las tesis de W. Sombart, afirmó que el origen de la burguesía se encontraba en un nuevo tipo de hombre con una constitución bio-psíquica débil, es decir, basada en el resentimiento de no poder realizar determinados actos de odio y de venganza.

¹⁷ Nietzsche, F. *op. cit.*; (Sánchez-Pascual 1997) p. 32. Nietzsche distingue entre “malo” (*schlecht*), de origen noble, y “malvado” (*böse*), de origen plebeyo. A partir de esta distinción se muestran dos conceptos diferentes de lo “bueno” (*gut*). Cf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*; (Sánchez-Pascual 1996) pp. 46-47.

¹⁸ Cf. Scheler, *Tod und Fortleben*, GW 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, pp. 9-64.

En este sentido, Scheler, para explicar el origen del espíritu capitalista, se apoyaría en los mismos argumentos que Nietzsche, incluso en su denominado periodo católico. La vida condicionaría el *ethos*, es decir, la forma de valorar y la cultura burguesas completamente. La cosmovisión burguesa sería así una cosmovisión decadente porque estaría inmersa en una vida débil propia del resentimiento y, a través de ella, se habrían realizado los cambios en la valoración.

§ 2. El concepto de cristianismo en Nietzsche

Del mismo modo que hay, en Nietzsche, una distinción entre la moral aristocrática y la moral decadente, también podemos distinguir en él religiones que niegan la vida y religiones que la afirman (a este último grupo pertenecerían las religiones politeístas, fundamentalmente la religión griega homérica, y las religiones místicas, ante todo los ritos dionisiacos). Lo más característico de las religiones decadentes que desacreditan la vida es que apoyan toda su moral en la figura de un sacerdote resentido que, de manera hipócrita, va envenenando las almas de los hombres. Por consiguiente, Nietzsche, más que atacar la religión en sí misma, lo que hace es enfrentarse a las estructuras institucionales y políticas de una determinada religión, edificadas a partir de un *homo religiosus* que se presenta como el fundador. Esta crítica también se encuentra en la etapa sociológica de Scheler, sobre todo si nos fijamos en la divinización del fundador por sus seguidores y el establecimiento del dogma. Además, como se comentó, Scheler ya antes de este periodo admitía que el sacerdote era un hombre que llevaba un tipo de vida que fácilmente podía caer en el resentimiento. Pero esto no es necesariamente así. Por su parte, en *La genealogía de la moral* (1887) afirma Nietzsche:

“Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo [...], el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como *su mundo*, *su seguridad*, *su alivio*; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza

noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta [...]”¹⁹

A partir de este pasaje podemos interpretar que Nietzsche, más que describir al sacerdote cristiano, como pretende, está describiendo al burgués cristiano de su época, aquel hombre que es religioso pero que, en el fondo, se ha puesto al servicio de los valores de la civilización y se cierra a los valores de lo sagrado. En este sentido, el fenomenólogo alemán coincidiría con el filósofo de Röcken; pues es posible asociar perfectamente el hombre resentido de la cita con el fariseo o falso cristiano del que nos habla Scheler, un hombre que vive de forma egocéntrica y en un autoengaño.

Según Nietzsche, el sacerdote intenta extirpar las pasiones humanas, arrancarlas, forzar un ascetismo que, en realidad, solo podría ser válido si emerge de manera natural, algo que es posible solamente a muy pocas personas. Esa batalla contra las pasiones es inútil para la mayoría de las personas. De lo que se trata es, más bien, de dejar fluir a las pasiones o, en el mejor de los casos, de espiritualizarlas:

“Todas las pasiones tienen su tiempo, durante el cual son sencillamente funestas, pues oprimen a la víctima con todo el peso de su estupidez; hay otra etapa posterior, bastante más posterior, en que se desposan con el espíritu, se «espiritualizan».”²⁰

Por consiguiente, para Nietzsche, en el amor cristiano el espíritu se rebela contra la sensualidad, en lugar de transformarla. Hay más represión que sublimación de las pasiones (algo que, como veremos, no compartirá Scheler). Por ello afirma: “La espiritualización de la sensualidad se llama amor: constituye un gran triunfo sobre el cristianismo.”²¹ Comprobamos claramente cómo Nietzsche y Scheler tienen una concepción opuesta del amor cristiano. Para Nietzsche el espíritu cristiano es la consecuencia de una vida que se ha extraviado y cuyos afectos son reprimidos y no espiritualizados. Además, en lugar de diferenciar las emociones sensibles, las emociones vitales y las emociones espirituales, tiende a unirlas, tal como hacen Feuerbach y Freud

¹⁹ Nietzsche, F., *op. cit.*; (Sánchez Pascual 1996) pp. 44-45.

²⁰ Nietzsche, F., *op. cit.*; (Echavarren 2003) p. 57.

²¹ *Ibíd.*, p. 59.

en sus explicaciones naturalistas de la religión.

En el fondo, lo que Nietzsche defiende en *El Anticristo* (1888) es una religión que divinice la vida, la naturaleza y las pasiones, justamente lo opuesto a lo que, según él, hace el cristianismo:

“El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí!*”²²

El cristianismo, como también el budismo, son, según Nietzsche, religiones nihilistas y decadentes porque parten de la realidad del sufrimiento, considerándolo la esencia de la propia vida. Sin embargo, Nietzsche piensa que el budismo es una religión mucho más coherente y noble que el cristianismo. En primer lugar porque en ella no existe la noción del pecado. En segundo lugar, porque en el budismo no existe la idea de Dios y tampoco los conceptos morales sustentados en esta idea. Por último, los seguidores de Buda son, según él, más pacíficos que los seguidores de Cristo, pues la doctrina de Buda se aparta del sentimiento de venganza y de cualquier forma de resentimiento. En definitiva, en lugar de ser una religión que busca los extremos, que ensalza el ascetismo y la extirpación de las pasiones, el budismo es una religión que se apoya en la moderación, en el “Camino Medio”, y por ello es más coherente que el cristianismo.

Finalmente, Nietzsche diferencia entre Jesús y sus seguidores (fundamentalmente Pablo y los Evangelistas). Su tesis es que ninguno de los discípulos llegó a comprender bien el mensaje de Jesús:

“Es evidente que la pequeña comunidad *no* entendió precisamente lo principal, lo ejemplar en ese modo de morir, la libertad, la superioridad *sobre* todo sentimiento de *ressentiment*: —¡signo de cuán poco de él llegó a entender!”²³

²² Nietzsche, F., *op. cit.*; (Sánchez-Pascual 1997) p. 49.

²³ *Ibíd.*, p. 79.

Es decir, mientras que Jesús no albergaba ningún resentimiento hacia nadie, los discípulos sí que lo hicieron. Y añade: “[...] fue justo el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, el que de nuevo se impuso.”²⁴ Los discípulos, por tanto, malinterpretaron a Jesús, introduciendo el odio, la venganza y el resentimiento dentro de la fe en Cristo. Esta interpretación de Nietzsche se apoya en la repentina muerte de Jesús. Según el filósofo vitalista, dado que fue una muerte inesperada y azarosa, los discípulos no pudieron soportar esa carga y se desató un odio contra aquellos que lo habían matado. A partir de entonces, la muerte del maestro justificó la idea de que el “reino de Dios” debía encontrarse en el más allá. Así se generalizó entre los discípulos la ilusión de que Jesús había sido una víctima y se había sacrificado por la humanidad, siendo alguien inocente que entregó su vida para expiar los pecados de los hombres. Una nueva fe se divulgó, una fe basada en un egoísmo enmascarado.

Uno de los artífices fundamentales de la doctrina de la inmortalidad personal de Cristo fue, según Nietzsche, Pablo de Tarso, quien terminó de enterrar definitivamente el auténtico mensaje de Jesús. Con la Reforma, se revitalizó el mensaje paulino de la sola fe:

“En todos los tiempos, por ejemplo en Lutero, la «fe» ha sido únicamente un manto, un pretexto, una *cortina* tras la cual los instintos jugaban su juego, una inteligente *ceguera* acerca del dominio de *ciertos* instintos... La «fe» —ya antes la llamé la auténtica *listeza* cristiana—, se ha hablado siempre de la «fe», pero se ha *obrado* siempre tan sólo por instinto[...].”²⁵

La fe en Cristo habría provocado la inversión de los valores, habría inducido la creencia de que las personas débiles, los pobres de alma y de espíritu, serían los que alcanzarían el “reino de Dios”, mientras que las personas fuertes y sanas terminarían por cumplir un eterno castigo en el más allá. De la fe también se desprendería la fuerte convicción de los mártires. Pero, a este respecto, declara Nietzsche:

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibíd.*, pp. 77-78.

“[...] a los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. [...] La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, —se sabe *souverain* (soberana).”²⁶

Para Nietzsche el cristiano es, por tanto, prisionero de una convicción que le introduce en el más profundo nihilismo, pues en ella no hay lugar para la valoración: toda realidad queda eliminada, denostada, en aras de un “reino de Dios” en el más allá.

Como veremos a continuación, esta idea que nos presenta Nietzsche del cristianismo no está exenta de sus propios prejuicios. El primero de ellos es que ve en el cristianismo una fuerza moral, social y política, antes que una religión. Es decir, siguiendo lo analizado en los apartados anteriores, confunde esferas de saber diferentes y no puede aislar el saber religioso de otras formas de saber. Es cierto, como hemos visto, que el cristianismo, a través de las instituciones y el dogmas, también se puede transformar en un poder moral y político, y en este sentido podría adoptar formas ideológicas. Pero creo que no todo el fenómeno que representa la religión cristiana en la historia de Occidente y Oriente pueda reducirse a esto. Pienso que lo que hace Nietzsche es enfrentarse al cristianismo ideológico de su época, un tipo de cristianismo que nada tenía que ver con el cristianismo anterior. Esta es también la opinión de Scheler. Como Kierkegaard, Nietzsche arremete contra la hipocresía cristiana que está completamente institucionalizada por aquél entonces, contra un falso cristianismo que no sigue una genuina moral cristiana. El segundo prejuicio de Nietzsche consiste en que considera la vida del cristiano una vida débil, fuertemente reprimida, encaminada a vilipendiarla, a no valorarla, etc. Pero esta interpretación proviene de la confusión entre la moral burguesa y la moral cristiana de la que es partícipe Nietzsche, muy influido por el protestantismo alemán de aquella época.

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

§ 3. La crítica de Scheler a Nietzsche

3.1. Cristianismo y resentimiento

La influencia más patente de Nietzsche sobre Scheler se establece, como ya se ha dicho varias veces, a través del concepto de “resentimiento” (*Ressentiment*) y de cómo este impregna la moral. La pregunta que se plantea aquí Scheler, objetivo último de *El resentimiento en la moral* (1912), es saber hasta dónde ha participado el resentimiento en la construcción de la moral cristiana y de la moderna moral burguesa. La tesis que Scheler defiende es que, si bien los valores cristianos pueden ser fácilmente reinterpretados bajo la influencia del resentimiento, “[...] *el núcleo de la ética cristiana no ha crecido sobre el suelo del resentimiento.*”²⁷ El resentimiento, más bien, es un fenómeno posterior, inscrito en la moral burguesa que comienza a extenderse en el siglo XIII y que culmina con la Revolución francesa. La tesis del libro afirma, además, que el resentimiento nada tiene que ver con el *ágape* y la *caritas* cristianos y que el amor, en el cristianismo, es divino en sí mismo, no un medio para alcanzar lo divino. Justificar estas afirmaciones es lo que Scheler se propone alcanzar en dicha obra, y para ello, se enfrentará a la idea nietzscheana según la cual la moral cristiana es, se mire desde donde se mire, una consecuencia del resentimiento. El error de Nietzsche consiste, nuevamente, en haber confundido la moral burguesa con la moral cristiana anterior; por ello considera el amor cristiano como un odio enmascarado guiado por el resentimiento. Nietzsche, por tanto, no diferencia entre el humanitarismo moderno y la doctrina cristiana del amor, creyendo, erróneamente, que el humanitarismo moderno y las teorías democráticas que lo sustentan son una consecuencia del cristianismo.

Nietzsche, en la *Genealogía de la moral* (1887), declara:

“La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de

²⁷ “[...] *der Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiment erwachsen ist.*” Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, p. 70 (trad. mía); cf. (1973 Gaos) p. 80.

un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo» [...]”²⁸

En estas palabras se puede observar una interpretación del resentimiento afín a la de Scheler. El hombre del resentimiento es un hombre que niega lo “diferente”, lo que es “distinto” u “otro” y crea valores con el fin de negar lo que, en el fondo, odia. Es un hombre egocéntrico que se rebela contra todo lo que no es su “yo” y, sobre todo, contra lo que es de orden superior. Pero ¿por qué interpreta Nietzsche la adoración de una divinidad, de lo absolutamente otro y superior, como un producto del resentimiento? ¿No es a través del acto religioso como se dice “sí” a lo que es superior y absolutamente otro? Podríamos interpretar que Nietzsche solo ataca al judeocristianismo y su Dios, pero, ¿no es precisamente el cristianismo genuino, no el burgués, una religión que dice sí a la vida y a lo que es superior a ella? En la crítica de Scheler a Nietzsche que mostraré a continuación, podemos encontrar la respuesta a esta pregunta.

Nietzsche y Scheler coinciden en la crítica a los ídolos de la Modernidad. Sus obras denuncian el seguimiento de modelos y líderes engañosos para los grupos humanos. También piensan ambos filósofos que el hombre moderno ha confundido el concepto de “bondad” siguiendo un modelo engañoso. El hombre moderno reconoce, en la mayoría de los casos, al burgués como el “hombre bueno”, es decir, el líder que mira por los valores del trabajo, el bienestar y el beneficio, y que se rebela y compite por alcanzarlos.²⁹ Un interesante aspecto que tener en cuenta para comprobar si el cristianismo anterior se inscribe en este esquema o si, por el contrario, crea valores diferentes a estos, es ver hasta qué punto el cristiano genuino fue un “hombre bueno” a la manera del burgués y si se apoyó en una religión que se rebeló contra Roma guiado por el resentimiento con el objetivo de alcanzar mayor bienestar. Se trata de saber, con otras palabras, si existe una conexión entre el hombre rebelde, el hombre resentido y el primer cristianismo. Así comprobaríamos si aquello que Nietzsche denominaba “rebelión de los esclavos” (*Sklavenaufstand*), se encuentra ya en los orígenes del cristianismo o es más apropiado, como afirmaría Scheler, relacionarlo con la moral burguesa y dos hitos históricos que ya

²⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*; (Sánchez-Pascual 1996) pp. 42-43. Scheler introduce esta cita de Nietzsche en su obra sobre el resentimiento. Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 37-38.

²⁹ Cf. *Ecce homo* (1889); trad. cast.: *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1993, p. 127-128.

Nietzsche había destacado: la Reforma y la Revolución francesa.

La relación de la rebeldía con el resentimiento ha sido analizada por Albert Camus en su obra *El hombre rebelde* (1951)³⁰. Quizás sus análisis nos pueden dar alguna pista para diferenciar el cristianismo del que nos habla Scheler de los movimientos ideológicos posteriores. También nos podrían ayudar a comprender si los líderes religiosos, sobre todo los fundadores, se caracterizaron o no por sus actos rebeldes. Desde la perspectiva de Camus no hay identificación del hombre rebelde con el hombre resentido, tal como habrían supuesto Scheler y, antes que él, Nietzsche. Rebelarse no es un acto guiado por el resentimiento. Camus afirma:

“El resentimiento resulta muy bien definido por Scheler como una autointoxicación, la secreción nefasta, estancada, de una impotencia prolongada. La rebeldía, en cambio, fractura al ser y lo ayuda a desbordarse. Libera chorros que, estancados, se vuelven furiosos.”³¹

Como se vio en la primera parte, el resentimiento, para Scheler, nace de la tensión o conflicto entre el impulso de venganza (provocado por la envidia, el odio, etc.) y la impotencia de poder descargar esa venganza. ¿Acontece lo mismo con la rebeldía? Según Camus, no es ese el caso, pues mediante la rebeldía estaríamos afirmando nuestro propio ser, sería un decir sí a nosotros mismos. El resentimiento, por el contrario, se alejaría de esto. El rebelarse sería para Camus, por tanto, como una acción que rompe con la angustia y el resentimiento que nos paralizan. Sin embargo, analizándolo mejor, comprobamos que el hombre rebelde es aquél que, justamente, actúa movido por el resentimiento y por la angustia, pues actúa a partir de su propio egocentrismo y no puede aceptar ningún orden o jerarquía externos a él. La clave en relación con este asunto es admitir que, en el fondo, el hombre rebelde está sometido a sus impulsos. Por el contrario, alguien que no es movido por el resentimiento estaría afirmando la diferencia, olvidándose de sí mismo y de sus impulsos. La demarcación entre un tipo de persona y otra se encuentra, pues, en que uno odia lo diferente, mientras que el otro ama lo diferente; uno es esclavo de sus emociones sensibles y anímicas, el otro se ha liberado de ellas, abrazando emociones

³⁰ Cf. Camus, A., *L'Homme révolté* (1951); trad. cast.: *El hombre rebelde*, trad. J. Escué, Alianza, Madrid 2013, cap. I.

³¹ *Ibid.*; (Escué 2013) pp. 32-33.

espirituales comunes. Asimismo, podemos afirmar que el hombre rebelde, en la mayoría de los casos, es aquél que actúa a partir de la ideología: su marco de acción lo determinan sus propios ídolos, que le conducen a odiar lo diferente y a rebelarse contra ello. Claros ejemplos de estos tipos de hombre los podemos encontrar en las revoluciones burguesas y proletarias de los últimos siglos.

Ahora bien, si los líderes religiosos (sobre todo los líderes fundadores: Zoroastro, Buda, Jesús, Mahoma, etc.) cambiaron nuestra forma de vernos a nosotros mismos, al mundo y a Dios, ¿significa entonces que estos líderes actuaron mediante una rebelión contra el orden social establecido? ¿No se muestra la rebeldía, más bien, en las masas guiadas por falsos líderes religiosos? Los genuinos líderes religiosos, desde mi punto de vista, no fueron hombres rebeldes o resentidos, sino que fueron hombres que descubrieron nuevos valores espirituales y, a través de ese descubrimiento, se distanciaron de los valores vigentes, queriendo compartir los nuevos valores descubiertos. Este descubrimiento se dio también porque había un declive de los valores tradicionales y de la cosmovisión natural vigente. En este sentido, el fundador de una nueva religión no necesitaba rebelarse y luchar contra la cultura y el Estado, porque ya estaban corrompidos. Su aparición es espontánea, no programada, ni siquiera sujeta a un fin político o a cualesquiera fines ajenos a la salvación religiosa. En sus orígenes, no impone una nueva metafísica, una nueva verdad, una técnica de poder, sino que todo esto, como hemos visto a partir de los escritos de Scheler, se desarrolla posteriormente.

Siguiendo con el paralelismo entre el hombre resentido y el hombre rebelde y su posible vinculación con un líder religioso, existe una concepción de la cultura defendida por Freud y otros autores, donde ésta se interpretaría exclusivamente como una forma de “represión” (*Verdrängung*) y, en este sentido, cualquier líder religioso habría sido un enemigo de la cultura desde dentro, sin considerar que, como hemos visto, estos tipos de personalidades se encuentran fuera de la cultura, pues lo sagrado se encuentra al margen de ella y la fundamenta. Según esta interpretación, cuanto más poderosa es una cultura y el Estado que la representa, más se hace manifiesta la angustia del individuo ante los poderes externos a él y más se justificaría la rebeldía. Así se explicaría también el aumento del resentimiento en la cultura occidental contemporánea y su afán de rebelarse. La rebeldía, en este caso, estaría ampliamente justificada. Esta idea de cultura, sin embargo, no es compartida por Scheler, a pesar de su crítica al espíritu capitalista. Considero que

en este punto no se presta atención a la diferencia entre cultura y civilización³², diferencia que debemos tener en cuenta en el pensamiento de Scheler para comprender su crítica al capitalismo. Precisamente, la civilización, el estadio final de una cultura, representa su estancamiento definitivo, estadio donde priman los medios, los instrumentos, y no la creatividad espontánea que permite a una cultura desarrollarse y crecer. Y es en ese estadio final donde debemos focalizar el lado represivo de una cultura y el aumento de la angustia y del resentimiento. Respecto a una visión optimista o pesimista de la cultura occidental en su fase final de civilización, Scheler sostiene en su escrito póstumo *El sentido del sufrimiento* (1916/1922) una posición claramente pesimista:

“El espíritu histórico, el sentido de acción y la energía de trabajo, el tomarse en serio la Tierra, la grandeza de rendimiento en la civilización y cultura, la grandeza y organización compleja del Estado con el fuerte crecimiento del número de personas, el refinamiento de sensaciones y costumbres, la división económica del trabajo y especialización del saber...: estas —y otras propiedades específicas de los pueblos occidentales y de su historia— *no* han estado vinculadas, con toda seguridad, al *aumento de felicidad*. China, Japón e India son y fueron —sin la civilización europea— más felices; y habrían permanecido así aún por más tiempo, si no se les hubiera impuesto la civilización europea.”³³

Se podría interpretar esta posición de Scheler respecto al menguamiento de felicidad de la civilización moderna, asociando esta pérdida de felicidad con el aumento de la angustia y el resentimiento en el hombre moderno burgués y la consiguiente pérdida de su conciencia religiosa. Esta posición adoptada por él no significa, sin embargo, que la cultura, en sí misma, sea una realidad opresora, a la manera como la entienden Rousseau, Nietzsche, Simmel o Freud. Al contrario, la cultura es una realidad que abre al ser humano al mundo de esencias y, por ello, es liberadora. El problema se encuentra, más bien, cuando la cultura es absorbida por el impulso económico y el impulso político

³² Para la diferencia entre cultura y civilización cf. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes* (1918), Band I: “Gestalt und Wirklichkeit”, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973, pp. 43-50. Cf. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, pp. 322-324, donde se posiciona críticamente ante lo que considera el pesimismo de Spengler.

³³ Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, pp. 49-50; trad. cast.: *El sentido del sufrimiento*, trad. S. Sánchez-Migallón, en Scheler, *op. cit.*, Madrid 2010, p. 74. Respecto al pesimismo de Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, etc. cf. Scheler, *op. cit.*, GW 6, pp. 50-52; (Sánchez-Migallón 2010) pp. 76-78.

al entrar en su fase de civilización. En su artículo de 1923 *Jugendbewegung*³⁴ (*Movimiento juvenil*) Scheler se posiciona precisamente en contra del pesimismo de O. Spengler y reivindica la supervivencia de la cultura occidental, mostrando cómo es el impulso de dominación de la naturaleza y del ser humano en la fase de civilización burguesa lo que ha provocado una pérdida de control del hombre occidental sobre sí mismo, abogando por la necesidad de recuperar ese control desde la nueva juventud.

Nietzsche, por su parte, fue un pesimista de la cultura, pero criticó la rebelión de los movimientos liberales y obreros de su época (con sus intentos de mejorar la cultura mediante planes políticos y económicos) porque los consideró hijos del resentimiento. De hecho, pensó que el socialismo era una consecuencia del resentimiento cristiano. En *El resentimiento y la moral* (1912), Scheler afirma que Nietzsche, disgustado por el socialismo de su época, confundió erróneamente la figura de Jesús con la de un hombre del pueblo y la de un político social. Pero, en el fondo, se podría decir que Nietzsche atacó a los seguidores de Cristo, no a su figura. Como atestigua Camus:

“Si ataca el cristianismo, en particular, es sólo en tanto que moral. Deja siempre intactos a la persona de Jesucristo, por una parte, y, por otra, los aspectos cínicos de la Iglesia. Se sabe que admiraba, como conocedor, a los jesuitas. «En el fondo —escribe— sólo el Dios moral es refutado». Cristo, para Nietzsche como para Tolstói, no es un rebelde. Lo esencial de su doctrina se resume en el asentimiento total, la no resistencia al mal.”³⁵

Esto no excluye, sin embargo, que Nietzsche tergiversara la religión cristiana surgida después de la muerte de Jesús a partir de conceptos como “moral de rebaño”, “humanitarismo”, “democratismo”, conceptos aplicables a la moral burguesa de su época pero no a los primeros movimientos cristianos. En relación con esto, Scheler señala que esa supuesta “igualdad de las almas ante Dios” nunca fue defendida por el primer cristianismo:

“Digo, pues, que el amor fraternal cristiano no es concebido originariamente como

³⁴ Cf. Scheler, *Jugendbewegung*, GW 6, pp. 391-396.

³⁵ Camus, A., *op. cit.*; (Escué 2013) pp. 103-104.

principio biológico, político o social. Se dirige —al menos, primariamente— al *núcleo espiritual* del hombre, a su personalidad individual misma, por la cual el hombre toma inmediata participación en el reino de Dios. Por eso nada hay más ajeno al sentido de Jesús que fundar en su precepto de amor un nuevo orden político o un nuevo reparto económico de la riqueza, mediante una u otra institución.”³⁶

El cristianismo, por tanto, no nace con la intención de entrometerse en los asuntos políticos. La diferencia entre amos y esclavos se mantiene vigente en el primer cristianismo y el poder político del Imperio es reconocido. No existe, pues, ninguna idea de una “fraternidad humana universal” a la manera de los estoicos. Incluso el mensaje de paz asociado al cristianismo nada tiene que ver con las formas de pacifismo surgidas en la contemporaneidad. La paz cristiana, según Scheler, se refiere a una paz interior y a la advertencia de que, en la guerra, también debe haber cabida para el amor y el perdón. Paz, en el cristianismo, significa no poner los fines terrenales de la guerra por encima de los fines espirituales. El precepto de “ama a tu enemigo” no significa, por tanto, paz en el sentido actual, sino que, en la lucha, en la guerra, uno debe mantenerse alejado del odio y del resentimiento.³⁷

Como se puede comprobar, la ideología encubierta dentro de la cosmovisión burguesa, y que también afecta, por supuesto, al cristianismo burgués, es la que deformó la visión del cristianismo de Nietzsche. Nietzsche, preso de esa concepción ideológica, no pudo dejar de contemplar las rebeliones sociales de su tiempo como una especie de repetición del cristianismo, como la aparición de nuevos ídolos que, en el fondo, mantenían la esencia cristiana. Efectivamente, como defiende Camus³⁸, con el *Contrato Social* (1762) de Rousseau aparece el “nuevo Evangelio” de la época con su nuevo ídolo: el pueblo.³⁹ Pero, como acabamos de ver, este “nuevo Evangelio” nada tiene que ver con

³⁶ Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, p. 91; (Gaos 1938) p. 123.

³⁷ *Ibíd.*, pp. 91-92; (Gaos 1938) pp. 124-125.

³⁸ Cf. Camus, *op. cit.*; (Escué 2013) pp. 165- 178. Cf. Rousseau, J.J., *Du contrat social, ou Principes du droit politique* (1762); trad. cast.: *El contrato social*, trad. Consuelo Berges, Aguilar, Madrid 1973.

³⁹ Camus declara: “El año 1789 no afirma aún la divinidad del hombre, sino la del pueblo, en la medida en que su voluntad coincide con la de la naturaleza y la razón. Si la voluntad general se expresa libremente, no puede ser más que la expresión universal de la razón. Si el pueblo es libre, es infalible.” Camus, *op. cit.*; (Escué 2013) pp. 174-175. Antes ya había afirmado: “Asistimos al nacimiento de una religión con sus mártires, sus ascetas y sus santos.” *Ibíd.*, p.168.

la moral cristiana, sino con una ideología de los oprimidos.

Otra forma de abordar la distinción entre la moral del resentimiento y el cristianismo, que Nietzsche no alcanzó a ver, es recurriendo a las ideas de “pecado” (*Sünde*), “confesión” (*Bekennung*), “arrepentimiento” (*Reue*) y “perdón” (*Verzeihung*). Algunas de estas ideas son analizadas por Scheler en *El resentimiento y la moral* (1912) y enlazan con el problema de la demarcación entre la ideología y la religión. Que la religión cristiana no sea una consecuencia del resentimiento se comprueba por el hecho de que Jesús destacó, sobre todo, el amor hacia los pecadores:

“He hablado de la «misteriosa» inclinación de Jesús hacia los pecadores, que se halla en íntima relación con su permanente actitud de lucha contra los fariseos y escribas, contra toda especie de afectada corrección. ¿Hay aquí una manifestación de resentimiento? Hay en ello, seguramente, una especie de conciencia de que la grande y radical transformación de la vida y del espíritu que Jesús exige del hombre —y que se llama regeneración en el lenguaje cristiano—, es más fácil para el pecador que para el «justo», el cual trata de acercarse diariamente, paso a paso, al ideal de la ley. En el «pecador» hay una grande y poderosa movilidad vital y, por decirlo así, una gran posibilidad. Añádase que Jesús siente un profundo escepticismo respecto de todos aquellos que, por falta de impulsos fuertes, por pobreza de vida, simulan el hábito, que el verdaderamente bueno posee por gracia.”⁴⁰

En el fondo, según Scheler, Jesús vio en el pecador a una persona que no encontraba trabas a la represión de sus impulsos, que no estaba reprimido. Aunque no seguía el camino correcto, encontraba en él a un ser más auténtico que el hombre que reprimía sus impulsos y que obedecía los preceptos de la ley. En este sentido, el pecador estaba más liberado que el fariseo guiado por el resentimiento, ahogado en su angustia de no poder expresar sus impulsos y emociones. Además, mediante la confesión, y, principalmente, mediante la confesión ante sí mismo, el pecador alcanzaba una forma de liberación que no lograba el hombre resentido sujeto a la represión de sus impulsos. A través de su confidencia se liberaba de un autoengaño. Por ello, si el cristianismo ensalzó tanto la confesión y el arrepentimiento, fue precisamente para evitar la aparición del

⁴⁰ Scheler, *op. cit.* GW 3, p. 85; (Gaos 1938) pp. 110-111.

resentimiento en el alma de los hombres y, sobre todo, para superarlo.⁴¹

Otro elemento que tener en cuenta es el perdón. El acto de perdonar, tan afín al cristianismo, es un claro índice de lo alejado que el cristianismo se encontraba del resentimiento. Pues el perdón se entiende precisamente como el acto subsanador de aquél que ya ha cometido un acto de odio o de venganza, o, al revés, el acto mediante el cual el que recibe un mal ajeno no guarda rencor por ello. La hostilidad, la venganza, etc. son males constitutivos y necesarios de la condición humana y por ello el perdón tiene la función de superarlos.⁴² No es que esté bien hacer el mal o el pecado para justificar luego el perdón, sino que el cristianismo reconoce la existencia de ellos, sin ignorarlos hipócritamente. El cristianismo, por tanto, se aleja así de un paraíso utópico terrenal donde todos los seres humanos conviven en perpetua paz, armonía y amor. Eso sería, según Scheler, un engaño ideológico provocado por el altruismo moderno, donde se cree, ingenuamente, que es posible erradicar el mal y el sufrimiento en el mundo terrenal para siempre. Además, no debemos creer, como creyó Nietzsche, que el genuino cristianismo sea una cruzada contra los instintos e impulsos humanos, sino que esta cruzada es posterior, nacida en un tipo de hombre resentido que hemos identificado con el hombre burgués y su moral característica. Lo que persigue el cristianismo es una sublimación de esos impulsos e instintos, su completa transformación, pero no su represión. Precisamente, la ideología burguesa que penetró en el cristianismo posterior, se destacó por su fuerte represión a través de su dualismo cuerpo-alma y su férrea castración de los impulsos hostiles y pecaminosos. Este modelo es el que terminó imponiéndose, posibilitando así la inaudita valoración del trabajo y el aumento de la productividad.

3.2. La opuesta concepción del valor

Existe también una diferencia fundamental entre Nietzsche y Scheler en torno a la comprensión del valor que ya hemos aludido anteriormente. Ya se mencionó, citando a Heidegger, que Nietzsche reduce toda valoración del hombre a una actividad vital donde la vida se acrecienta a través de la “voluntad de poder” (*Wille zu Macht*), que es su modo de expresión. En este sentido, el valor, en Nietzsche, no se vincula tanto a una escala

⁴¹ Cf. el interesante artículo de S. Sánchez-Migallón, “Resentimiento, arrepentimiento y renacimiento espiritual en Max Scheler”, *Facies Domini*, N° 4, (2012), pp. 185-200.

⁴² Cf. Scheler, *op. cit.*, GW 3, pp. 92-93; (Gaos 1938) pp. 125-126.

emocional, como hace Scheler, sino al querer y al desear siempre más. En este sentido, para él, cuanto más desea una vida, más rica es. Cae así en la concepción subjetiva del valor, la egolatría y el impulso de dominación burgués. En la medida en que asocia el valor con el poder y la voluntad, sigue siendo prisionero de la moral dominante de su época. Por tanto, a la hora de diagnosticar el problema de la valoración, Nietzsche cree que la crisis de los valores y el nihilismo se deben al extravío de nuestra voluntad que es incapaz de crear valores nuevos. Es, por tanto, prisionero del voluntarismo. En cambio, en Scheler, ese extravío de la voluntad está condicionado por un nivel más profundo, que es el que se identifica con el desorden del corazón y el engañoso modo de amar.

Un ejemplo del amor extraviado se refleja en la distinción que realiza Scheler entre dos tipos de amor, que Nietzsche no pudo diferenciar correctamente: el amor cristiano (creativo) y el amor burgués basado en el resentimiento (destrutivo). El amor cristiano se caracteriza por un sentir los valores vitales positivos del enfermo y el débil. Es decir, no se ama en este caso la pobreza o a la enfermedad mismas, sino aquello que está detrás de ellas, la vida fuerte que todavía conservan esas personas. Por eso, el genuino amor cristiano no es guiado por una angustia indeterminada hacia todo lo débil, y no es reactivo al ver a alguien pobre, convaleciente o moribundo. Supera el estado de angustia, que lo bloquearía, y se entrega a la otra persona. Por ello, en *El resentimiento en la moral* (1912), dice Scheler sobre el que ama auténticamente:

“Él se sacrifica y ayuda a esa vida convaleciente no a causa, sino *a pesar* de esos valores momentáneos negativos; él ayuda para llevar a desarrollo lo que en ella todavía contiene de *sano*, lo que contiene de valores positivos.”⁴³

Frente a este tipo de amor, existe un amor que sí se apoya en el resentimiento y que se fundamenta en una falsa compasión, donde se ve en el otro, en el prójimo, lo que uno ya padece. En este caso, el amor no nace de una vida plena y fuerte, sino de una carencia, una impotencia que torna digno de amor a lo semejante a su naturaleza.

Por otro lado, Nietzsche confunde la moral con la religión, cuando, como vimos, no son realidades idénticas, ni mucho menos. En *El resentimiento en la moral* Scheler

⁴³ “[...] Er opfert und hilft diesem kämpfenden Leben nicht wegen, sondern *trotz* diesen negativen Wertmomenten, er hilft, um das in ihm noch *Heile*, das was es an positiven Werten noch in sich birgt, zur Entfaltung zu bringen.” Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 77 (trad. mía); cf. (Gaos 1938) p. 94.

afirma:

“Nietzsche, empero, concibe el cristianismo, desde un principio, como una «moral» con «justificación» religiosa, y no como una «religión». Por eso, al medir los valores cristianos con una medida que estos valores rechazan conscientemente (la medida de la máxima cantidad de vida), *no puede por menos* de interpretar como signo de una moral decadente, la simple admisión de un plano del ser y del valor, *superior* a la vida, y no relativo a ésta. Pero esta actitud de Nietzsche es enteramente arbitraria y, desde el punto de vista filosófico, radicalmente falsa y refutable *en rigor*. La idea de bien no puede, como tampoco la idea de verdad, ser reducida a un valor biológico.”⁴⁴

Por consiguiente, como se vio, una importante crítica de nuestro pensador a Nietzsche se establece a partir de la tendencia de este último a suponer una determinada moral “sana” basada en una vida fuerte como principio de toda valoración positiva, enfrentándola al cristianismo como moral decadente con una valoración negativa. Pero la vida no es un dato último, no ocupa el valor máximo dentro de la escala axiológica, sino que se subordina a otros valores superiores, que son los espirituales y los sagrados, y ello se cumple en todas las religiones, no solo en el cristianismo. Así, la nobleza o vulgaridad de la vida no dependen de la propia vida sino de un referente externo, a saber, de la relación que ésta establezca con los valores que están por encima de ella. Scheler, además, distingue dos maneras de comprender la vida y su fortaleza. La primera es aquella espontánea, donde el amor, el sacrificio y la ayuda parten de la *seguridad* (*Geborgenheit*) de una vida y existencia plenas, donde no hay *nada que perder*. Por el contrario, existe una manera de vivir basada en el egoísmo y el impulso de supervivencia y conservación, que se aferra a la vida como bien máximo. En este caso, no hay sacrificio de la propia vida a los valores superiores, porque lo que más interesa a la persona es adaptarse y mantenerse viva a través de los diversos medios que se le ofrezcan. Nietzsche, ciertamente, también se mostró crítico con esta última interpretación de la vida, que era acorde a los principios utilitarios de la sociedad de su tiempo. Reprochó, por ejemplo, a Ch. Darwin, John Stuart Mill y H. Spencer esa errónea concepción.⁴⁵ Del mismo modo,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 91; (Gaos 1938) p. 122.

⁴⁵ Cf. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (1886), en *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. 5, ed. Colli-Montinari, Walter de Gruyter, München 1999, pp. 196-198.

criticó la idea de Spencer de que todo sacrificio parte de un instinto altruista. El sacrificio no tiene nada que ver con el altruismo o el instinto, sino con otro tipo de emociones.⁴⁶ Pero, al mismo tiempo, Nietzsche siguió encerrado dentro de los parámetros de la vida como valor absoluto, ahora bien, no entendiendo la vida como habían hecho el utilitarismo y el evolucionismo mecanicista, sino a partir de una metafísica de la vida que colocaba el principio subjetivo de creación, desenvolvimiento y superación, afín al héroe o al genio artístico, en la propia vida.

Pero también existe en la religión un impulso a sacrificarse y nada tiene que ver ese impulso con el impulso de dominación y con la conservación de la vida. Es precisamente esta falta de finalidad en el mero dominio y conservación de la vida lo que destaca la moral cristiana. Cuando Jesús, nos dice Scheler⁴⁷, sostiene que nos despreocupemos por lo que comeremos o beberemos mañana, o cuando habla de una vida despreocupada por el porvenir, no está denigrando la vida, sino los medios materiales que la conservan. La preocupación por los medios de subsistencia es un objetivo de rango inferior para él, y muestra de una vida innoble. Pues la vida debe sacrificarse por valores superiores a ella misma. En el fondo, la vida débil se caracteriza por el miedo a la propia vida, por su angustia de ser vencida por el dolor y todo lo negativo que la envuelve. En el cristianismo no existen ese miedo y angustia ante la vida porque el cristiano se entrega a ella en todas sus manifestaciones, sin preocuparse de lo que pueda ocurrir. En este sentido, no comparte esa actitud precavida y calculadora propia de una vida débil basada en los principios de conservación y de utilidad, que es un rasgo característico de la moral burguesa y que, como hemos visto, se fundamenta en la angustia y en el resentimiento.

Siguiendo esta interpretación de la vida otorgada por el cristianismo, uno de los errores más importantes dentro de la crítica de Nietzsche al cristianismo se evidencia en su ataque al ascetismo y a sus ideales de alabanza del sufrimiento. Según Nietzsche, el ascetismo es un ideal que claramente niega la vida, la anula, siendo la moral cristiana uno de los máximos exponentes de esta mentalidad. Para aclarar esta cuestión, Scheler distingue también dos formas de ascetismo: uno que se asemejaría al que es criticado por Nietzsche, basado en el resentimiento, y otro que nada tiene que ver con él.⁴⁸ En el primer

⁴⁶ Cf. Nietzsche, F., *Nachlaß 1880-1882*, ed. cit. KSA, 9, p. 231.

⁴⁷ Scheler, *op. cit.*, GW 3, p. 76; (Gaos 1938) pp. 92-93.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 87-90; (Gaos 1938) pp. 117-118.

caso encontramos el ascetismo que se fundamenta en el odio hacia el propio cuerpo. Este odio se presenta como un amor y cuidado del alma, pero, en realidad, es un rechazo frontal a la vida corporal, fomentando incluso lesiones físicas. La vida débil es la que desarrolla este tipo de ascetismo. A este respecto, sostiene Scheler en *El sentido del sufrimiento* (1916/22):

“«Purificación»; pero ¿qué significa esta palabra? No significa, como lo ha entendido con frecuencia un falso y patológico deseo de sufrir, que por el mero hecho de sufrir se crezca moral o religiosamente; o incluso que la adición voluntaria de dolor y sufrimiento en la ascesis libere del cuerpo y acerque a Dios. Significa que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra mirada espiritual, cada vez más, a los bienes centrales [espirituales] de la vida y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo.”⁴⁹

Por tanto, frente al ascetismo basado en un patológico deseo de sufrir, encontramos otro (que Nietzsche no supo ver), que nace de una fuerza vital encaminada hacia el espíritu. Reconocemos, además, en este tipo de ascetismo una vida fuerte, porque sabe cumplir las funciones vitales con un mínimo (y no un máximo) de medios de subsistencia. La vida que se conforma con pocos medios no es, pues, débil, sino fuerte. Por el contrario, la vida que elimina cualquier medio de subsistencia por el mero deseo patológico de sufrir, o la vida inconformista que siempre necesita más medios para lograr mayor placer, son reflejo de una vida débil.

En relación con el significado de la persona, tanto Nietzsche como Scheler coinciden en otorgarle un valor máximo.⁵⁰ Ante el principio de igualdad de las sociedades democráticas, Nietzsche ensalza el valor de la persona individual, de los líderes que, mediante sus acciones, crean nuevos valores y nuevas perspectivas. Por su parte, en Scheler, la persona no es simplemente el conjunto de sus actos, sino que, además de sus actos, existe una realidad personal que debe valorarse por sí misma. Cada persona es originariamente diferente y ello se debe a que cada persona siente, ama, odia diferente.

⁴⁹ Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, p. 69; (Sánchez-Migallón 2010) p. 109.

⁵⁰ Para lo siguiente cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, pp. 505-509.

La idea de una persona racional y universal (el ideal de la ética kantiana) queda así rechazada tanto por Nietzsche como por Scheler. Sin embargo, Nietzsche no pudo ver en el *homo religiosus* a la persona más genuina, auténtica y única, confundiéndola con un embaucador. Posicionó el tipo de persona heroica por encima del santo y el genio, tomando como modelo a los héroes trágicos griegos. Ciertamente también Scheler consideró la posibilidad de que los líderes religiosos fueran deformados por sus seguidores, pero en ningún caso redujo a un engaño esta relación, y menos aún tomó a los líderes religiosos como simples demagogos o embaucadores. Aquí se muestra nuevamente la confusión de Nietzsche al unir política con religión y considerar las grandes figuras religiosas como políticos o incluso como moralistas, cuando, como ya hemos visto, no es este el caso. Otro error de Nietzsche consistió en otorgar exclusivamente valor a la persona individual, y no a la “comunidad” (*Gemeinschaft*) o a “persona colectiva” (*Gesamtperson*). La férrea crítica a la sociedad de su tiempo condujo así a Nietzsche a no concebir también la posibilidad de otras formas de organización social diferentes a la dominante en su época. Pensó que la relación del individuo con el grupo, o del individuo con el Estado, la Iglesia u otras formas de comunidad religiosa, era siempre una relación nociva. Nunca aceptó, como Scheler, la posibilidad de emociones colectivas genuinas, ajenas a las masas. Mediante esta crítica, Nietzsche se decantó por el individualismo, que lo ensalzó hasta la egolatría de la persona. Creía, desde su subjetivismo, que los valores siempre eran “producidos” por la persona. Fue prisionero, nuevamente, de la mentalidad burguesa de su época. En cambio, Scheler sentenciará en su *Ética*: “Para nosotros es la persona exclusivamente el último *depositario* del valor, pero no, y bajo ninguna consideración, *el que pone* los valores.”⁵¹

Por último, como ya hemos advertido al comienzo de este capítulo, Nietzsche negó la existencia de valores absolutos. Esta actitud es un punto de clara divergencia con el pensamiento de Scheler, quien, aunque considera un perspectivismo del valor, afirma que éste se fundamenta en una escala absoluta. Sin embargo, Nietzsche mismo se contradujo al hablar de una “moral de señores” (*Herrenmoral*) y una “moral de esclavos” (*Sklavenmoral*) en términos absolutos. Aunque la “moral de señores” es en Scheler, como en Nietzsche, una moral que afirma, que es activa y no reactiva, ambos autores la interpretan de forma distinta. Pues para Scheler, una moral noble es aquella que se

⁵¹ “Für uns ist die Person ausschließlicly letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertesetzer.” Scheler, *op. cit.*, GW 2, p. 506 (trad. mía).

sacrifica por los valores que están por encima de la propia vida, no por los que se encuentran al mismo nivel o por debajo de la vida. La contradicción de Nietzsche es palpable al tomar la vida como único referente en la moral, llegando incluso a postular la necesidad de proyectar una nueva moral futura basada en los valores vitales de la “moral de señores” y el “superhombre” (*Übermensch*). Es decir, él mismo cae en el prejuicio de pensar que toda moral se debe entender como un “deber ser”, relacionando ese “deber ser” con un ideal absoluto. En Nietzsche, por tanto, también se constituye el llamado utopismo del valor, una forma de metafísica que, como se dijo, se enlaza con el mesianismo. Este utopismo se apoya así en aquella ley que dice que el porvenir, lo que viene más tarde, es mejor porque es tardío.⁵² Cualquier esperanza escatológica, desde el judaísmo con su espera del reino milenarista, hasta la creencia política en un Estado futuro prometedor, o la idea de “superhombre”, partiría de este error de pensamiento que Scheler, fundamentalmente en su última etapa, asocia con la ideología.

Comprobamos así que la interpretación que lleva a cabo Nietzsche de la religión es una interpretación que no está libre de prejuicios y que es prisionera de la cosmovisión burguesa de su época. A pesar de su importante crítica a la sociedad y a los valores dominantes en el siglo XIX, Nietzsche cayó en el engaño de creer que la religión, particularmente el cristianismo, era una ideología. No fue consciente de que el cristianismo ideológico era un cristianismo deformado por la sociedad alemana de ese tiempo.

⁵² Scheler, *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)*, GW 11, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. II, pp. 68-70.

Capítulo IX: La explicación psicoanalítica de la religión de Sigmund Freud

§ 1. El ser humano desde la perspectiva psicoanalítica de Freud

Si bien es cierto que Freud, como “maestro de la sospecha”¹, intenta ir más allá de los hechos empíricos y pretende explicar lo que se esconde detrás de nuestra conciencia a partir del mito y la interpretación (no olvidemos que la obra fundacional del psicoanálisis es *La interpretación de los sueños* —1900), no menos cierto es que Freud asumió completamente los presupuestos de la ciencia de su tiempo y él mismo siempre se consideró el inaugurador de una nueva ciencia: el psicoanálisis. Este carácter científico que Freud otorga al psicoanálisis nunca fue, precisamente, defendido por los autores neopositivistas coetáneos. Sin embargo, existe una tendencia en el psicoanálisis freudiano a racionalizar cualquier fenómeno y explicarlo a partir de un esquema basado en el principio de causalidad y las ciencias de la vida de su época. En el fondo, su análisis y hermenéutica tienen la finalidad de encontrar una lógica a lo que es de suyo irracional, es decir, se pretende racionalizar cualquier tipo de fenómenos de origen inconsciente (sueños, fobias, neurosis, psicosis, etc.) para, de este modo, comprender el lado oculto de nuestra especie de manera científica. Por tanto, el fundador del psicoanálisis descubre procesos dentro de la psique humana que se escapan a la conciencia, y rompe así con la tradición de una filosofía de la conciencia surgida en la Modernidad, algo que comparte con Scheler. Pero también es cierto que esos fenómenos ocultos a la conciencia son tratados desde un saber que, usando los términos de Scheler, se corresponde con el saber técnico-científico.

En relación con la antropología, el psicoanálisis freudiano no sigue la línea evolucionista del siglo XIX (L.H. Morgan, E.B. Tylor, etc.) en toda su amplitud, pues critica muchas concepciones que comprenden la evolución de la cultura humana de

¹ Expresión acuñada por Paul Ricoeur en su obra *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (1965); trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez, Siglo Veintiuno, México 1990.

manera uniforme. En *Tótem y tabú* (1913)² —una de sus principales obras sobre antropología— Freud, apoyándose en antropólogos como J.G. Frazer, W. R. Smith y en W. Wundt, destaca el paralelismo entre las sociedades aborígenes y las enfermedades psíquicas del hombre civilizado. Por otra parte, su famoso escrito *El malestar en la cultura* (1930) es una crítica a la visión de la cultura que se fija en el progreso de la humanidad exclusivamente a partir del avance tecnológico y se cuestiona el progreso moral de la especie humana.

La cultura, según Freud, es un producto de la “represión” (*Verdrängung*) o “sublimación” (*Sublimierung*) de nuestros instintos y pulsiones más primarios. La cultura implica un conflicto entre el deseo y la prohibición, entre el individuo y el colectivo, conflicto que puede adquirir las formas de un trastorno obsesivo-compulsivo en relación con sus tabúes y prohibiciones del colectivo. Freud nos muestra así el lado negativo que subyace a toda cultura.³ No está presente en su obra, pues, la tesis de que una cultura, cuanto más desarrollada, más libre y menos represiva. Sin embargo, el esquema evolucionista sigue vigente, en la medida en que acepta un progresivo aumento de dominación de la naturaleza para alcanzar mayor bienestar para la especie humana. En este sentido, Freud afirma en *El malestar en la cultura* (1930) que “[...] aceptamos como culturales todas las actividades y los bienes útiles para el hombre”⁴ y, desde una perspectiva utilitarista, hace cumplir a la cultura una doble función: 1. Dominar la naturaleza para beneficio del ser humano. 2. Mantener la cohesión social mediante mandatos y prohibiciones. Ambas funciones, además, están directamente relacionadas con la religión, ya que siguiendo su teoría la religión es una parte de la cultura y, como tal, debe ayudar al dominio de la naturaleza y a la cohesión social. Así, nos dice Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927):

“He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde

² Cf. Freud, S. *Totem und Tabu* (1913), *Gesammelte Werke*, Bd. IX, ed. Anna Freud, Fischer, Frankfurt am Main 1999, trad. cast.: *Tótem y tabú*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza, Madrid 2011.

³ Cf. Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), ed. cit. GW, XIV; trad. cast.: *El malestar en la cultura*, trad. R. Rey Ardid, Alianza, Madrid 2009, pp. 92-93.

⁴ Freud, S., *op. cit.*; (Rey Ardid 2009) p. 81.

se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización.”⁵

Estas actividades esenciales a la cultura y a la religión tienen dos metas: la utilidad y la ganancia de placer. Es decir, todas las funciones de la cultura quedan rebajadas a los valores que en Scheler representan los valores más ínfimos. No hay, por tanto, ninguna distinción entre valores sagrados, valores espirituales, valores vitales, etc., sino que todos los actos humanos se dirigen hacia lo mismo, la utilidad y la ganancia (en este caso, de placer), que van en progresivo aumento. La tesis de Freud respecto de la cultura es, además, funcionalista. En el momento en que la religión, u otra manifestación espiritual, no es útil para la vida, es necesario superarla.

Por otro lado, Freud explica la naturaleza humana a partir de dos principios fundamentales de profundo arraigo en la vida: el “principio de placer” (*Lustprinzip*) y el “principio de realidad” (*Realitätsprinzip*). Ambos principios persiguen intereses diferentes y se encuentran enfrentados. La renuncia al “principio de placer” y el sometimiento al “principio de realidad” es lo que posibilita la aparición de la cultura y, a nivel individual, aquello que nos hace personas adultas, adaptadas a la sociedad. Solamente cuando el ser humano, en su evolución, reprime las pulsiones del “principio de placer” puede ponerse a trabajar y a crear nuevas realidades que le saquen de ese estado meramente biológico-sexual de búsqueda de placer inmediato, estado asociado a la edad infantil. Es así que toda cultura emerge cuando los seres humanos han decidido posponer su placer. Un ser cultural es, por tanto, un ser que ha renunciado al placer inmediato y lo ha pospuesto o directamente erradicado. La religión, sin embargo, como fenómeno cultural, representa una negación del “principio de realidad” y un estado infantil de la especie. La religión es así un fenómeno extraño dentro de la cultura, pues en ella no se tiene en cuenta el “principio de realidad” y el hombre sigue atado al narcisismo de la niñez. En este estado de niñez el creyente se guía por el “principio de placer” y niega el “principio de realidad”.

Scheler expone en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) la crítica más conocida a los planteamientos freudianos en torno al ser humano y su conflictiva relación entre su vida impulsiva y la cultura a la que pertenece, crítica que ya se había iniciado en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23). Las preguntas fundamentales que plantea

⁵ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion* (1927) ed. cit. GW, XIV; trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza, Madrid 1974, pp. 158-159.

Scheler a Freud son las siguientes: ¿cómo se relacionan la vida y el espíritu en la persona humana? y ¿es la cultura un producto de la vida impulsiva? Hemos visto cómo en Feuerbach y Nietzsche la cultura y la religión son un producto de la vida y se subordinan a ella. En esta línea siguen también los planteamientos de Freud. En el tomo III del *Nachlaß*⁶, dedicado a la antropología filosófica, Scheler clasifica la teoría naturalista del ser humano junto con otras teorías: la clásica o grecolatina y la judeocristiana. Dentro de las teorías naturalistas, encontramos la teoría positivista, la teoría del *homo faber* (Marx, pragmatismo, etc.), la teoría de Nietzsche del “superhombre” y la teoría de Freud. Es clara, pues, la relevancia que dio Scheler a la obra de Freud. Y es significativo que la teoría freudiana sea expuesta a la par que la de Nietzsche y la de Marx.

En *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)⁷ Scheler inscribe a Freud, sobre todo a partir de *Más allá del principio de placer* (1920), dentro de aquellos teóricos que han defendido una “teoría negativa del ser humano”. Freud, en la obra citada, escrita inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, introduce en su sistema un “instinto de muerte” (*Todestrieb*) que rige la vida. El fin último de toda forma de vida sería así su autodestrucción y no solamente la ganancia de placer y la conservación.⁸ En este grupo también incluye Scheler a Buda, Arthur Schopenhauer y Paul Alsborg, quienes, desde otra perspectiva, comprenden que el objetivo del ser humano es la negación de la voluntad, la negación de cualquier tipo de deseo y la renuncia a la consecución del placer. Todas estas teorías son desarrolladas, según Scheler, desde un punto de vista psicológico y se apoyan en valores vitales y en los opuestos salud-enfermedad:

“El *defecto fundamental* de todo tipo de teoría negativa del espíritu es el hecho de que en ellas no hay rastro alguno de respuesta a las preguntas fundamentales: ¿*Qué* es lo que niega, lo que contradice la voluntad de vida, lo que reprime la impulsividad? ¿Y cuál es la razón última de que unas veces la energía impulsiva

⁶ Cf. Scheler, *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, G.W. 12, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III.

⁷ Cf. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, pp. 46-50; (Rioboó 2017) pp. 151-158.

⁸ Freud también habla del “instinto de agresión y de destrucción” (*Aggressions- Destruktionstrieb*), que rige al animal y al hombre. En el hombre, curiosamente, el descubrimiento de un instinto de destrucción no se debe a las enseñanzas de la historia o a las experiencias de la vida, sino a una reflexión que hace Freud sobre el sadismo y el masoquismo. Cf. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932/1933), *ed. cit.* GW XV, p. 111.

reprimida se convierta en neurosis y otras se sublime en una actividad generadora de cultura?”⁹

Siguiendo a Freud en este punto, la causa de la represión no podría ser el espíritu o la cultura misma, pues ellas son precisamente una consecuencia de esta represión. Tampoco podría ser el instinto de muerte, pues es un fenómeno que se encuentra en todos los seres vivos y no exclusivamente en el ser humano. Por tanto, según Scheler, para explicar la represión y la sublimación (en términos freudianos, la transformación de energía libidinosa en espíritu), Freud debería ya siempre presuponer la existencia del espíritu en el ser humano, pues los impulsos vitales no pueden ir contra sí mismos. Volvemos a encontrar aquí, nuevamente, la imposibilidad de explicar el espíritu y la cultura a partir de la vida como hacen las teorías naturalistas.

Por su parte, Scheler define la sublimación como una “vivificación del espíritu” (*Verlebendigung des Geistes*). Es un tipo de colaboración entre este y la energía vital que lo acompaña:

“A este proceso fundamental, que consiste en una «inhibición» (*non fiat*) y en una «desinhibición» (*non non fiat*) de los impulsos instintivos por medio de la voluntad espiritual, lo denominamos «conducción» y denominamos «dirección» a la propuesta que, de alguna forma, representan esas ideas y esos valores y que posteriormente habrán de realizarse exclusivamente gracias a los movimientos de los impulsos. De lo que *no* es capaz el espíritu es de *generar* o suprimir cualquier tipo de energía impulsiva, igual que no es capaz de aumentarla ni disminuirla.”¹⁰

Existe, por tanto, en Scheler, una colaboración entre vida y espíritu y, en ningún caso, una relación de oposición. En cambio, en el pensamiento de Freud destaca una relación de oposición, donde el espíritu y la cultura reprimen la vida de los hombres y estos sienten angustia ante aquellas prohibiciones. La sublimación, en Freud, se entiende como una solución a este conflicto.

⁹ Scheler, *op. cit.*, GW 9, p. 48; (Rioboó 2017) pp. 155-156.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 49; (Rioboó 2017) p. 157.

Antes de la introducción del “instinto de muerte”, la concepción de Freud del ser humano es la de un ser que es un “incansable buscador de placer” (*unermüdlicher Lustsucher*)¹¹. A veces, el ser humano intercambia este deseo de placer con el deseo de entender la realidad, pero, fundamentalmente, el ser humano es siempre un “animal de placer” (*Lusttier*). Asimismo, la evolución de la humanidad, tanto a nivel individual como colectivo, viene marcada a partir de cuál sea ese objeto de placer. Primero, el objeto de placer somos nosotros mismos (narcisismo). Más tarde, ese objeto se proyecta mediante la sublimación a otros seres humanos y a los valores de la cultura (altruismo). El esquema, sin embargo, es siempre el mismo: objeto de deseo—conquista de ese objeto de deseo—placer. Esta tesis se mantiene incluso después de la publicación de *Más allá del principio del placer* (1920) y la introducción del “instinto de muerte”, y sirve para explicar la naturaleza del amor. Así, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) declara Freud:

“Tal como en el individuo, en el desarrollo de toda la humanidad también ha operado el amor, como factor cultural, en el sentido de una dirección del egoísmo al altruismo.”¹²

Si para Freud el ser humano sigue siendo fundamentalmente el ser cuya esencia consiste en buscar el placer —aunque también deba renunciar a él—, en Scheler encontramos una definición del ser humano completamente opuesta. Tanto si producimos una obra de arte, una teoría científica, un gran aparato que nos permita llegar a la Luna o un simple rezo a una divinidad, en todos estos ejemplos no estamos buscando el placer, sino que estamos buscando algo más allá del principio de placer. Es obvio que con ese “más allá” del placer no se refiere Scheler al “instinto de muerte” de Freud, sino a la dimensión espiritual del ser humano que, precisamente, le permite tomar conciencia de su mortalidad. El ser humano se encuentra en este mundo indefenso ante la muerte, sin una concreta finalidad, y su vida consiste en esa constante búsqueda de sentido de su persona, sentido que es espiritual y que sólo puede alcanzar en el reconocimiento de lo

¹¹ Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), ed. cit. GW, VI, p. 142.

¹² “Und wie beim Einzelnen, so hat auch in der Entwicklung der ganzen Menschheit nur die Liebe als Kulturfaktor im Sinne einer Wendung vom Egoismus zum Altruismus gewirkt.” Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), ed. cit. GW, XIII, p. 112 (trad. mía); trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza, Madrid 1974

absolutamente otro y trascendente y su unión con él—sea entendido como persona finita, cosmos, naturaleza, Dios, etc.— En los planteamientos de Freud esta búsqueda siempre viene marcada por aumentar el placer, que es el máximo garante del sentido de la existencia humana y cuya renuncia, que también es necesaria, como se dijo, es siempre con el objetivo de salvaguardar la vida y poder disfrutar de placeres futuros. Algo tan relativo, subjetivo y pasajero como el valor de lo agradable es transformado por Freud en un ser absoluto (*ens a se*), en lo que otorga sentido a todos los actos humanos. Incluso este valor da sentido al “instinto de muerte”, pues para Freud, existe también un placer en la destrucción y en el sentir el dolor propio o ajeno (psicopatía, masoquismo, sadismo, etc.).

§ 2. La identificación del querer y del impulso con el amor en la teoría de Freud

Uno de los aspectos que conducen a Freud a reducir el sentido de la existencia humana a una interminable búsqueda de placer se debe a que Freud confunde la esencia del amor con el querer y los impulsos. En este sentido, Scheler reprocha a la teoría del amor de Freud el haber explicado el amor a partir de una meta, de un querer el bien (identificado con el placer), de una tendencia o un impulso de atracción hacia él. Ya vimos, al estudiar las tesis de Feuerbach, que es erróneo hacer del bien un objeto que conquistar. En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) aclara Scheler:

“El amor es un movimiento hacia un valor positivo, pero la previa existencia o inexistencia de este valor es para el amor indiferente, mientras se trata de su *esencia*. En el amor falta por completo la «meta» de un contenido a realizar inmanente a toda tendencia (en el caso del querer es un «fin»)." ¹³

Contra la tesis de Freud, el hombre no es un ser que se define a partir de una tendencia hacia el placer y la meta de alcanzarlo:

“El amor puede tener por consecuencia el experimentar múltiples tendencias, apetencias, anhelos por el objeto amado; pero él mismo no es nada de esto. Es

¹³ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, p. 146; (Gaos 2005) p. 202.

más, sigue una *ley opuesta a la de la tendencia*. Mientras que ésta se extingue o aquietta con su satisfacción, el amor, o sigue siendo igual, o crece en su acción, en el sentido de un creciente adentramiento en su objeto y una creciente iluminación de su valor inicialmente escondido. En el acto del amor la «satisfacción» no tiene sentido alguno [...].”¹⁴

Freud intenta fundamentar el amor en la satisfacción de un deseo, creyendo que el objeto que amamos nos produce satisfacción cuando lo hemos conquistado, relajándonos. Pero para Scheler existe una enorme distancia entre el querer y el acto de amar, pues el primero decae al conseguir su satisfacción, mientras que el amor no sigue esta lógica. Al amor le es indiferente conquistar o no conquistar algo. Y si se nos ha inculcado esta opinión, ello se debe a la cosmovisión burguesa dominante, que, regida por una vida extremadamente impulsiva, confunde el valor hacia el que se dirige el amor con un objetivo que conquistar. Previo a la tendencia, previo a la voluntad y a la consecución de un objetivo, previo al desear, es el acto de amar, acto que no disminuye o desaparece con la satisfacción de un objeto alcanzado. Y por eso es absurdo suponer que uno pueda elegir lo que ama o decidir, por un acto de voluntad, amar a la divinidad o a una persona. El amor es siempre anterior, por lo cual no podemos hacerlo partícipe de una decisión. Debemos, por el contrario, sacarlo a la luz, dejarlo fluir. El amor es un constante percibir y descubrir nuevos valores positivos de otra persona u objeto. La distinción entre sujeto y objeto, la percepción del yo enfrentado al mundo circundante de objetos, desaparece en el amor genuino y tanto más cuanto mayor sea su intensidad y su elevación. En el querer entra en juego una parte de nosotros mismos (la más impulsiva y vital), en el amar, en cambio, entra en juego la totalidad de nuestra persona. Por consiguiente, la filosofía de Scheler y su crítica al naturalismo se dirige contra una filosofía que posiciona al querer y su parte impulsiva como centro del movimiento de la persona, como vimos en Feuerbach, Nietzsche y ahora volvemos a encontrar en Freud.

Por otro lado, también Schopenhauer había entendido el amor desde la voluntad y, falsamente, había construido una idea engañosa de compasión por todos los seres vivientes y sufrientes en la medida en que no habían alcanzado su objeto de deseo. Según esta idea (que vimos en el caso del falso amor cristiano-burgués), se debe amar el padecimiento del fracasado, considerando al que sufre un ser con valores más altos que

¹⁴ *Loc. cit.*

el ser que no sufre. Esto, según Scheler, es una perversión del amor, pues en el amor siempre se ama los valores positivos y no los valores negativos de la otra persona o ser vivo. Pero Schopenhauer asoció este tipo de compasión con el cristianismo primitivo y con todas las éticas de la compasión. Y es esta errónea idea del amor y la compasión que lo acompaña la que también adopta Freud a la hora de explicar las transformaciones de la libido en actos de amor religioso o espiritual, propios de los santos u otras personas.

El otro error que hay que destacar del psicoanálisis de Freud y que, según mi parecer, revela la influencia de la cosmovisión burguesa en su obra, es el intento de derivar el amor del impulso vital y omitir así la diferencia esencial entre ambos. En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) Scheler declara que la teoría naturalista del amor:

“[...] pretende derivar el amor de «impulsos» ciegos (no sólo intelectualmente ciegos, sino también ciegos para el valor), y obtener el concepto de valor en general únicamente a base de la relación de un objeto indiferente en cuanto al valor con una tendencia dada en sí ciega.”¹⁵

La pregunta que aquí formula Scheler es la siguiente: ¿cómo podrían los impulsos, de por sí ciegos, captar valores, que es aquello que es afín al acto de amar? Es cierto que en Scheler hay un amor sexual, relacionado con el amor vital, muy arraigado en el impulso, pero incluso en este nivel no hay una plena identificación con el impulso, pues el amor sexual es selectivo, y en ese sentido, capta un valor superior, mientras que el mero impulso sexual no lo es, sino que es ciego.¹⁶ Otra diferencia fundamental a este respecto es que, en Freud, el impulso sexual es siempre suscitado desde fuera, siempre hay primero una causa externa que activa este impulso, ante todo desde el momento en que el niño recibe alimento y placer del pecho de su madre. Ello se debe a que Freud sigue inmerso en una concepción mecánico-causal de la vida. Pero, en Scheler, ni este impulso, ni menos aún el amor sexual, tienen un origen en los estímulos externos, siendo ambos una característica intrínseca a la vida y una energía interna que fluye de ella. Pues la vida es un fenómeno primigenio e independiente que es corporal-vital (cuerpo y psique). La vida

¹⁵ *Ibíd.*, p. 185; (Gaos 2005) p. 257.

¹⁶ Un interesante análisis del amor sexual en Scheler lo realiza L. Rodríguez Duplá. Cf. Rodríguez Duplá, L., “El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 30, Núm. 1, (2013), pp. 169-190.

no es un fenómeno exclusivamente material; por ello, no se puede explicar a partir de un esquema mecanicista. Más correcto sería adoptar el esquema de una acción recíproca en los fenómenos vitales.

Aunque el amor y el impulso sean realidades independientes es cierto que, según Scheler, nuestra capacidad de amar viene siempre asociada a un impulso. Es por ello que “los movimientos impulsivos son, por decirlo así, las antorchas que arrojan su resplandor sobre los contenidos de valor objetivamente existentes que pueden resultar determinantes de los objetos del amor.”¹⁷ Siguiendo esta imagen, podríamos afirmar que, según sea la vida impulsiva de los seres humanos, se presentarán en mayor o menor medida las distintas clases de amor (amor sexual, amor vital, amor espiritual) y sus valores correspondientes. En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) proclama nuestro autor:

“Por eso la relación que en principio tiene el «amor» con el «impulso» no es en general una relación de producción positiva, como si el impulso produjera amor o este «saliese de aquel», sino una relación de limitación y de selección.”¹⁸

Esta relación de selección y limitación explica por qué, a partir del impulso de venganza o de odio reprimidos, es posible modificar la forma de valorar y de amar de un grupo o individuo. En este sentido, el fenómeno del resentimiento también tiene una clara relación con el impulso, al impedir que ciertas emociones y deseos de venganza se expresen. El resentimiento selecciona y limita unas determinadas formas de amor e impide el desarrollo del amor espiritual. Algo semejante acontece con la angustia, que surge de impulsos que no han sido satisfechos. Existe, entonces, una esfera impulsiva y un orden del corazón que, muchas veces, es invertido o trastocado al no ser encauzados correctamente. Para Scheler, por consiguiente, los impulsos están ligados al amor y son los que seleccionan los tipos de amor dominantes en una cultura, pero impulso y amor de ninguna manera son fenómenos cualitativamente idénticos. Evidentemente si, como hacen Freud y las teorías naturalistas, el amor y los valores correspondientes son reducidos a un mismo tipo, es fácil caer en la confusión de identificar erróneamente el impulso con el amor. Así, las teorías naturalistas (especialmente la de Feuerbach y Freud)

¹⁷ Scheler, *op. cit.*, GW 7, p. 186; (Gaos 2005) p. 258.

¹⁸ *Loc. cit.*

tienden a contemplar el amor como si fuera algo cuantitativo. Consideran que la evolución de la humanidad se puede ejemplificar como un ensancharse el amor hacia un círculo cada vez más amplio de individuos y una mayor ganancia de placer. Desde esta perspectiva, el amor a la tribu sería una consecuencia del amor a la familia, el amor a la nación una consecuencia del amor a la tribu, el amor a la Humanidad una consecuencia del amor a la nación, etc.¹⁹ Pero, para Scheler, es precisamente lo contrario lo que ocurre con el amor. Pues el amor crece y se intensifica con las cualidades positivas de una sola persona, que es un ser único e irrepetible. Si el amor se diluye cada vez más en un conjunto de personas, entonces se aman aquellas cualidades del valor que tienen en común todas esas personas y la intensidad del amor decrece. Considerar la intensidad en el amor por la cantidad de individuos que abarca no es adecuado, pero así es aceptado por Freud cuando habla de una necesaria evolución de la humanidad del egoísmo al altruismo. Semejante evolución acontece, según este autor, en la religión, confundiendo el cristianismo con el altruismo moderno.

§ 3. El fenómeno religioso desde la perspectiva de la teoría psicoanalítica de Freud

Freud se refiere reiteradamente a las neurosis, obsesiones y otras formas de patologías cuando expone sus ideas acerca de las experiencias religiosas. Al igual que Feuerbach, también lleva a cabo una psicología de la religión y comprende las religiones como manifestaciones sintomáticas de individuos o colectivos²⁰ que padecen algún tipo de patología psíquica. Su tesis fundamental es que toda religión y fe se apoyan en una ilusión y que el ser humano solo alcanzará su etapa de madurez cuando haya superado esa ilusión. En este sentido P. Ricoeur afirma que Freud sigue la ley de los tres estadios de Comte, aunque ahora la aplica a su teoría psicoanalítica. Para el psicoanálisis, las tres etapas de la evolución humana, tanto a nivel colectivo como individual, son: el narcisismo, la elección de un objeto de adoración y el principio de realidad (etapa

¹⁹ *Ibid.*, pp. 187-188; (Gaos 2005) pp. 259-260.

²⁰ Es famosa también la equiparación que establece Freud entre las estructuras de las Iglesias y de los ejércitos. Siguiendo esta interpretación, la religión sería una herramienta muy eficaz para mantener vigentes las jerarquías sociales establecidas a través del control de las masas Cf. Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) *ed. cit.*, GW, XIII; (López-Ballesteros 1974) Cap. V.

racional)²¹. Estos supuestos avalan el acercamiento de Freud al positivismo, pues el estadio final deseado por el fundador del psicoanálisis es aquel donde la ciencia ha suplantado completamente a la religión y rige el “principio de realidad”.

Para comprender la idea que tiene Freud de la religión como una “ilusión” (*Illusion*), se hace preciso distinguir ahora este término del “error” (*Irrtum*). Freud lleva a cabo dicha diferenciación en *El porvenir de una ilusión* (1927).²² El error se relaciona con la falsa aplicación del entendimiento a la realidad y es propio de las ciencias positivas. Por el contrario, la ilusión, que es lo que aquí nos interesa, se relaciona con el deseo y la creencia:

“Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.”²³

El error se asocia al “principio de realidad”, pero la ilusión se asocia al “principio del placer”. Ejemplos de ilusiones serían la creencia de Colón de haber llegado a las Indias, las ideas nacionalistas de una cultura superior, la muchacha que espera su príncipe azul, el pueblo que cree que vendrá el Mesías y fundará una edad de oro, etc. Por otra parte, el fundador del psicoanálisis también distingue entre la ilusión y la “idea delirante” (*Wahnidee*). Las ideas delirantes se apoyan en creencias, pero no todas las creencias son ideas delirantes, pues hay creencias realizables, ya que los deseos que las sustentan no se oponen a la realidad. Por el contrario, las ideas delirantes son siempre irrealizables y opuestas a la realidad porque aquí el deseo se encuentra completamente extraviado. En el caso de las religiones, según Freud, todas comparten el ser creencias que emergen de deseos insatisfechos, pero algunos dogmas pueden incluso llegar a ser ideas delirantes. En *El porvenir de una ilusión* (1927) se afirma a este respecto:

²¹ Cf. Ricoeur, P., *op. cit.*, pp. 203-204.

²² Para lo siguiente cf. Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion* (1927); (López-Ballesteros 1974), pp. 168-169.

²³ Freud, S., *op. cit.*; (López-Ballesteros 1974) p. 169.

“Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que, salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes.”²⁴

Ahora bien, ¿qué entiende Freud por realidad? ¿Cuál es esa realidad a la que se opone una “idea delirante”? ¿Cuántos niveles ontológicos de realidad acepta su teoría?

Para el fundador del psicoanálisis la realidad siempre debe ser algo experimentable y demostrable por el entendimiento. Si el entendimiento no puede justificar la existencia de algo, entonces, ese algo no existe. En *El porvenir de una ilusión* (1927) sentencia:

“De todos modos, la labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más que una ilusión.”²⁵

Freud, por tanto, reduce la religión a una cuestión psicológica. Es decir, solamente considera dos niveles de realidad: la esfera de los objetos materiales externos a nuestra psique, estudiada por las ciencias positivas, y la esfera interna a ella, donde se inscriben las experiencias religiosas y las ilusiones. Cualquier realidad que pueda ser captada mediante la intuición religiosa es considerada como algo interno a nuestra propia alma sin correspondencia externa alguna. En el nivel de esta realidad subjetiva, regida por el “principio del placer”, es donde se producen nuestros deseos, pues toda creencia religiosa es sobre la satisfacción de un deseo que, en realidad, todavía no ha tenido lugar y, a diferencia de otro tipo de ilusiones, nunca tendrá lugar.

Siguiendo este esquema, la teoría de Freud contempla la vida de los santos y los hombres creyentes que ha habido a lo largo de la historia como personas que han truncado la no satisfacción de un deseo, asociado a la realidad externa, con la satisfacción ilusoria de un deseo dentro de su propia vida psíquica. Por ejemplo, una persona a la que le fuese muy costoso encontrar el objeto real de placer deseado, inventaría un objeto imaginario de placer que le daría satisfacción permanentemente, independientemente de la realidad

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Loc. cit.*

circundante, y hacia él dirigiría sus plegarias. En el fondo, según Freud, lo que se está adorando no es más que el producto de la imaginación, de la psique, pero la persona lo toma como algo tan real y presente que la vivencia supera a la realidad externa a él. Esta negación de la realidad externa por parte del santo o del creyente y la aparición de una realidad imaginaria interna al sujeto que satisface algún tipo de deseo es, por lo tanto, lo que caracteriza a cualquier experiencia religiosa. Es también una característica del ser humano que la podemos relacionar con la enajenación de la que hablaba Feuerbach: el hombre, aquí, se aferra a una ilusión o idea producto de su imaginación y lo hace prisionero, alejándolo de la realidad externa a él.

La caracterización del *homo religiosus* lo toma por Freud a partir de sus experiencias dentro de la terapia psicoanalítica y de los distintos trastornos psíquicos que aborda su teoría. Por consiguiente, el hombre religioso es un ejemplo más del tipo de hombre que Freud asocia con personas neuróticas obsesivas o extremadamente narcisistas, las cuales viven en una realidad inventada que sustituye la vida fracasada en el placer sensual. Así, como nos muestra Scheler en su crítica a Freud en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923), una vida como la de Francisco de Asís, volcada a la pobreza y a la adoración de Dios en todas las criaturas, estaría fundamentada en el resentimiento provocado por el fracaso de no haber podido hacerse rico.²⁶ Según esta interpretación de la vida del santo, que Scheler califica de profundamente errónea, para no vivir en un permanente sufrimiento, san Francisco se habría creado la ilusión de que, en el fondo, el objetivo de su vida y el de la vida de toda la humanidad sería el voto de pobreza. Siguiendo a Freud, esta transformación o conversión habría dado satisfacción a aquellos deseos no alcanzados durante la juventud de san Francisco. Por ello, aclara en *El malestar en la cultura* (1930):

“San Francisco de Asís fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio de placer, habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión, con la que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos y estos entre sí.”²⁷

²⁶ Cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 182-184; (Gaos 2005) pp. 252-254.

²⁷ Freud, S., *op. cit.*; (Rey Ardid 2009), pp. 92-93.

En este pasaje comprobamos la identificación del amor con el impulso y la interpretación del amor según la satisfacción de ciertos impulsos. Según la explicación psicoanalítica de Freud, en el caso de san Francisco encontramos una técnica del “principio de placer” que, al no alcanzar su objeto de deseo, lleva a cabo la disolución de cualquier distinción entre sujeto y objeto. El “principio de placer”, entonces, termina por vencer al “principio de realidad”, haciendo que la realidad, el objeto, desaparezca. En el santo Francisco, como en muchos otros santos y místicos del pasado, se habría dado el amor a todas las criaturas mediante un proceso de disolución de su propio yo ante sus fracasos. La unificación afectiva con el mundo no sería más que un espejismo creado dentro de la psique de san Francisco. Pero, como vimos, esto es precisamente lo que Scheler, en su obra *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23), denomina “amor acosmístico” (*akosmistische Liebe*), un amor espiritual que ha logrado desprenderse de las cadenas del yo y su egocentrismo. No es, como piensa el fundador del psicoanálisis, que las experiencias del santo se fundamenten en sus fracasos y en la consiguiente transformación o represión de su libido para alcanzar un amor indiferenciado hacia todas las cosas. No hay una engañosa compasión en sus experiencias. En el santo los impulsos han pasado a un segundo plano y su espíritu se ha vivificado, emergiendo un amor espiritual completamente diferente a los intereses del yo y a la engañosa compasión. El santo ha alcanzado así un amor intensivo, no extensivo, a las personas, la naturaleza y Dios. En Freud, en cambio, en esta experiencia se esconde una manera ilusoria de satisfacer un impulso que no ha sido satisfecho. En *El malestar en la cultura* (1930) sostiene a este respecto:

“Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados [...]”²⁸

²⁸ Freud, S., *op. cit.*; (Rey Ardid 2009), p. 92.

Es decir, preso de una concepción errónea del amor (altruismo o humanitarismo), Freud tergiversa la experiencia religiosa del santo creyendo que san Francisco amó a todos los seres por igual. Según su interpretación, en este tipo de hombres el deseo primigenio e instintivo de ser amado se desplaza y en su lugar surge un amor que ya no se dirige a un objeto concreto, sino que se diluye en una entidad abstracta indiferenciada, en una ilusión. El amor acosmístico sería, en este sentido, la transformación o sublimación de un amor no correspondido. Como se observa, Freud interpreta el amor de forma doblemente errónea, pues además cree que el amor es una reacción que se despierta siempre a partir de un agente externo. El deseo, el querer ser amado, antecedería al acto del amor.

Por último, el fundador del psicoanálisis también se refiere a un sentimiento peculiar que ayudaría al hombre a superar el desamparo y el miedo y que se relaciona con la religión. Este sentimiento lo denomina el “sentimiento oceánico” (*ozeanisches Gefühl*)²⁹, y nos remite a una fase temprana del sentimiento del yo del niño, cuando están arraigados los lazos con la madre en toda su plenitud. En este sentimiento encontramos el “ser-uno con el todo”, (*Eins-sein mit dem All*), que es el consuelo para superar el peligro del mundo exterior al que recurre tanto el niño como el *homo religiosus*. Los sentimientos religiosos serían así como regresiones a un sentimiento afectivo infantil de unión con la madre y de miedo ante la prohibición paternal. Y es esta la ambivalencia de los sentimientos religiosos que quiere resaltar Freud, pues, por un lado, como veremos, se basan en la autoridad y en el miedo al castigo del padre y, por otro lado, se apoyan en el amor afectivo-sexual por la madre, que hace florecer el sentimiento de unión con el todo.

En *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) Scheler considera errónea la teoría de Freud porque ella es un “[...] pasar por alto la originalidad del amor «espiritual» y «sagrado», así como del «amor individual animado».”³⁰ No es que esta teoría explique mal estos fenómenos, sino que no puede captarlos. Además, “[...] su actitud toda la hace ciega para el hecho de que en el curso de la evolución de la vida y de la humanidad aparezcan y puedan aparecer actos y cualidades completamente *nuevos*.”³¹ Para esta teoría, el ser humano continúa siendo, en esencia, siempre el mismo, un *Lusttier*, el insaciable buscador de placer. No existen, pues, experiencias nuevas o distintos tipos de

²⁹ Cf. *ibíd.*, cap. I.

³⁰ Scheler, *op. cit.*, GW 7, p 180; (Gaos 2005) p. 250.

³¹ *Loc. cit.*; (Gaos 2005) p. 251.

hombre que puedan experimentar el amor de forma diferente, sino que todo queda reducido a la homogeneidad del placer y la búsqueda de satisfacción de esa necesidad. Por ello, la teoría de Freud, por mucho que haya buscado explicar los fenómenos de la conciencia a partir del inconsciente, permanece anclada siempre en el mismo grado de ser, en el ser material-sensible, propio de los valores del agrado y el desagrado. Y es justamente esta reducción de todos los niveles de realidad a una única realidad, la que nos revela los presupuestos ideológicos de la teoría freudiana.

3.1. El origen de la religión

Freud aborda el problema del origen de las religiones a partir de un esquema basado en el progreso. Su teoría es una teoría psicológico-evolutiva del individuo que se proyecta a la religión. Ya en su obra *Totem y Tabú* (1913) y en otras obras posteriores como *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) o *Moisés y la religión monoteísta* (1939), Freud expone el surgimiento de la religión a partir del parricidio de los miembros de la horda primordial, apoyándose para esta explicación en el esquema del “complejo de Edipo”. Este sacrificio del padre o jefe de la horda sería el paso necesario para el posterior desarrollo de las religiones. Más tarde, con el avance progresivo de la cultura, la agresividad contra el padre es superada y en su lugar se nos muestra la adoración a su imagen y su persona, que muchas veces es representada por un animal (tótem) u otro ser con características especiales. De este modo, existe una culpa latente por el parricidio que es sublimada a través de estos animales u objetos de adoración. Freud explica también la superación de la muerte del padre a partir un “instinto gregario” (*Herdentrieb*)³². Esta última tesis relaciona su teoría con las explicaciones naturalistas de la religión. Una de las primeras formas de sublimación de este instinto gregario se encuentra, en el mito de las culturas primitivas (animismo y totemismo) que luego, en otra fase, se transforma en el mito del héroe.³³

Este proceso evolutivo parte de la figura del “padre primordial” (*Urvater*), que es el único individuo de la horda que no tiene que posponer el placer, sino que lo realiza cuando quiere. Lo que en sus estudios sobre la sexualidad infantil es llamado “complejo

³² Cf. Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*; (López-Ballesteros 1974) cap. 9.

³³ Cf. Freud, S., *op. cit.*; (López-Ballesteros 1974) pp. 70-73.

de Edipo” y “complejo de castración” es proyectado aquí al nacimiento de la religión. Pues el “padre primordial”, como el padre de familia, comienza por fascinar a los hijos y surge así una identificación con él. Más adelante comienza la negación del padre. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) Freud proclama:

“La identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo. El niño manifiesta un especial interés por su padre; quisiera ser como él y remplazarlo en todo. Podemos, pues, decir que hace de su padre su ideal.”³⁴

Igual que el niño se identifica con el padre y lo toma como ideal, también los hijos de la horda primordial se identifican con el “padre primordial”³⁵ y lo toman como modelo a seguir. Más tarde, con la aparición del “complejo de Edipo”, esta identificación se va convirtiendo en rechazo y odio. Entonces se produce el “sacrificio de dios” (*Gottesmord*), que se asocia con la muerte simbólica del padre dentro del “complejo de Edipo”. Tras una enorme culpabilidad por el parricidio, renace la “nostalgia del padre” (*Vatersehnsucht*) y la religión revive en nuevas formas. Para el fundador del psicoanálisis, por tanto, todas las religiones se fundamentan en la ambivalencia entre el anhelo y el temor hacia el “padre primordial”, ambivalencia que se repite a lo largo de la historia de las religiones en sus muy diversas manifestaciones. Cualquier forma de autoridad religiosa se sustentaría en esta doble función de atracción y de rechazo, de amor y de odio, de identificación con un modelo y de distanciamiento de ese modelo. Las consecuencias de estos conflictos son una persistente angustia que acompaña a las experiencias religiosas. El estado de angustia y “desamparo” (*Hilfslosigkeit*) afín a las religiones se asocia al niño y al hombre primitivo y se opone al hombre maduro y racional. Ese estado de inocencia se perpetúa dentro de la evolución de la cultura, pues en todas las religiones, por muy desarrolladas que estén, se vuelve a vivenciar esta situación. Por consiguiente, para Freud, sin angustia y miedo no habría religión (idea que, como vimos, también defendió Feuerbach). Como consecuencia de ello, Freud destaca tres funciones de la divinidad en las vivencias

³⁴ Freud, S., *op. cit.*; (López-Ballesteros 1974) p. 42.

³⁵ Para lo siguiente cf. Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*; (López-Ballesteros 1974) pp. 155-162.

religiosas cuya finalidad es superar el estado de angustia: a) espantar los horrores de la naturaleza, b) reconciliar al ser humano con el destino (fundamentalmente con la muerte) y c) tolerar los dolores y privaciones de la cultura. En el nacimiento de las religiones es, por tanto, la “angustia” (*Angst*) una emoción altamente presente que se focaliza en tres posibles amenazas: la naturaleza, la muerte y la cultura.

3.2. El superyó y su función en la religión

En su segunda tópicica del psicoanálisis, Freud diferencia tres instancias del aparato psíquico a las cuales ya nos hemos referido indirectamente. Estas instancias son el *ello* (*Es*), el *yo* (*Ich*) y el *superyó* (*Über-Ich*). Ahora conviene indagar más en ellas para esclarecer la naturaleza de la religión y desenmascarar a continuación los elementos ideológicos de la interpretación freudiana. El *ello* es la parte que siempre permanece oculta dentro de nuestra psique, es la más primitiva y de suyo irracional, atemporal y fuente del “principio de placer”. El *yo* se rige por el “principio de realidad” mientras que el *superyó* es aquella parte que aparece en último lugar, y que se forma en la tríada padre-madre-hijo/a y el conflicto que esta relación provoca (“complejo de Edipo”). Aunque en un principio pudiera parecer que el *superyó* es la parte más racional de la psique y, por tanto, la antítesis del *ello*, esto en realidad no es así. En el *superyó* también se encuentran factores irracionales y hay elementos de esta instancia psíquica que están sumergidos en el inconsciente. En este sentido, las funciones del *superyó* son, antes que nada, mandar y prohibir, pero dichas funciones pueden extraviarse yendo al extremo. Es decir, mediante esta instancia se reprime el impulso sexual para salvaguardar y fortalecer la cultura, pero a veces estas represiones no son racionales. Pues cuando el *superyó* es extremadamente fuerte, se vuelve completamente irracional, provocando neurosis o psicosis en el sujeto. El *superyó* lo equipara Freud con un *yo* ideal que nace de la identificación del niño/a con su padre. Sin embargo, este *yo* ideal muchas veces puede convertirse en un “yo autodestructivo”. El opuesto del *superyó*, por consiguiente, no es el *ello* (donde también encontramos impulsos de agresividad y destrucción), sino el *yo* asociado al “principio de realidad”. El *yo* es la instancia psíquica más lógica y racional, pues ella es la que mejor se adapta al ambiente para la perseverancia del individuo. El *yo*, por tanto, lo comprende Freud a partir de los principios biológicos de adaptación al medio, pero esta adaptación se encuentra amenazada por las pulsiones del *ello* y las coacciones de *superyó*. Por eso,

una de las finalidades de la terapia psicoanalítica es el fortalecimiento del *yo* frente a la invasión de las otras instancias psíquicas. El *superyó* o *yo* ideal se forma a partir de la derrota del *yo* durante el “complejo de Edipo” y la tarea del psicoanálisis es restaurarlo de sus posibles heridas o traumas. La aparición del *superyó* implica así siempre un debilitamiento del *yo* y una consiguiente humillación. La cultura, en Freud, también cumpliría esta función en la medida en que no reconoce los intereses del *yo*.

El problema de esta teoría, según Scheler, se encuentra en que el *superyó* se explicaría siempre recurriendo a un *superyó* anterior, que es el representado por el padre del padre, habiendo así una regresión *ad infinitum*.³⁶ La cultura y el nivel espiritual del ser humano no podrían, por tanto, nacer del *superyó*, pues ¿cuándo terminaría esa cadena?

La humillación del *yo* ante el *superyó* se muestra también en las emociones religiosas, en la medida en que estas emociones, a través de una ilusión, identifican el *superyó* o *yo* ideal con una divinidad. En *El yo y el ello* (1923) sostiene Freud:

“El juicio acerca de la propia insuficiencia en la comparación del *yo* con su ideal da por resultado el sentir religioso de la humillación, que el creyente invoca en su añoranza. En el posterior circuito del desarrollo, maestros y autoridades fueron retomando el papel del padre; sus mandatos y prohibiciones han permanecido vigentes en el ideal del *yo* y ahora ejercen, como *conciencia moral*, la censura moral.”³⁷

Las exigencias de esta conciencia moral o *yo* ideal sobre el *yo* son también las que generan el sentimiento de culpa, un sentimiento que, según Freud, es mayor cuanto más fuerte se haga el *superyó*. Desde un punto de vista evolutivo, Freud considera que las religiones, a lo largo de la historia, han ido fortaleciendo cada vez más el *superyó* y el sentimiento de culpa ha ido en aumento. Este proceso ha provocado el menguamiento del narcisismo y la aparición del altruismo. Esta interpretación se podría asociar a las ideas de Nietzsche y su crítica a la moral cristiana.

³⁶ Scheler, *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, GW 12, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III, p. 65. En este escrito se lleva a cabo, de manera fragmentada, una crítica de Scheler a muchos supuestos del psicoanálisis.

³⁷ Freud, S., *Das Ich und das Es* (1923) ed. cit. GW XIII; trad. cast.: *El yo y el ello*, trad. Etcheverry, J.L., Obras Completas XIX, Amorrortu, Buenos Aires 1992, p. 38.

Cuando el *superyó* se excede en sus funciones y ejerce una opresión exagerada sobre el *yo*, con el consiguiente aumento de la culpa, entonces aparece la neurosis. La religión es definida, en este sentido, como una “neurosis obsesiva universal” (*universelle Zwangsneurose*) y la neurosis individual como una religión privada deformada.³⁸ Como se puede observar, la importancia que otorga Freud a la religión es tan capital que incluso la identifica con la patología más tratada por el psicoanálisis. La fórmula que presenta Freud en el desarrollo de una neurosis es la siguiente: trauma temprano – mecanismo de defensa – latencia – aparición de la enfermedad neurótica – retorno parcial de lo reprimido.³⁹ Este proceso individual se reproduce también en el conjunto de la especie humana y en las religiones. En relación con la neurosis debemos referirnos al trauma temprano, que Freud también vincula con la religión. El trauma es una experiencia extraordinaria en la cual el *yo* es herido. El sujeto vivencia esta experiencia generalmente en su primera infancia y, durante un tiempo, queda reprimida y olvidada (en estado de latencia). A partir de la pubertad o durante la madurez del individuo vuelve a resurgir provocando enormes sentimientos de culpa. Este trauma, a escala colectiva, se genera en la horda primitiva con el asesinato del padre primordial (que también se identifica con el pecado original del judeocristianismo). La prehistoria del ser humano esta, así, marcada por un trauma, que es la no satisfacción de un deseo y la consiguiente aniquilación del padre.⁴⁰ Este sacrificio del padre se asocia al “sacrificio de Dios” (*Gottesmord*), por consiguiente, el trauma de todas las religiones es precisamente el asesinato del padre primordial, que queda olvidado por una fuerte represión pero que, tarde o temprano, vuelve a resurgir. La religión, en este sentido, se entiende así como el “retorno de lo reprimido” (*Wiederkehr des Verdrängten*), como un revivir el pasado traumático.

En este punto es necesario destacar el paralelismo entre la idea del “retorno de lo reprimido” y la idea del “resentimiento” pues, como afirma Scheler, el resentimiento es un volver a vivir una experiencia perjudicial asociada a una ofensa, un deseo de venganza, etc. Desde mi punto de vista es posible establecer una comparación entre ambas ideas para esclarecer las concepciones engañosas de la religión que subyacen en la teoría de

³⁸ Cf. Freud, S., “*Selbstdarstellung*”, *ed. cit.*, GW XIV, p. 92.

³⁹ Cf. Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) GW, XVI, *ed. cit.*; trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, trad. Etcheverry, J.L., Obras Completas XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1991 pp. 77-88.

⁴⁰ En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud nos muestra cómo ese matar al padre adquiere, en los albores de la humanidad, las formas del canibalismo, pues la horda ingiere el cuerpo del padre para identificarse todavía más con él.

Freud. Siguiendo esta comparación, Freud afirmaría que toda vivencia religiosa partiría de un volver a sentir una emoción del pasado y que, por tanto, toda religión, a través del trauma, se asociaría con el resentimiento. En este sentido, Freud apela al subjetivismo de las emociones. Por el contrario, Scheler afirmaría que esta reducción de las vivencias religiosas al pasado traumático y al resentimiento sería erróneo. Para Scheler, en las vivencias religiosas se produciría todo lo contrario. Pues en estas vivencias hay una intencionalidad de la emoción que la guía hacia fuera, hacia lo que no es precisamente subjetivo y biográfico. En las emociones religiosas, uno se pierde a sí mismo, abandonando su pasado. Ellas son, siguiendo a Scheler, las emociones menos subjetivas que puede haber, pues son las menos egocéntricas. Por lo tanto, nada tienen que ver con el resentimiento y con el pasado traumático.

Lo mismo que acontece en las experiencias religiosas sucede, según Freud, en la vida de un individuo neurótico, caracterizada por la “opresión” (*Zwang*) de la experiencia traumática de la niñez. Esta opresión es tan fuerte que puede incluso llevar al individuo a olvidarse del *yo* y del “principio de realidad”, estando prisionero de la experiencia traumática. Así, en el neurótico aparecen dos estados contrapuestos, el estado del mundo exterior, hacia donde el *yo* tiende, y el estado del mundo interior traumático, hacia donde se inclina el *superyó*. Cuanto más fuerte es la neurosis, más se humilla el *yo* y más se distancia de la realidad externa circundante. Si el trauma es tan intenso que llega a destruir el mundo exterior y a sustituirlo por un nuevo mundo inventado, entonces la neurosis se convierte en una psicosis. Es decir, mientras que en la neurosis todavía existe cierta conciencia del “principio de realidad”, en la psicosis este principio, y el *yo* asociado a él, han quedado completamente eliminados. En la religión también ocurrirían procesos semejantes, pues, como se dijo, las religiones se alejan tanto del “principio de realidad” que terminan por erradicarlo, sustituyendo la realidad por una ilusión.

Pero para Scheler las genuinas vivencias religiosas ni son ilusiones ni se identifican con un estado de opresión. En las genuinas vivencias religiosas el olvido de uno mismo no viene marcado precisamente por ese estado traumático que regresa, ni tampoco por el estado patológico de la psicosis. Esto último solamente acontecería cuando la religión ha perdido su esencia y se han introducido elementos ideológicos ajenos a ella. Es decir, cuando una persona es obligada bajo serias amenazas a seguir una determinada confesión hasta el extremo. En este caso sí podríamos comprender las tesis de Freud, pero no estaríamos hablando de una genuina religión, sino de una creencia impuesta desde fuera a partir de intereses ajenos a la religión. Precisamente, cualquier fe

y emoción religiosas no solamente son imposibles de imponer, sino incluso de elegir, pues son estados anteriores a nuestra esfera de elección e imposición. Como vemos, Freud cae reiteradamente en el error de proyectar los conceptos y las experiencias de su época a toda la historia de la humanidad. Efectivamente, si una religión ha comenzado a desfallecer y no emerge de forma natural, tal como acontecía en la época Freud y de Scheler, es fácil creer que la religión adopte características afines a la ideología.

Recapitulando, podemos decir que la idea de religión se asocia en Freud a los conceptos de enfermedad psíquica y de *superyó*. La gran labor de la humanidad consiste en superar este estado enfermizo y liberarse de esas cadenas que lo tienen oprimido. En el fondo, esta tarea consiste en dejar de ser niño, superar la culpa⁴¹ y alcanzar un estado de madurez completo, una madurez sin ilusiones y sin retorno de lo reprimido.⁴² En este sentido podemos afirmar que, si el *ello* se rige por el “principio de placer”, y el *yo* por el “principio de realidad”, el *superyó* de la religión se fundamenta en el principio de la ilusión. La religión es un erróneo estado de fijación a un aspecto de nuestro pasado traumático. Por tanto, para Freud es imposible experimentar o vivenciar algo nuevo dentro de una religión. El sentido de lo novedoso e imprevisible, que en Scheler tiene tanto peso en los fenómenos religiosos —como también en otras manifestaciones del espíritu—, es en este caso completamente desechado. Pero el hecho de que Freud rechace la religión como elemento constitutivo de la cultura de su época no significa que elimine la función del *superyó* de forma categórica. Todo lo contrario, ya que el *superyó* es una especie de “mal necesario” dentro de nuestra cultura. A través de las instituciones y los principios morales que desarrolla se afianza el avance de la cultura.

⁴¹ Freud habla a veces de una “conciencia de culpabilidad” (*Schuldbewusstsein*) y de un “sentimiento de culpabilidad” (*Schuldgefühl*). Ambos estados están estrechamente relacionados y se asocian a la aparición del *superyó*. En *El malestar en la cultura* el sentimiento de culpa aparece por dos razones: o bien por la agresividad que ejerce la autoridad externa, o bien por la represión de la agresividad contra la autoridad llevada a cabo por el mismo sujeto.

⁴² En la obra *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud* (1962), E. Fromm introduce los siguientes lemas del libro, citando a Freud: “Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus ins «feindliche Leben». Man darf das «die Erziehung zur Realität» heissen” (“El ser humano no puede permanecer eternamente niño, tiene que salir finalmente a la «vida hostil». Esto debe denominarse «educación hacia la realidad»). Y también, “Was Es war, soll Ich werden” (“Lo que era *ello*, debe llegar a ser *yo*); trad. ale.: *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, trad. Liselotte/Ernst Mickel, Reinbek bei Hamburg 1981, p. 7 (trad. mía).

§ 4. Los elementos ideológicos en la explicación naturalista de Freud

En este apartado me gustaría mostrar cómo la explicación de la religión ofrecida por Freud se apoya en algunos presupuestos ideológicos. Ya he hecho referencia a algunos de estos presupuestos cuando he comparado la antropología de Freud con la de Scheler, pero ahora me gustaría centrarlo más en el aspecto religioso.

Al igual que ocurre con otras corrientes de la filosofía que Scheler consideró ideológicas, el psicoanálisis adopta una cosmovisión reduccionista de la realidad, pues reduce la religión a una ideología opresora (en su terminología sería más correcto hablar de ilusión opresora). No obstante, Scheler reconoció⁴³ en el psicoanálisis la capacidad de superar la visión clásica del ser humano como ser racional, pero, al explicar los actos espirituales más altos a partir de la represión y la sublimación del impulso sexual, cayó en un “falso naturalismo” (*falscher Naturalismus*) y en un círculo vicioso, pues no pudo explicar a partir de qué se reprime esa energía libidinosa, si no es recurriendo al espíritu. En este sentido, declara en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/1923):

“Sin embargo, es ya difícil de concebir cómo a partir de la libido —si, en fin, la «libido» (como en el caso de Freud) pretende tener el carácter de la energía *total* de la psique— puede salir una edificación de fuerzas llamadas justamente, en opinión de Freud, a reprimir la libido y ponerle un dique. Aquí aparece la libido realmente casi como un ente mitológico; no se diferencia la anchura de un cabello del «Yo» fichteano, que «se pone límites a sí mismo».”⁴⁴

Este falso naturalismo consiste, según el fenomenólogo alemán, en reducir todas las transformaciones que se dan en nuestra vida a un único principio homogéneo, el principio energético que busca voluptuosidad y que se va focalizando en diferentes objetos: la madre, el padre, los hermanos, uno mismo, etc. hasta que por fin consigue dirigirse hacia objetos de la cultura y también a la divinidad. Para Scheler es incomprensible cómo un impulso ciego puede ir transformándose a lo largo de las etapas vitales del individuo hasta alcanzar las formas supremas del amor espiritual, al igual que

⁴³ Cf. Scheler, *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, GW 12, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III, pp. 64-65.

⁴⁴ Scheler, *op. cit.*, GW 7, p. 205; (Gaos 2005) p. 280.

es inconcebible suponer la aparición de la cultura a partir de la naturaleza. La teoría de Freud, por tanto, tampoco puede explicar las formas superiores de amor.

En relación con la función de la religión como mecanismo de control social, dos obras son de especial interés: *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y *El porvenir de una ilusión* (1927). En ellas Freud muestra el carácter colectivo de las religiones y cómo la idea de religión no se puede desvincular de la idea de la “masa” (*Masse*). Una diferencia fundamental entre ambos autores en relación con las formas de agrupación religiosas es, pues, que Freud siempre reduce estas agrupaciones al cuerpo homogéneo de la masa. En su obra encontramos esta forma de agrupación extendida a toda forma de vida social, y la religión misma se entiende a partir de ella. Por el contrario, en Scheler las agrupaciones religiosas genuinas no son masas, sino “personas colectivas” (*Gesamtpersonen*) o “comunidades vitales” (*Lebensgemeinschaften*). En primer lugar, el error de Freud consiste en confundir un fenómeno propio de su tiempo, la sociedad de masas, con todas las épocas históricas pasadas. No ve más que una forma de agrupación. En segundo lugar, Freud sigue aquí los ideales ilustrados de la autonomía del individuo ante las injerencias externas de una colectividad heterónoma. Siempre el colectivo es visto como un “enemigo” que roba la libertad individual. Podríamos hablar, dentro de la visión psicoanalítica de la religión, de una lucha entre la heteronomía de la masa frente a la autonomía del *yo*, que, si no es suficientemente fuerte, termina cediendo y diluyéndose en la masa. En Scheler ocurre más bien lo contrario, pues la religión no puede ser un impedimento para la libertad personal. Mediante el acto religioso, el ser humano se realiza como tal a un nivel mucho mayor que en cualquiera de los otros actos de una cultura. Gracias a él, nos desvinculamos de nuestra egocentricidad para compartir emocionalmente en comunidad los valores propios de una religión. La libertad consiste precisamente en desvincularse del *yo* y sus ataduras con la naturaleza, pero no precisamente diluyéndose en la masa. Cuando la religión se convierte en un fenómeno de masas es cuando, según Scheler, aparecerían los elementos ideológicos de la religión. Una cosa, pues, es el control político y económico de un colectivo a través del manto de la religión, y otra bien distinta son las vivencias religiosas genuinas que acontecen en una colectividad y se comparten. Son niveles de realidad completamente distintos. Pero Freud, prisionero del reduccionismo, incurre en el engaño, en el que ya había incidido el marxismo, de que, en el fondo, las religiones se fundamentan en el control de las masas.

Por otro lado, creo que es pertinente establecer un paralelismo entre las tres instancias freudianas, el *ello*, el *yo* y el *superyó*, y las visiones que tiene Freud del alma,

del mundo y de Dios, afines a la forma de ver la realidad de la burguesía. Desde mi punto de vista, se puede hacer una comparación del alma con el *ello*, del mundo con el *yo* y de Dios con el *superyó* (esta última asociación ya ha sido establecida en parte en el apartado anterior). Siguiendo este paralelismo, la visión de nosotros mismos, es decir, del alma humana, está dominada, en Freud, por la instancia del *ello*. Esta es la parte más profunda que hay en nosotros y en ella se encuentra, por decirlo de alguna manera, el motor de todas nuestras acciones y el origen de nuestras pasiones. Así, la visión de Freud del alma humana es, en esencia, irracional por sus pulsiones e impulsos que le sirven de fundamento. A diferencia de Scheler, aquí no existe ninguna “lógica del corazón” y un grado en las emociones, pues las emociones, al estar sometidas siempre a esa instancia completamente irracional y pulsional, son de por sí ilógicas. En este sentido, Freud sigue anclado en la tradición dualista afín al protestantismo que nos quiere hacer ver que lo emocional en el ser humano se reduce a los afectos que se oponen a su parte racional, y que esa instancia irracional afectiva debe ser contenida o reprimida para la supervivencia de la especie. Su visión del ser humano, por tanto, se basa en los valores del agrado y el desagrado y el criterio de lo que es más útil para la especie. Pues la represión se entiende como un mal necesario para fomentar la dominación de la naturaleza y del ser humano.

En el *yo* encontramos la visión que tiene Freud del mundo. Esta visión no está regida por el “principio de placer” sino por el “principio de realidad”. En él entra en juego el papel que desempeña la adaptación al medio, pues la realidad, en Freud, está claramente regida por las leyes de la biología entendidas a partir del principio de conservación. La función del *yo* es, en primer término, sacar provecho de su entorno natural para perpetuarse. Todo se mide a partir del beneficio que aporta la naturaleza al *yo*. El origen de la cultura se explica por este provecho. Ahora bien, ¿por qué Freud afirma justamente que la religión, un fenómeno cultural tan primigenio, se opone al “principio de realidad”? ¿No se había afirmado que la religión tenía su función en la supervivencia de la especie? ¿No se está contradiciendo? En el fondo no se contradice, porque lo que afirma Freud es que la cultura tiene que fortalecer al *yo* en su impulso de dominación de la naturaleza y en las relaciones con los individuos. Y una cultura religiosa no sería, en el estadio del progreso humano actual, adecuada para este fortalecimiento del *yo*. Esta dominación sólo se puede llevar a cabo conociendo los propios principios que rigen la naturaleza a través del conocimiento científico. Por ello, según el fundador del psicoanálisis, las sociedades más avanzadas son aquellas que han logrado un mayor grado de adaptación y fortalecimiento del *yo* gracias a la ciencia (positivismo). Son aquellas que

se han desprendido de la religión. Podemos comprobar, sin embargo, que esto no es así, pues las sociedades técnicamente más desarrolladas, ni son las más adaptadas, ni tampoco son sociedades sin religión. Muchas veces ocurre más bien lo contrario, como bien se dio cuenta Scheler en la época de entreguerras en Alemania y lo vemos hoy en las sociedades más desarrolladas: en ellas, siguen apareciendo formas de religión, aunque sean en la mayoría de los casos formas ideológicas, y en ellas, la dependencia tecnológica ha provocado que nos volvamos mucho más vulnerables e inadaptados a otros tipos de contextos.

Por último, el *superyó*, aunque es un término que abarca más que la religión, englobando toda la cultura, se asocia a la visión que tiene Freud de la divinidad, pues se construye a partir de la idea del “padre primordial” como primera manifestación de la cultura. Es una concepción de la divinidad basada en el principio del control y de la conciencia moral que reprime, por un lado, el “principio de placer” del *ello* pero, sobre todo, al *yo*. Lo divino cultural se entiende así como fuerza represora imaginaria, gestada en el trauma de los albores de la humanidad, que se vuelve a vivenciar en todas las épocas y que es necesario erradicar, siguiendo el principio positivista de que este estadio ya ha sido superado por el ser humano. Es, por tanto, una imagen ficticia originada en una neurosis colectiva. Sería interesante observar cómo esta neurosis colectiva también se puede vivenciar en otros fenómenos de la sociedad capitalista que no necesariamente remiten a la religión. Así comprobaremos que esta neurosis, que Freud identifica con la religión, sería más bien un reflejo del *ethos* capitalista y la angustia de la burguesía que el fundador del psicoanálisis, erróneamente, extrapola a las épocas pre-burguesas.

Resumiendo, para Freud, en esencia, tenemos un trasfondo irracional, nuestro mundo es una conexión mecánico causal y Dios es una patología cuyas raíces se encuentran en la niñez de la humanidad. El objetivo de la humanidad es hacer que esa parte irracional que hay en nosotros se haga racional, que el ser humano conozca las leyes de la naturaleza, a través del entendimiento y la ciencia, para dominarla, y que supere ese trauma de la niñez que representa la religión. El único saber válido para alcanzar estos objetivos es el saber técnico-científico. Gracias a él, ya sea a nivel individual, mediante el psicoanálisis, ya sea mediante el resto de ciencias naturales y sociales, la humanidad podrá liberarse de sus ilusiones y sus traumas. Pero, ¿se puede defender la ciencia positiva como único saber válido? ¿No estamos reduciendo en este caso las diferentes formas del saber a un único saber?

Además de la relación que existe entre Nietzsche y Scheler con respecto al resentimiento, parece conveniente concluir este capítulo relacionando esta emoción con el psicoanálisis freudiano. ¿Podemos afirmar que es lo mismo, en el plano individual, el hombre resentido que el hombre neurótico? ¿Qué puntos en común encontramos entre neurosis y resentimiento? La neurosis, como hemos visto, es un estado del alma asociado a un trauma de la infancia. El neurótico no es consciente de que está reviviendo ese pasado y considera que la realidad es hostil, que sus frustraciones se deben a factores externos. Se produce un aislamiento del neurótico con respecto a su realidad circundante, pues una vez herido su narcisismo, se construye su propia realidad interior. ¿Se asemeja este proceso al que encontramos en la moral del resentimiento? Pienso que en cierta manera sí, y que tanto Scheler como Freud dieron nombres distintos a un estado semejante del alma individual y colectiva, aunque aplicándolo a contextos diferentes. También es cierto que las causas que llevan a este estado emocional son en ambos autores completamente distintas. Podemos decir que el hombre cerrado, el hombre neurótico, el hombre resentido son sólo diferentes maneras de llamar a un mismo fenómeno que emerge en la Modernidad en conexión con la crisis de valores y el nihilismo. Pues lo que ocurre con el neurótico, como con el hombre resentido, es que no puede valorar su realidad circundante, que se ha producido en él una especie de ceguera para captar los valores, que todo se vuelve efímero para él. Las causas de esa ceguera y del estado negativo no son, sin embargo, las mismas. Para Freud, el estado de neurosis surge porque no se ha podido encauzar la vida sexual en la edad madura y el “principio de placer” entra en conflicto con el “principio de realidad”. El neurótico sigue siendo, en cierta medida, un niño. En Scheler, muy al contrario, el hombre resentido es aquél que no ha podido aceptar personas y valores más altos de los que él representa. Es el hombre que, en el fondo, niega la divinidad o la confunde con un objeto finito de nuestro entorno. Es el hombre orgulloso, que no puede reconocer a alguien por encima de él. Es cierto que ambas conductas son infantiles, pero en un caso, la conducta se explica por la no satisfacción de unos instintos, y en la otra, por la incapacidad de captar valores superiores. Sea por los motivos que sean, estas personas, al final, construyen su propio mundo, un mundo paralelo, egocéntrico y narcisista, que satisfacen con ciertas manías o fantasías. Y es precisamente este tipo de ser humano el que ha emergido de la Modernidad y mediante el cual se ha intensificado enormemente el poder de las ideologías.

¿Se puede extrapolar este estado enfermizo del individuo a la sociedad? Para Freud, la sociedad neurótica es la sociedad de las masas, cuyo máximo exponente lo

representan las sociedades religiosas. En Scheler, en cambio, la sociedad resentida es la sociedad burguesa capitalista que, curiosamente, es la primera que aparece en la historia con la capacidad de negar las religiones y los dioses. Por ello, en el nivel social, en ambos autores también se muestran concepciones completamente distintas, aunque la descripción del problema sintomático de Occidente que cada uno hace sea semejante. Pues también Scheler se considera un crítico de la sociedad de las masas, pero esta sociedad no es, precisamente, como piensa Freud, producto de la religión, sino del espíritu y el *ethos* capitalista. La sociedad resentida, neurótica, es para Scheler la sociedad que ha perdido contacto con la divinidad y por ello se ve obligada a encontrar sustitutivos de la divinidad. Por lo tanto, ambos pensadores coinciden en afirmar que la sociedad de masas es una sociedad profundamente ideológica, pero los dos se distancian a la hora de definir la ideología: para Freud, la religión es ideología, mientras que para Scheler, la ideología se muestra con la muerte de la religión.

CONCLUSIONES

Al comienzo de esta investigación me enfrenté al problema de cómo justificar la obra de Scheler ante el cambio tan radical que supuso en su filosofía la ruptura con el catolicismo. Este problema lo he desarrollado en base a otro más amplio: la demarcación entre religión e ideología. Creo que, a pesar de los cambios drásticos que presenta la evolución del pensamiento de Scheler, la demarcación entre religión e ideología siempre está vigente en su obra, como espero haberlo demostrado a partir de los textos analizados y la confrontación con Feuerbach, Nietzsche y Freud. Por tanto, podemos concluir que su alejamiento del catolicismo no implica una reducción del cristianismo a una ideología, y menos aún de cualquier manifestación religiosa, aunque sí una llamada de atención de varios prejuicios que se inscriben dentro del cristianismo y la dificultad en la renovación de un cristianismo libre de prejuicios que se posicione a la altura de los tiempos. Debido a este inconveniente, para el último Scheler la renovación religiosa debería emprenderse desde un posicionamiento nuevo, fundado en una nueva metafísica y una nueva interpretación del ser humano que supere la otorgada por el judeocristianismo, el mundo griego y el naturalismo en todas sus manifestaciones. Las vivencias religiosas espontáneas y auténticas solo serían posibles, por tanto, desde un espíritu libre de prejuicios y alejado de posturas partidistas. Por otro lado, un estudio apropiado de la religión desde instancias externas a ella solo tiene sentido admitiendo que no es posible acercarse a la religión desde presupuestos ateos que reducen la religión a una ideología. Tampoco sería conveniente el estudio de la religión desde posiciones ideológicas internas a la propia religión. Habría, más bien, que acercarse a su estudio dejando de lado nuestras propias creencias (ya sean teístas, panteístas, panenteístas, agnósticas, ateas, etc.) y considerar la religión como un hecho fundamental de la existencia humana con valor indiscutible. El no tomarse en serio la religión como hecho indiscutible sería, precisamente, una muestra de que estamos inmersos en la ideología.

Sería interesante seguir ahondando en estos problemas y considerar tres planteamientos relacionados con esta investigación: 1. ¿Hasta qué punto se puede hacer o no una división tajante entre las etapas del pensamiento de Scheler?, 2. ¿Qué idea albergaba el pensador sobre el futuro de la humanidad? y 3. ¿Cómo se podría llevar a cabo, desde un aspecto más educativo, la desaparición o decrecimiento de las ideologías

Conclusiones

y los ídolos que las sustentan? Respecto a la primera pregunta, pienso que mi investigación ha tendido a considerar una coherencia entre los distintos escritos de Scheler de sus diferentes etapas, evitando desatender cada una de ellas. Sería interesante seguir indagando más en esta dirección para, de alguna manera, establecer un diálogo entre posiciones teístas y posiciones panenteístas. Creo que, respecto a la segunda y tercera preguntas, Scheler no fue demasiado conciso en sus respuestas. Su idea de la necesidad de una época del equilibrio entre la vida y el espíritu deja en una incertidumbre el papel que cumple la religión en Occidente y, especialmente, el cristianismo. Además, a noventa años de su muerte, no veo plasmada la presencia de ese equilibrio (que el pensador alemán vivió como un destino), y tampoco compruebo la aparición de nuevos valores o nuevas religiones genuinas y exentas de ideología. Bien al contrario, pienso que la ideología burguesa no ha hecho más que consolidarse. Esto no implica, sin embargo, la relevancia que tiene su teoría del equilibrio o nivelación para la superación de las ideologías presentes.

Por otro lado, otra crítica que quisiera proponer a la filosofía de Scheler concierne a la ambigüedad en que, a veces, incurren sus reflexiones en torno a la ideología y los ídolos sociales. Dicha ambigüedad está marcada por su posición teísta y su giro posterior. Pues, ¿no está Scheler cayendo en una trampa, es decir, cayendo en prejuicios ideológicos, dependiendo de que su obra se mire a través de los ojos de un teísta o un panenteísta? Y, ¿hasta qué punto nos permite ver su concepción total de ideología, desarrollada en su sociología del saber, aquellos saberes que no han sido todavía afectados por ella? ¿Qué puede quedar exento de influencia ideológica en nuestra época, donde la moral burguesa ha alcanzado los confines más remotos de la tierra? Mi objetivo ha sido, no obstante, comprender estos cambios y contradicciones en la obra del pensador alemán. Es decir, no he pretendido desechar las partes de su obra no acordes con el catolicismo sino, por el contrario, tomar estas partes en consideración para otorgarles un sentido que, según mi opinión, era necesario establecer.

En este sentido, quisiera destacar también una tensión que ha atravesado todo este trabajo de investigación y que creo que es reflejo de los escritos de Scheler analizados. Me refiero a la tirantez en la relación entre la vida y el espíritu, entre la parte impulsiva del ser humano y su parte cultural, entre la subjetividad y la objetividad, entre lo biológico y lo trascendente. Clara muestra de este problema que, a mi modo de ver, afecta toda la obra de Scheler, es la aspiración a encontrar una solución, al final de su vida, mediante un equilibrio de estas dos partes, a recuperar una armonía que ha sido perturbada por

Conclusiones

diversas razones. Una de las razones de este desequilibrio entre la vida y el espíritu no me cabe duda que se encuentra en la ideología de su tiempo, que puso todo el peso sobre la parte impulsiva del ser humano y desatendió la parte espiritual. Esa ideología, por supuesto, también afectó sobre la trayectoria filosófica del propio pensador alemán. Pero, por otro lado, otra de las razones del desequilibrio es la parcial y exclusiva interpretación del ser humano llevada a cabo por el espiritualismo y el personalismo (concepciones que Scheler considerará ideológicas al final de su vida), en tanto que estas teorías se apoyan en la idea de un poder absoluto del espíritu, desatendiendo la parte impulsiva y social del ser humano.

Si consideramos más a fondo la conflictiva relación entre vida y espíritu, se observa que, en la sociedad contemporánea, ese orden ha quedado trastocado debido al resentimiento y la angustia que subyacen a toda ideología. Ambas emociones han provocado que el espíritu y la cultura se pongan al servicio de un determinado tipo de vida débil que toma los valores del agrado y lo útil como los más altos. Creo que esta es la característica esencial del espíritu capitalista, el cual ha reducido las distintas formas de saber a un único saber y ha roto la unión del ser humano con el cosmos. Como reacción a ello se han desarrollado movimientos espirituales que han reivindicado una forma de religión engañosa e ideológica, no exenta también de resentimiento.

Mediante el espíritu capitalista y su resentimiento característico, por consiguiente, se ha creído que todas las culturas y sociedades valoraban la realidad desde la misma perspectiva, confundiendo una cosmovisión relativa con una cosmovisión absoluta. Pero, no solo ha habido una errónea concepción de la cultura y la religión a través de este espíritu, sino también de la vida. Es decir, la vida se ha interpretado a partir de unos valores aferrados al bienestar y a lo útil. Lo único que se ha conseguido con este sistema de preferencia o *ethos* utilitarista es no enfrentarse cara a cara con el problema fundamental del ser humano: la muerte; esta es la razón de que vivamos en una época con tan poco sentido de objetividad, con tanta presencia de lo efímero y con una comprensión subjetiva del valor.

Soy de la opinión de que la crítica al espíritu y al *ethos* capitalista, junto con sus ídolos, es el rasgo más evidente que muestra una continuidad dentro de los escritos de Scheler. Debido a que está presente tanto en su etapa teísta como en su etapa posterior, podría servir como hilo conductor para dar una coherencia y sentido al conjunto de su obra. Pero, ¿qué es exactamente una vida débil y resentida? ¿Es la vida que sufre? ¿Es la vida que no sabe gozar? No creo que sea así, y pienso, al contrario, que una vida débil y

Conclusiones

resentida es aquella que no sabe, precisamente, dar un sentido al sufrimiento, y que, en lugar de afrontarlo y trascenderlo, busca mayor control sobre él con el objetivo de erradicarlo completamente; pero, en este camino, sin embargo, se aferra a él. Justamente por ello, es capaz de sufrir por causas relativamente insignificantes. La vida débil es la vida inconformista con la propia esencia de la vida, la que solo se fija en las emociones sensibles, y esto es lo que acontece con el espíritu burgués y su impulso de dominación, como he aclarado en este trabajo. Pues el ser humano, si se vuelca al dominio desenfrenado de la vida y la naturaleza, sin otorgar sentido a estas dos realidades consustanciales a ellas que son el sufrimiento y la muerte, estará perdido y no encontrará su puesto ni su unión con el cosmos.

En la ideología burguesa no hay una verdadera comprensión de la muerte; de hecho, se la niega. A este respecto, nuestra sociedad actual es profundamente ideológica, pues en lugar de adjudicar un sentido a la muerte, la eclipsa a través de un proyecto utópico-científico de inmortalidad, ausencia de dolor y juventud eterna. Y pienso que incluso en el caso de que llegáramos a vivir doscientos o quinientos años, esta falta de sentido continuaría vigente si no somos capaces de trascender la propia vida y las emociones del agrado. En este sentido, creo que la religión, dentro de los fenómenos culturales, es el fenómeno que otorga un mayor sentido a estos problemas. Por su parte, Scheler consideró el catolicismo como una vía de escape a este conflicto del hombre moderno, pero, más tarde, vio que dentro del catolicismo contemporáneo había posiciones contradictorias y reactivas que lo invalidaban para llevar a cabo una profunda transformación del *homo capitalisticus*.

Para trazar una demarcación entre religión e ideología y seguir la hipótesis del trabajo, deberíamos establecer lo siguiente: cuanto menos se comprende el sufrimiento y la muerte, más aumentan el resentimiento y la angustia, y más decae la religión. Y, a la inversa, cuanto más se ha otorgado de sentido al sufrimiento y a la muerte, más disminuyen el resentimiento y la angustia y más se desarrolla la religión. ¿Puede entonces la ciencia de hoy, con sus enormes avances, dar un sentido último al dolor y la muerte? No, pues su avance descomunal, aunque ha alargado la vida y, desde cierta perspectiva, ha mitigado el dolor físico o psíquico, no ha reducido el resentimiento y la angustia de nuestra especie, pues nuestra capacidad de sufrir desde las emociones sensibles ha aumentado. Somos mucho más sensibles para ciertas cosas, las subjetivas, y mucho más insensibles para otras, precisamente las objetivas y menos arraigadas a la vida. En el fondo, todo se ha focalizado en nuestra cara más impulsiva y biológica, desatendiéndose

Conclusiones

el objeto de la religión. Mas ¿cómo se puede erradicar de un plumazo miles y miles de años de vida religiosa? ¿El hecho de que una persona o una sociedad no tengan fe, implica que no la deban tener otras personas del pasado y del presente? ¿Ha ido siempre el ser humano por un camino equivocado y por fin, a partir del surgimiento de las ciencias de la vida, ha encontrado respuesta al problema del sufrimiento y de la muerte? Definitivamente no, y creo que, al contrario, han aumentado estos problemas. Ahora comprobamos cómo justamente el bienestar, el progreso, el trabajo, la egolatría, son ídolos de nuestro tiempo porque no ofrecen ninguna solución, y ello a pesar de que se muestren como soluciones definitivas, con la engañosa idea de crear un paraíso en la tierra.

La confrontación con Feuerbach, Nietzsche y Freud ha tenido el objetivo de esclarecer estas falsedades. Dichos autores procuran solucionar el problema del sufrimiento negando cualquier tipo de trascendencia y objetividad, reduciendo el espíritu a mero antropocentrismo. Para estos autores, una vida débil sería la vida del hombre religioso, que necesita desprenderse de la vida real-material y vivir en sus propias fantasías o ilusiones. La religión, para ellos, no ofrecería ninguna solución y nos esclavizaría. Pero estos pensadores no son conscientes de su marcado antropocentrismo y naturalismo, que les conduce a presuponer ciertos ídolos de nuestro tiempo. Podemos concluir, así, que las explicaciones naturalistas de Feuerbach, Nietzsche y Freud reflejan un subjetivismo antropológico egocéntrico. En Feuerbach se muestra el subjetivismo y egocentrismo en el amor a la humanidad, que corresponden al altruismo burgués y al bienestar; en Nietzsche en la adoración de la voluntad de poder, que corresponden con el impulso de poder y la egolatría de la burguesía; para Freud en el ensalzamiento del *yo*, que se identifica, como en Feuerbach, con el bienestar (placer) y el altruismo. Para Feuerbach es la humanidad como especie la salvación. Freud no apuesta por la especie sino por el individuo y su salvación a través de las ciencias positivas y la terapia psicoanalítica. Nietzsche apuesta por un individuo que surgirá de las cenizas del nihilismo, un nuevo individuo ajeno al resentimiento que transmutará todos los valores y que está por venir: el superhombre.

En relación con estos autores creo que otro aspecto que es conveniente subrayar es el que atañe a los líderes religiosos, pues debido a su época, confundieron los líderes religiosos con líderes políticos o sociales. Pienso que, muchas veces, es una tarea complicada seleccionar aquellos líderes religiosos auténticos, que no han actuado a través del resentimiento, de aquellos que no. Para ello sería necesario hacer una minuciosa

Conclusiones

investigación del contexto histórico en el que vivieron y, en muchos casos, apenas tenemos documentación sobre ello. Pero, según se van acercando a nuestro presente, considero que podría ser más fácil identificar los falsos líderes religiosos. El problema, sin embargo, se encuentra ahora en que vivimos en una sociedad cada vez más afectada por el resentimiento y por la angustia a través de una mayor presencia de la ideología capitalista y el ateísmo. El resentimiento ha llegado a impregnar nuestras vidas, y muchas veces, nuestros juicios de valor se ven alterados por esta emoción. Ello, sin embargo, no impediría poder servirse de las obras de Scheler y otros autores para localizar los falsos líderes identificando así, de una manera más sutil, cuales acciones colectivas e individuales se ven afectadas por el resentimiento y cuales no. Podríamos tomar casos particulares individuales de líderes religiosos actualmente vivos, para considerar si están o no están envenenados de resentimiento, y hacer también un análisis de nuestras propias creencias, de nuestros modelos y de otros fenómenos culturales que son ideológicos. En este sentido, creo que el estudio del resentimiento debería seguir avanzando, pues no ha hecho más que comenzar. Y pienso que es algo imprescindible en una sociedad como la nuestra realizar esta tarea.

¿Cómo se viven el resentimiento y la angustia hoy? Esta es una pregunta que merece la pena plantearse, pues tampoco parece ser que hoy en día el bienestar, el trabajo o la egolatría se tengan que vivir necesariamente desde estas emociones. Quiero decir que, si bien, como se ha visto, el origen de estos ídolos sí se encuentra en estas emociones, su evolución posterior no necesariamente tiene que ir atado a ellas. Y esto lo hemos comprobado analizando los escritos de Scheler. Pues estos escritos dejan claro que en el resentimiento también se produce el fenómeno del olvido, el olvido del odio y del deseo de venganza. Es decir, el sujeto que valora a través del resentimiento, en algún momento, no es consciente de que su valoración está invertida con la finalidad de negar otros valores. Sin embargo, podemos plantearnos la siguientes cuestiones: ¿en qué medida no son, por ejemplo, los medios de comunicación de masas los que más transmiten hoy angustia y resentimiento a través de un contagio afectivo? ¿O en qué medida no están presentes estas emociones en formas ideológicas de la religión? Por otro lado, ¿no se siguen fraguando en el trabajo y en la competencia individualista de nuestros quehaceres cotidianos, o en el ámbito educativo?

Una posible solución al derrocamiento de los ídolos sociales y el resentimiento que aquéllos fomentan, puede establecerse a partir de la idea de “arrepentimiento” (*Reue*)

Conclusiones

que Scheler analiza.¹ Scheler entiende este concepto como un nuevo nacimiento, como un cambio radical respecto a la valoración de nuestra vida pasada. No se entiende en sentido negativo, como deseo de venganza contra sí mismo, o deseo de no haber hecho algo, sino como una transformación en el *ordo amoris* personal. Mediante esta transformación podríamos posicionar en su lugar correspondiente nuestros niveles de amor y alcanzaríamos un orden en la vida y el espíritu completamente nuevos, acercándonos a nuestra determinación ideal. En cierta manera, el arrepentimiento sería una forma de superación del resentimiento, donde no solo tendríamos poder sobre nuestras acciones presentes, sino también sobre nuestras acciones pasadas. Se produciría así un desengaño en nuestras vidas. No obstante, este proceso debería ser individual e interno y, como mucho, se podría sugerir analizando los ídolos de nuestro tiempo en el ámbito educativo, pues “[...] al conducir a un hombre al desengaño acerca de sus ídolos, después de habérselos demostrado como «sus» ídolos por medio de un análisis de su vida, le conducimos *espontáneamente* a la idea y a la realidad de Dios.”² Nunca, por tanto, se podrían eliminar esos ídolos obligando a alguien a arrepentirse o a tener fe.

En relación con esta tarea, dos posibles preguntas podrían plantearse desde el ámbito educativo o personal para determinar mejor la distinción entre un ídolo y la divinidad: ¿qué es lo que más amamos, lo que amamos absolutamente? y ¿qué objeto ocupa para nosotros la esfera del ser absoluto? Según sea ese objeto, podemos establecer la demarcación entre ideología y religión. Para ello habría que tener en cuenta que todos los objetos vinculados con los impulsos subjetivos, focalizados en una parte de nuestra persona, fácilmente pueden ser truncados en ídolos; mientras que aquellos objetos que se desvinculan de los impulsos y afectan a la totalidad de nuestra persona, serían los adecuados. Si comprobamos que ningún objeto ocupa la esfera del ser absoluto, entonces deberíamos planearnos qué objeto, de los finitos, es el que más amamos y más se acerca a esa esfera, para de ahí establecer un análisis de sus cualidades y ver hasta qué punto no estamos realizando un encubierto acto de divinización hacia ellos. Respecto a nuestra propia persona, por ejemplo, podríamos comprobar que, en la veneración de ídolos, no habría amor a nosotros mismos ni a los otros. Por el contrario, en la creencia en lo divino dado adecuadamente no se anularía a la persona, ni la nuestra ni la de los otros, sino, al

¹ Cf. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, GW 5, pp. 27-59 y S. Sánchez-Migallón, *art. cit.*, (2012), pp. 185-200.

² Scheler, *Probleme der Religion*, GW 5, p. 262; (Marías/Olmo 2007) p. 222.

Conclusiones

contrario, se la ensalzaría, amándose a la persona en su totalidad. La presencia de la angustia y el resentimiento podría ser un elemento revelador para establecer estas diferencias.

Siguiendo esta reflexión, y en relación con la demarcación entre ideología y religión, debemos tener en cuenta el subjetivismo de la ideología frente a lo que denominaría objetivismo de las religiones. Por objetivismo de las religiones entiendo precisamente esta salida del yo y del egocentrismo que nos posibilita la religión, una comprensión completa de la persona, salida y apertura hacia realidades que están más allá de la voluntad y el deseo humanos. Es la renuncia a nuestros deseos más egocéntricos, el abandono de nosotros mismos, lo que nos permite este acercamiento a la objetividad divina y a un genuino amor a nosotros mismos, reconociendo aquellos valores que existen por sí, y no los valores que persiguen los caprichos y anhelos subjetivos e impulsivos. Dicha objetividad, no obstante, creo que solo se puede alcanzar en comunidad, algo que hoy en día se ha perdido completamente o se ha revivido, en la mayoría de los casos, a costa de falsos profetas y fraudulentas sectas, como bien advirtió Scheler en su día. Es más, dentro de una comunidad religiosa, deberíamos reconocer la que no está contagiada por la ideología a partir del líder y el modelo que representa. Pues si este líder es egocéntrico, reconoceremos en seguida que es un falso líder. Precisamente, los líderes religiosos se deberían caracterizar por ser las personas menos egocéntricas dentro de la comunidad, las cuales no buscan el control sobre sus miembros, sino descubrir nuevos valores en ellos. Es decir, aquellas que focalizan su energía vital hacia el amor espiritual y no hacia lo que es, precisamente, más impulsivo. Justamente el subjetivismo de la ideología se muestra en el egocentrismo que se refleja en el líder y sus seguidores que, siguiendo falsos modelos, tienden a la anulación de la persona. Con la objetividad de las religiones, y su jerarquía, me refiero, por tanto, a una genuina vida religiosa en comunidad que, casi siempre, es evaluada negativamente por la sociedad actual al estar al margen de los valores dominantes del *ethos* capitalista y sus ideologías. Para esta sociedad en la que vivimos, no existiría esta posibilidad de comunidad religiosa genuina porque identificaría cualquier comunidad con una secta, en el sentido más negativo del término, asociándola a una forma de fundamentalismo religioso que, evidentemente, existe en nuestros días, pero que no es en absoluto lo que define a una religión.

Por otro lado, y antes de terminar, es instructivo apuntar que a día de hoy nos encontramos con nuevas corrientes de ciencia y de filosofía que vuelven a reincidir (aunque, desde mi punto de vista, desde una forma mucho menos refinada) en la errónea

identificación de la religión con la ideología. Desde nuevos movimientos culturales como el trans-humanismo y su fanático arraigo a las nuevas tecnologías, hasta la perspectiva de las neurociencias (neuro-religión), los estudios sociológicos, las nuevas pedagogías o nuevos tipos de hedonismo filosófico ateos, podemos fácilmente comprobar esta tendencia que no sabe captar el valor intrínseco de la religión. La identificación de la religión con la ideología está muy arraigada, además, en las ciencias biológicas desde una perspectiva genética. Me refiero con esto último fundamentalmente a las posiciones, ya aludidas en la tercera parte, del Nuevo Ateísmo.

En este punto es conveniente considerar brevemente algunos supuestos del Nuevo Ateísmo que, ya desde finales de los años noventa del siglo pasado, se presentó como una cruzada contra la religión a partir de las ideas evolucionistas y, a mi juicio, la errónea polémica creacionismo *versus* evolucionismo (dos posiciones enfrentadas que, según mi opinión, son presas de la influencia de la ideología). Antes que nada hay que destacar que, más que un ataque directo contra Dios, lo que busca el Nuevo Ateísmo es atacar todas las religiones, pues considera que la religión no ha hecho más que aumentar la maldad y la inmoralidad humanas. La religión en sí misma se presenta, pues, como una realidad altamente nociva, siendo casi imposible encontrar en alguno de esos autores algún juicio positivo sobre ella. Se ha hecho notar la falta de argumentos convincentes, la vulgaridad y efectismo por parte de los defensores de esta corriente, y su rechazo ha venido tanto desde los creyentes como desde los ateos y los círculos científicos. Parece que su estrategia, en esta auténtica cruzada contra la religión, se focaliza más que nada en provocar impacto y generar desprestigio, en vez de en crear argumentaciones sutiles ¿Por qué entonces la referencia a estos autores? En primer lugar, porque provienen del ámbito de la biología evolucionista y representan una continuación de las tesis defendidas por Feuerbach y Freud, aunque desde una perspectiva distinta y mucho más vulgar. En segundo lugar, porque en ellos se plasma de una manera muy evidente la confusión entre los saberes que tanto había denunciado Scheler. En tercer lugar, por su impacto a través de los medios de comunicación de masas, pues sus obras han influido en una audiencia que muchas veces sigue estando confundida con el sentido que tiene la religión, aumentando su resentimiento contra ella. En último lugar, porque aborda el problema de las religiones dentro del contexto de los Estados Unidos, donde se presenta un ejemplo de sociedad altamente desarrollada desde los parámetros del capitalismo.

Existen cinco ideas presentes en estos autores pertenecientes al Nuevo Ateísmo que son clara muestra del error que significa ignorar la demarcación entre religión e

Conclusiones

ideología: 1. Su comprensión del ateísmo desde el fundamentalismo, haciendo que, en muchos aspectos, se reconozca en ellos exactamente lo mismo que pretenden denunciar. 2. La mezcla de los saberes científico-técnicos con los saberes religiosos, es decir, la mezcla de los saberes de transformación con los saberes de salvación. 3. El recurrir a la biología y la genética como último recurso para explicar la religión y la moral humanas. 4. Su ataque a la idea de tolerancia religiosa. 5. El profundo resentimiento que albergan contra cualquier fenómeno religioso. Estos autores se aferran, por consiguiente, a una concepción exclusivamente biológica del ser humano y siguen por ello anclados en posiciones eurocéntricas y antropocéntricas de nuestra especie.

Finalmente, quisiera destacar otras contribuciones aportadas a lo largo de esta investigación: una mayor comprensión de la obra de Scheler, una llamada de atención de la vigencia de esta obra en la actualidad, una nueva interpretación del surgimiento de las ideologías a partir del resentimiento y la angustia que no está explícitamente presente en la obra de Scheler, una valoración de la persona humana como totalidad y, en fin, una comprensión de la religión y del ser humano diferente a la que estamos acostumbrados a escuchar desde el ateísmo y el fundamentalismo religioso.

Tengo la esperanza, además, de que esta investigación haya contribuido a una mayor comprensión del relativismo de los valores, a una identificación del amor aparente, a una llamada de atención del *eurocentrismo* en nuestra sociedad y a una toma de conciencia del peligro que implican las ideologías. En este sentido, una actitud que nos debe llevar a nuevas intuiciones del valor y a la superación de estos engaños es la siguiente: ser consciente de que todo valor elevado es único e intransferible y que, justamente por ello, lo podemos compartir con los otros. Muchos de estos valores siguen ocultos tanto dentro como fuera de nosotros. Nuestra tarea más excelsa debería ser descubrirlos.

RESUMEN DE LA TESIS
DISSERTATION ABSTRACT

*EL PROBLEMA DE LA DEMARCACIÓN ENTRE IDEOLOGÍA Y RELIGIÓN EN LA
OBRA DE MAX SCHELER*

La presente investigación tiene el objetivo de estudiar la filosofía de Max Scheler (1874-1928) desde un conjunto de problemas que afectaron tanto a su vida como a su obra. Esta problemática viene marcada por la siguiente pregunta: ¿es toda religión una ideología? En otras palabras, ¿es la religión un saber engañoso, construido a partir de unos determinados intereses de una clase o un estamento? Esta es una cuestión que aborda directamente la naturaleza de la religión en sí misma y su esencia, independientemente de las explicaciones de las ciencias naturales y humanas. Es una pregunta que, desde mi punto de vista, sigue estando muy vigente en la actualidad. Esto se debe a que hoy en día nos encontramos con una valoración de la religión que no está exenta de prejuicios y de malentendidos. Por un lado, desde posiciones científicas, políticas, económicas e incluso espiritualistas, se consideran las religiones vigentes como un asunto del pasado y, por tanto, caduco. Por otro lado, dentro de las religiones y la variedad de credos religiosos encontramos un enfrentamiento interno, donde las creencias y confesiones ajenas son consideradas ideológicas. Esto último es un problema que atañe a la religión desde un pasado remoto y no es mi intención ahondar en ello.

La pregunta arriba nombrada, que servirá de hilo conductor de este trabajo de investigación, será abordada desde la filosofía. Mi investigación se apoya en textos de Scheler y otros autores con los que discutió en sus obras. La tesis toma como punto de partida la concepción errónea de una identificación absoluta de la religión con la ideología. Esta falsa identificación se ha llevado a cabo a lo largo de la Modernidad. La razón de este hecho proviene de las transformaciones políticas, los avances de las ciencias positivas y distintas corrientes filosóficas que tienden a confundir la religión con un tipo de ideología. En este sentido, existen varios intentos de reducir el fenómeno religioso a un aspecto, buscándose únicamente una fundamentación sociológica, psicológica, antropológica o meramente biológico-evolutiva de la religión. Si bien es cierto el hecho de que, en la Modernidad, las ciencias humanas han contribuido a esclarecer varios aspectos de la religión, no creo que podamos explicar y comprender este fenómeno exclusivamente a partir de ellas. Muchas veces estas explicaciones nos alejan del sentido que tiene la religión en la vida de los seres humanos. Por ello es

necesario aislar la religión de influencias ajenas a la religión misma para poder comprenderla.

Según mi opinión, la filosofía se muestra como la mejor aproximación para abordar el problema. Ahora bien, también considero que este aislamiento no puede establecerse desde una posición teísta, atea o agnóstica, sino que es necesario no proyectar nuestras creencias personales en el objeto de estudio. Es decir, la existencia de la religión es un hecho, y este hecho debe tratarse desde una perspectiva libre de creencias o prejuicios. En este sentido, pienso que la obra de Scheler es muy valiosa para tratar el hecho religioso, teniendo en cuenta que su obra adopta diversas perspectivas. A este respecto, considero su etapa tardía de gran utilidad.

En relación con el estado de la cuestión pienso que existen pocos estudios sobre Scheler que afronten el problema de las ideologías desde su obra. Tampoco hay un intento claro que busque unir sus diferentes etapas, siendo lo habitual hablar de dos pensadores distintos (uno católico y otro posterior). En este sentido, creo que no se ha investigado a fondo su etapa posterior, más sociológica. Por otro lado, no se ha destacado suficientemente la importante influencia de Nietzsche sobre Scheler; por el contrario, se tiende a dejar de lado esa influencia y a destacar la influencia de otros autores. Por último, no hay apenas comparaciones entre Scheler y Freud, y menos aún entre Scheler y Feuerbach, siendo de interés estas comparaciones para superar algunas concepciones parciales de la esencia del ser humano y de la religión.

La metodología de esta investigación se basa en un análisis comparativo entre los textos de Scheler y otros filósofos. La obra de Scheler es muy extensa y puede ser analizada desde varios puntos de vista. En lugar de llevar a cabo un análisis histórico-evolutivo de su obra, destacando las diferentes etapas, me centro fundamentalmente en la cuestión de demarcar la religión de la ideología a partir de sus escritos sociológicos y antropológicos tardíos, en relación con su obra *El resentimiento en la moral* (1912) de su etapa intermedia. Los términos “ideología” y “religión” los tomo a partir del análisis de estos escritos. No obstante, también considero del autor sus escritos fenomenológicos de filosofía de la religión y otros escritos de su teoría de las emociones. Apoyándome en esta última teoría relaciono las emociones del “resentimiento” y la “angustia” con la religión y la ideología. Pienso que esta relación solo debe ser establecida investigando la estructura de la sociedad capitalista y su cosmovisión. En esta tesis, por tanto, me centro en la influencia de Nietzsche sobre Scheler y en su crítica a la moral burguesa y el protestantismo.

La estructura de esta investigación se divide en tres partes: 1. El concepto de ideología; 2. La religión y sus manifestaciones ideológicas; 3. Las explicaciones ideológicas de la religión desde otras instancias.

En la primera parte abordo la cuestión acerca de la naturaleza de la ideología y destaco sus diferencias en oposición al saber y a la cosmovisión. Primero, para encontrar las diferencias entre la ideología y el saber, analizo los textos de Scheler relacionados con su sociología del saber. A partir de estos textos extraigo las características de la ideología en oposición a las características del saber, resaltando la relación de la ideología con la clase social (opresora u oprimida), con el resentimiento y con el engaño en la valoración. Mediante estas diferencias también demuestro la posición crítica de Scheler hacia la Modernidad. En esta parte del trabajo también entran en discusión la obra de Marx, Mannheim y Comte. En segundo lugar, diferencio entre la ideología y la cosmovisión, apoyándome en la teoría de las cosmovisiones del fenomenólogo alemán en oposición a las interpretaciones de Dilthey, Simmel y Weber. Finalmente, examino el surgimiento de la ideología dentro de la moral y la cosmovisión burguesas, mostrando el peso que tienen las emociones del resentimiento y la angustia en este proceso. También caracterizo los aspectos ideológicos de la moral burguesa, su arraigado subjetivismo, su deificación del trabajo, etc. Estas ideas muestran nuevamente la posición crítica de Scheler hacia la Modernidad.

En la segunda parte me centro en los conceptos de “religión”, “espíritu”, “persona” y “*homo religiosus*” apoyándome en la filosofía de la religión, la sociología y la antropología filosófica de Scheler. Mi objetivo en esta parte es resaltar la experiencia religiosa en la época de Scheler y cómo esta experiencia, y los actos religiosos afines a ella, han sido absorbidos por el espíritu capitalista, acarreando importantes consecuencias en la propia obra teórica del filósofo alemán. De esta manera, destaco el hecho de que el cristianismo no está exento de ideología, al haber intromisión de intereses políticos o de otra índole en este credo. También discuto, al final de esta parte, la cuestión de la relación entre los líderes religiosos y sus seguidores, así como la relaciones entre, por un lado, la religión y la política y, por otro, la religión y la ciencia moderna.

En la tercera y última parte, que presenta una síntesis de las dos anteriores, atiendo a las explicaciones naturalistas de la religión extraídas de algunas obras de Feuerbach, Nietzsche y Freud. En lugar de mostrar las diferencias entre ideología y religión siguiendo una serie de características internas, he preferido resaltarlas

apoyándome en la confrontación de Scheler con estos autores. En este debate se esclarece la posición de Scheler, que distingue la religión de la ideología, de los pensadores analizados, que no realizan esta distinción. En las obras de estos autores podemos encontrar además la influencia del espíritu burgués y sus respectivos ídolos. Así, los tres autores destacan exclusivamente aspectos subjetivos, psicológicos y vitales de la religión, desatendiendo lo objetivo, extra-psicológico y espiritual que hay en ella. En cierta medida, son prisioneros de los ídolos de la cosmovisión burguesa.

Las conclusiones que podemos extraer de esta investigación son fundamentalmente tres. Primero, respecto a la obra de Scheler, la idea de que existe una continuidad en sus escritos acorde a su propia evolución filosófica y no una tajante ruptura. Esta continuidad se basa en su crítica a la moral burguesa y al espíritu capitalista. Precisamente, uno de los resultados de esta investigación ha sido demostrar que en su última etapa filosófica Scheler sigue distinguiendo la religión de la ideología. Y ello a pesar de que considere algunos supuestos del cristianismo como ideológicos. Con esta finalidad me he apoyado en tres autores claramente ateos, para aclarar que Scheler, en su última etapa, continúa alejándose de los supuestos del ateísmo moderno. En segundo lugar, es necesario destacar el hecho de que el resentimiento y la angustia burgueses han sido los causantes de la interpretación de la religión como una ideología. Tercero, que clave para distinguir entre la religión y la ideología se encuentra en la presencia del resentimiento y la angustia como emociones fundamentales que guían una creencia. Una creencia puede ser considerada religiosa cuando no está fundamentada en estas dos emociones, mientras que es ideológica cuando sí está fundamentada en estas emociones.

Aparte, estos sentimientos han hecho de la experiencia religiosa un fenómeno subjetivo, llegándose incluso, desde posiciones ateas, a desacreditar la religión como un simple instrumento de dominación. La incapacidad de gran parte del hombre moderno occidental para acceder a la experiencia religiosa no significa, por consiguiente, que la religión sea un fenómeno cultural destinado solamente al control y al engaño de las masas, y que sea necesario superarlo. Bien al contrario, esta falta de acceso a lo divino viene marcado por la enorme presencia de los ídolos de nuestro tiempo y su omnipresente influencia. Dichos ídolos son la humanidad, el bienestar, el progreso, el trabajo y la egolatría. Debido a su arraigada influencia, son aceptados acríticamente.

Este trabajo de investigación destaca el peligro que implica reducir la religión a una realidad antropocéntrica, donde el poder, la dominación y el engaño parecen ser sus

únicas características. La interpretación antropocéntrica es producto del arraigado europeísmo, ateísmo y resentimiento hacia toda manifestación religiosa. El propósito de esta investigación ha sido ayudar a identificar los ídolos de la cosmovisión burguesa. A través de esta identificación debemos posicionarnos críticamente ante ellos y dejar el espacio libre para nuevas manifestaciones de lo divino a partir de una nueva comprensión de la religión.

*THE PROBLEM OF THE DEMARCATION BETWEEN IDEOLOGY AND RELIGION
IN THE WORK OF MAX SCHELER*

The main objective of this research is to study the philosophy of Max Scheler (1874-1928) from a set of issues that affected his life and his work. These issues are interrelated by the following question: is every religion an ideology? In other words: is religion a deceptive knowledge built from the specific interests of a class or estate? This question directly addresses the nature of religion itself and its essence, regardless of the explanations of the natural and human sciences. From my point of view this question is still very valid today. The reason is that nowadays the appreciation of religion is not found exempt from prejudices and misunderstandings. On one side from scientific, political, economic and even spiritualistic positions, current religions are considered a matter of the past and, therefore, outdated. Otherwise, internal confrontation is found within the religions and the variety of religious creeds, where others' beliefs and faiths are considered ideological. This is a problem that concerns religion in the distant past and it is not my intention to inquire into it.

The above-named question, will be used as guiding thread of this research work to address it from a philosophical perspective. My research relies on texts written by Scheler and other authors with whom he discussed in his works. The starting point of this thesis is the wrong meaning of absolute identification of religion and ideology. This incorrect identification has been adopted over the Modernity. The reason of this fact comes from political transformations, the advances of the positive sciences and different philosophical trends that tend to mislead the religion with a kind of ideology. In this sense, there are several attempts to reduce the religious phenomenon to one aspect, seeking only a sociological, psychological, anthropological or purely biological-evolutionary basis of the religion. Although it can be stated that, in Modernity, the human sciences have helped to clarify several aspects of religion, I do not think that this phenomenon can be explained and understood exclusively from them. Frequently these explanations take us away from the signification of religion and its meaning in the lives of human beings. So it is necessary to isolate religion from outside influences in order to understand it.

According to my opinion, philosophy arises as the best approach to overcome it. Furthermore, I believe that isolation cannot be established from a theistic, atheistic or

agnostic position, but it is necessary not to project our personal beliefs into the object of study. In other words, the existence of religion is a fact, and this fact should be researched from a perspective free from beliefs and prejudices. In addition, I think Scheler's work gathers very valuable knowledge to deal with the religious fact, considering his work has several perspectives. In this regard, I consider his later philosophical stage is very useful.

Concerning the state of the question, there are few studies on Scheler dealing with the problem of ideologies from his own work. There is also no definite attempt to unite its different philosophical stages. Researchers usually speak about two different thinkers (a catholic thinker and a later thinker). In this context, in my opinion, his late philosophical stage, more sociological, has not been fully investigated. Besides this, the important influence of Nietzsche on Scheler has not been sufficiently highlighted. By contrast, the philosophical works tend to put aside that influence and to emphasize the influence of other authors. Finally there are few comparisons between Scheler and Freud and even less between Scheler and Feuerbach. These comparisons are significant to overcome some partial conceptions of the essence of the human being and religion.

The methodology presented in this research is based on the comparative analysis between Scheler's texts and other philosophers' works. Scheler's work is extensive and can be analyzed from a different points of view. Instead of perform an historical-evolutionary analysis by marking its different stages, I fundamentally focus on the question of demarcating religion from ideology from its late sociological and anthropological writings, in relation to his work *Ressentiment* (1912) belonging to his intermediate stage. The concepts "ideology" and "religion" are taken from the analysis of these writings. However, I also consider his phenomenological writings of philosophy of religion and others writings about his theory of emotions. Supporting this theory, I relate the emotions of "resentment" and "angst" with religion and ideology. I think that this relationship should be resolved taking into account the structure of capitalist society and its worldview. Therefore, the influence of Nietzsche on Scheler and Scheler's critical position to bourgeois morality and Protestantism are adopted in this thesis.

The dissertation is divided into three parts: 1. The concept of ideology; 2. Religion and its ideological manifestations; 3. The ideological explanations of religion from other instances.

In the first part I address the question about the inner nature of ideology, and I point out its differences against knowledge and worldview. First, in order to find the differences between ideology and knowledge, I analyze the texts of Scheler that are more related to his sociology of knowledge. From those texts, I extract the characteristics of ideology as opposed to the characteristics of knowledge, highlighting the relationship of ideology with social class (oppressor or oppressed), with resentment and deception in the valuation. Besides, using these differences, the Scheler's critical position towards Modernity is demonstrated. Furthermore, in this part the work of Marx, Mannheim and Comte comes into discussion. Secondly I differentiate ideology from worldview, relying on the theory of the worldview of the German phenomenologist against to the interpretations of Dilthey, Simmel and Weber. Finally, I examine the emergence of ideology within bourgeois morality and worldview, highlighting the weight of the emotions of resentment and angst in this process. I also characterize the ideological aspects of bourgeois morality, its ingrained subjectivism, its deification of work, etc. Scheler's critical position towards modernity can be seen in these ideas.

In the second part I focus on the concepts of "religion," "spirit," "person" and "homo religious," relying on Scheler's philosophy of religion, sociology and philosophical anthropology. The main aim of this part is to highlight the religious experience at Scheler's time and how these experiences and their related religious acts, have been absorbed by the capitalist spirit bringing important consequences in the theoretical work of the German philosopher. In this matter, I highlight the fact that Christianity is not exempt from ideology, because political or another kinds of interests interfere in this creed. I also discuss, at the end of this part, the question of the relationship between religious leaders and their followers, as well as the relationship between, on the one hand, religion and politics, on the other, religion and modern science.

In the third and last part, which presents a synthesis of the previous two, I focus on the naturalistic explanations of religion extracted from some works by Feuerbach, Nietzsche and Freud. Instead of pointing out the differences between ideology and religion by means of gathering a set of their inner characteristics, I prefer to identify these differences by relying on Scheler's confrontation with these authors. In this debate, the position of Scheler, who distinguishes religion from ideology, is clarified against the analyzed thinkers, whose do not make this distinction. In these author's

works, the influence of the bourgeois spirit, and their respective idols, can also be found. The three author's works also emphasize the exclusively subjective, psychological and vital aspects of religion, rejecting the objective, extra-psychological and spiritual aspects that are in it. In that sense, they are prisoners of the idols of the bourgeois worldview.

The conclusions we can draw from this research are fundamentally three. First, considering Scheler's work, the idea that there is a continuity in his writings according to his own philosophical evolution and not a sharp break. This continuity is based on its critique of bourgeois morality and the spirit of capitalism. On the other hand, one of the results of this investigation has been to demonstrate how Scheler continues to distinguish religion from ideology in his last philosophical stage. And this is true despite the fact that he regards some assumptions of Christianity as ideological. For this reason, I have relied on three clearly atheist authors in order to clarify that the late Scheler continues moving away from the assumptions of modern atheism. Secondly, it is necessary to foreground the fact that bourgeois resentment and angst have been the cause of a interpretation of religion as a ideology. Thirdly, the key to distinguishing religion from ideology is grounded on the presence of resentment and angst as fundamental emotions guiding beliefs. A belief can be considered religious when it is not based on these two emotions. Nevertheless, it is ideological when it is based on these emotions. Both emotions are, from my point of view, the cause of a misleading interpretation of religion and its reductionist conception.

In addition, these emotions have made religious experience a subjective phenomenon, even reaching, from atheist positions, to discredit religion as a simple instrument of domination. Therefore, the inability of modern Western man to access religious experience does not mean, that religion is a cultural phenomenon intended only for the control and deception of the masses, and that religion must be overcome. On the contrary, this lack of access to the divinity is marked by the enormous presence of the idols of our time and their omnipresent influence. These idols are mankind, welfare, progress, work and egotism. By reason of their ingrained influence, they are accepted uncritically.

This research highlights the danger of reducing religion to an anthropocentric reality, where power, domination and deception seem to be its only characteristics. This anthropocentric interpretation is the product of the deep-rooted Europeanism, atheism and resentment towards all religious manifestations. The research purposes were to help

identify the idols of bourgeois worldview. Through this identification we should take critical view before them to leave space for new manifestations of the divinity from a new understanding of the religion.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Max Scheler:

Las obras de Max Scheler consultadas en su idioma original provienen de sus *Obras Completas (Gesammelte Werke, abreviado GW)*, editadas por Manfred Frings y Maria Scheler en 15 tomos.

Frühe Schriften, GW 1, Francke Verlag, Bern 1971.

— *Arbeit und Ethik* [1ª ed. 1899]

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW 2, Bouvier Verlag, Bonn 2000. [1ª ed. 1913/1916]

Vom Umsturz der Werte, GW 3, Bouvier Verlag, Bonn 2007.

— *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* [1ª ed. 1912]

— *Die Idole der Selbsterkenntnis* [1ª ed. 1912]

— *Zur Idee des Menschen* [1ª ed. 1914]

— *Der Bourgeois* [1ª ed. 1914]

— *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* [1ª ed. 1914]

— *Die Zukunft des Kapitalismus* [1ª ed. 1914]

— *Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson* [1ª ed. 1913]

Politisch-Pädagogische Schriften, GW 4, Bouvier Verlag, Bonn 2008.

— *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* [1ª ed. 1915]

— *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, [1ª ed. 1919]

— *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* [1ª ed. 1916]

Vom Ewigen im Menschen, GW 5, Bouvier Verlag, Bonn 2007.

— *Reue und Wiedergeburt* [1ª ed. 1917]

— *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* [1ª ed. 1917]

— *Probleme der Religion* [1ª ed. 1921]

— *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* [1ª ed. 1917]

— *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* [1ª ed. 1918]

Bibliografia

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, GW 6, Bonn 2008.

- *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* [1^a ed. 1922; *Moralia* 1923]
- *Über die positivistische geschichtsphilosophie des Wissens* [1^a ed. 1921; *Moralia* 1923]
- *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* [1^a ed. 1921; *Nation und Weltanschauung* 1923]
- *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* [1^a ed. 1919; *Christentum und Gesellschaft* 1924]
- *Das Nationale im Denken Frankreichs* [1^a ed. 1915; *Nation und Weltanschauung* 1923]
- *Der Geist und die ideelle Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen* [1^a ed. 1916; *Nation und Weltanschauung* 1923]
- *Liebe und Erkenntnis* [1^a ed. 1915; *Moralia* 1923]
- *Vom Sinn des Leidens* [1^a ed. 1916/1922; *Moralia* 1923]
- *Über östliches und westliches Christentum* [1^a ed. 1915; *Moralia* 1923]
- *Ernst Troeltsch als Soziologe* [1^a ed. 1923]
- *Jugendbewegung* [1^a ed. 1923]

Wesen und Formen der Sympathie/ Die deutsche Philosophie der Gegenwart, GW 7, Bouvier Verlag, Bonn 2009. [1^a ed. 1913/2^a ed. 1923]

Die Wissensformen und die Gesellschaft, GW 8, Francke Verlag, Bern 1960.

- *Probleme einer Soziologie des Wissens* [1^a ed. 1926]
- *Erkenntnis und Arbeit* [1^a ed. 1926]

Späte Schriften, GW 9, Bouvier Verlag, Bonn 2008.

- *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1^a ed. 1928]
- *Philosophische Weltanschauung* [1^a ed. 1928]
- *Die Formen des Wissens und die Bildung* [1^a ed. 1925]
- *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* [1^a ed. 1927]
- *Mensch und Geschichte* [1^a ed. 1926]
- *Spinoza* [1^a ed. 1923/ 2^a ed. 1927]
- *Idealismus – Realismus* [1^a ed. 1928]
- *Zu «Idealismus – Realismus» – Aus Teil V: Das emotionale Realitätsproblem; Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit»* [1^a ed. 1927]

Bibliografía

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke, GW 10, Bouvier Verlag, Bonn 2000.

- *Tod und Fortleben* [1911/1914]
- *Über Scham und Schamgefühl* [1913]
- *Vorbilder und Führer* [1911/1921]
- *Ordo Amoris* [1914/1916]
- *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* [1913/1914]
- *Lehre von den drei Tatsachen* [1911/1912]
- *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* [1915/1916]

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. II, Erkenntnislehre und Metaphysik, Gesammelte Werke, GW 11, Francke Verlag, Bern 1979.

- *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)* [1926/1928]

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. III, Philosophische Anthropologie, Gesammelte Werke, GW 12, Bouvier Verlag, Bonn 1987.

- *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, [1925/1927]
- *Naturalistische Theorien des Menschen. Manuskripte und Fragmente* [1925/1928]
- *Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung* [1925/1927]

Traducciones al castellano:

- *Sociología del saber*, trad. José Gaos, Siglo Veinte, Buenos Aires 1973.
- *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938.
- *De lo eterno en el hombre*, trad. Julián Marías y Javier Olmo, Ediciones Encuentro, Madrid 2007.
- *Esencia y formas de la simpatía*, trad. José Gaos, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. Miguel Oliva Rioboó, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2017.
- *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. Rodríguez Sanz, ed. Juan Miguel Palacios, Caparrós Editores, Madrid 2001.
- *Amor y conocimiento y otros escritos*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, Ediciones Palabra, Madrid 2010.

Bibliografía

- *Modelos y líderes*, trad. Sergio Sánchez-Migallón y M. Martí Sánchez, Ediciones Sígueme, Salamanca 2018.
- *El santo, el genio, el héroe*, trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires 1961.
- *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna y Favre, Editorial Leviatán, Buenos Aires 1998.
- *La idea del hombre y la historia*, trad. Juan José Olivera, Ediciones Fausto, Buenos Aires 1996.
- *Conocimiento y trabajo*, trad. Nelly Fortuny, Editorial Nova, Buenos Aires 1969.
- *Ordo amoris*, trad. Xavier Zubiri, Caparrós Editores, Madrid 1996.
- *Muerte y supervivencia*, trad. X. Zubiri, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- *El problema emocional de la realidad seguido de manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, Ediciones Encuentro, Madrid 2014.
- *Metafísica y axiología, en particular, ética*, trad. Juan Miguel Palacios, Ediciones Encuentro, Madrid 2013.
- *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico con otros escritos sobre el método fenomenológico*, trad. Sergio Sánchez-Migallón, Ediciones Encuentro, Madrid 2011.
- *Los ídolos del autoconocimiento* trad. I. Vendrell Ferran, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003.
- *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, trad. I. Vendrell Ferran, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

Autores discutidos por Scheler:

- Agustín de Hipona, san, *La ciudad de Dios*, Obras Completas XVII, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, B.A.C., Madrid 2007.
- *Confesiones*, trad. P. Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- Bacon, F., *La gran restauración*, trad. Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, trad. M^a Luisa Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid 1985.
- Calvino, J., *Institución de la religión cristiana*, trad. Cipriano de Valera, reimpresión de 1859 a cargo de Luis de Usoz y Río, 2 vols., Visor, Madrid 2003.
- Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid 2017.
- *Ensayo de un sistema de política positiva*, trad. Raúl Cardiel Reyes, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1979.
- Darwin, Ch., *El origen de las especies*, trad. Antonio de Zulueta, Espasa-Calpe, Barcelona 2002.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, trad. Jesús M. Díaz Álvarez, Madrid 2005.
- Dilthey, W., *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, eds. Vandenhoeck & Ruprecht, Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1991.
- *System der Ethik*, Gesammelte Schriften, Bd. X, eds. Vandenhoeck & Ruprecht, Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1981.
- *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1944.
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid 2014.
- “Juicios de valor y juicios de realidad”, en Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 172-180.

Bibliografía

- Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* en: Marx/Engels Werke, Bd. 21, Dietz Verlag, Berlin 1962.
- Eucken, R., *El hombre y el mundo*, en Obras escogidas, trad. E. Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid 1957.
- *La vida: su valor y significación*, en Obras escogidas, trad. E. Luis André, Aguilar, Madrid 1957.
- Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke, Bd. 5, ed. W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1984.
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke, Bd. 6, ed. W. Schuffenhauer, Walter de Gruyter Akademie Formschung, München 2016.
- *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias, Editorial Trotta, Madrid 2009.
- *La esencia de la religión*, trad. Sandra Giron, Prometeo, Buenos Aires 2009.
- *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. J.L. García Rúa, Alianza Editorial, Madrid 1993.
- *Principios de la filosofía del futuro*, trad. J. M^a Quintana Cabanas, Editorial Humanitas, Barcelona 1983.
- Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Gesammelte Werke, Bd. VI, ed. Anna Freud, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- *Totem und Tabu*, ed. cit. GW IX.
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ed. cit. GW XIII.
- *Das Ich und das Es*, ed. cit. GW XIII.
- *Die Zukunft einer Illusion*, ed. cit. GW XIV.
- *Das Unbehagen in der Kultur*, ed. cit. GW XIV.
- “Selbstdarstellung”, ed. cit. GW XIV.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, ed. cit. GW, XV.
- *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, ed. cit. GW, XVI.
- *Psicología de las masas y análisis del yo*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid 1974.
- *El yo y el ello*, trad. J. L. Etcheverry, Obras Completas XIX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1992.
- *El porvenir de una ilusión*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid 1974.
- *El malestar en la cultura*, trad. R. Rey Ardid, Alianza Editorial, Madrid 2009.

Bibliografía

- *Moisés y la religión monoteísta*, trad. J. L., Etcheverry, Obras Completas XXIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1991.
- *Tótem y tabú*, trad. L. López-Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- Hartmann, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin 1941.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Religion* (2 vol.) en: Werke 16 y 17, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Zein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006.
- “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003.
- *Die Technik und die Kehre*, Klett Cotta, Stuttgart 2007.
- “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- *Nietzsche*, Tomos I y II, trad. J. Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona 2000.
- *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, Barcelona 1997.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Fenomenologie*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Bd. VI, Springer Netherlands, The Hague 1976.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1985.
- Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer Verlag, Berlin 1971.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. cit. Bd. V.
- Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, trad. D.G. Rivero, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- Le Bon, G., *Psicología de las masas*, trad. A. Guerra Miralles, Ediciones Morata, Madrid 2014.
- Luther, M., *Tischreden*, herausgegeben von Kurt Aland, Reclam, Stuttgart 1960.
- Malthus, T. R., *Primer ensayo sobre la población*, trad. Patricio de Azcárate Diz, Alianza Editorial, Madrid 1968.
- Mannheim, K. *Ideologie und Utopie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.

Bibliografía

- Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica (Brevarios), México D.F. 1964.
- *Das Kapital*, (Tomo I), en Marx/Engels Werke, Bd., 23, Dietz Verlag, Berlin 1969.
- Marx, K.-Engels, F., *Die deutsche Ideologie*, en Marx/Engels Werke, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin 1969.
- Mill, J. S., *La utilidad de la religión*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe (KSA), Bd.5, ed. Colli-Montinari, Walter de Gruyter Verlag, München 1999.
- *Zur Genealogie der Moral*, ed. cit. KSA, 5.
- *Götzen-Dämmerung*, ed. cit. KSA, 6.
- *Der Antichrist*, ed. cit. KSA, 6.
- *Nachlaß 1880-1882*, ed. cit. KSA, 9.
- *Genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, A., Alianza Editorial, Madrid 1996.
- *El Anticristo*, trad. A., Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1997 (1ª ed. 1974).
- *El ocaso de los ídolos*, trad. R. Echavarren, Editorial Tusquets, Barcelona 2003.
- *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- Otto, R., *Das Heilige*, Verlag C.H. Beck, München 1979.
- Pascal, B., *Pensamientos*, trad. Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid 2015.
- Platón, *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, en *Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid 1992.
- Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik der sozialen Radikalismus*, en: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, V, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, pp. 7-135.
- “Variantes de la noción de ideología”, en Lenk, K, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 229-244.
- Rousseau, J.J., *El contrato social*, trad. Consuelo Berges, Aguilar, Madrid 1973.
- Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Reclam, Stuttgart 1969.
- Schmitt, C., *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 2009.

Bibliografía

- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Werke in Fünf Bänden, Bde. I und II, Haffmans Verlag, Zürich 1988.
- Simmel, G., *Philosophie des Geldes*, ed. Rammstedt, Gesamtausgabe, Band 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- *Schopenhauer und Nietzsche*, ed. Rammstedt Gesamtausgabe, Band 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- *Kant und Goethe*, Gesamtausgabe, ed. Rammstedt Band 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- *Deutschlands innere Wandlung*, ed. Rammstedt, Gesamtausgabe, Band 15, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- *Der Krieg und die geistige Entscheidungen*, ed. Rammstedt, Gesamtausgabe 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999.
- *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, ed. Rammstedt, Gesamtausgabe, Band 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999.
- Sombart, W., *Der Bourgeois, Zur Gesiteisgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1988.
- *Der moderne Kapitalismus*, Band. I, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig 1902, reimpresión en: Elibron Classics 2005.
- Spencer, H., *Primeros principios*, trad. W. Wenzel, Editorial E.M.C.A., Buenos Aires 1945.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, Band I: "Gestalt und Wirklichkeit", Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973.
- Spinoza, B., *Ética*, trad. Vidal Peña García, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.
- Uexküll, J. von, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. Marcos Guntin, Editorial Cactus, Buenos Aires 2016.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Verlag C.H. Beck, München 2013.
- *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Politik als Beruf 1919*, Studienausgabe, Mohr Siebeck, Tübingen 1994.
- *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid 1969.

Bibliografía

— *Sociología de la religión*, trad. Enrique Gavilán, Akal, Madrid 2012.

Bibliografía secundaria:

Albert Márquez, M., “La mujer en la «etapa de la nivelación». El feminismo en el pensamiento de Max Scheler”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 19 (2001), pp. 181-204.

Alain de Benoist, “El burgués, paradigma del hombre moderno”, trad. G. Morante, *El Manifiesto*, Año 1, N° 1 (2004), pp. 41-60.

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Siglo Veintiuno, México D.F. 1990.

Aranguren, José Luis L., *Ética*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2009.

Barata-Moura, J., “El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 11 (1994), pp. 95-128.

Benjamin, W., *Kapitalismus als Religion*, herausgegeben von Dirk Baecker, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2002.

Berdiaeff, N., *El cristianismo y la lucha de clases*, trad. M^a de Cardona, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952.

Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. R. Gabás, Herder Editorial, Barcelona 2013.

— *La expulsión de lo distinto*, trad. A. Ciria, Herder Editorial, Barcelona 2017.

Camus, A., *El hombre rebelde*, trad. Josep Escué, Alianza Editorial, Madrid 2013.

Coreth S.J., et. al. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo III: *Corrientes modernas en el siglo XX*, trad. coordinada por Ildelfonso Murillo, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

Cusinato, G., “Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofica”, en *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Ed. Guido Cusinato, Franco Angeli, (2015), pp. 53-80.

Dawkins, R., *El espejismo de Dios*, trad. R. Hernández Weigand, Espasa-Calpe, Madrid 2007.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Editorial Anagrama, Barcelona 1994.

Dennett, Daniel C., *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*, trad. Felipe De Brigard, Katz Editores, Buenos Aires 2007.

Bibliografía

- Dussel, E., “Europa, modernidad y eurocentrismo”, *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, Vol. 8, (1995), pp. 167-178.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vols. 1 y 2, trad. J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1976.
- Frank, M., *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- Frings, Manfred S., *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press, Milwaukee 1997.
- Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica (Brevarios), México D.F. 1964.
- *Ética y psicoanálisis*, trad. H. F. Morck, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2001.
- *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, trad. Liselotte und Ernst Mickel, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1981.
- Gabás Pallás, R., “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, *Enrahonar*, N° 34 (2002), pp. 31-46.
- García Pérez, Natalia S., “El « hombre entero » de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y la economía monetaria,” *Ágora*, Vol. 31, N° 1 (2012), pp. 61-83.
- Geiger, Th., “Ideología y juicio de valor”, en Lenk, K, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- González Faus, J. I. “El dinero es el único Dios y el capitalismo su profeta”, *Iglesia Viva*, N° 249 (2012), pp. 109-116.
- Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.
- Henckmann, W., *Max Scheler*, Verlag C.H. Beck, München 1998.
- “Teoría de la cosmovisión natural en Scheler”, *Daimon*, N° 32 (2004), pp. 79-94.
- Hildebrand, Dietrich von, *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, trad. I. Castillo, Ediciones Encuentro, Madrid 2019.
- Horkheimer, Max, *La función de las ideologías*, trad. Sánchez de Zavala, V., Taurus Ediciones, Madrid 1966.

Bibliografía

- “¿Un nuevo concepto de ideología?”, en Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 245-263.
- Kojève, A., *Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975.
- Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, trad. J. L. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- Lennerz, H., *Schellers Konformitätssystemt und die Lehre der katholischen Kirche*, Aschendorff Verlag, Münster 1924.
- Leonardy, H., “«Es ist schwer, ein Mensch zu sein». Zur Anthropologie des späten Scheler”, *Phänomenologische Forschungen. Internationales Max-Scheler-Colloquium, “Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs”*, Vol. 28/29 (1994), pp. 70-93.
- Lohmüller, T., “Das Unbehagen im Frieden. Freud und Scheler über Krieg und Tod”, *Revista de Filología Alemana*, N° 21 (2013), pp. 163-182.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, trad. H. Kesting, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2004.
- Llambías de Acevedo, J., *Max Scheler: exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966.
- Marcuse, H. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, en: *Schriften*, Bd. 7, trad. Alfred Schmidt, zu Klampen, Springe 2004.
- “Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada”, en Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 343-363.
- Muñoz Pérez, E. V., “Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger”, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. 4 (2012), pp. 101-114.
- Onfray, M., *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, trad. Freire, L., Anagrama, Barcelona 2006.
- Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Obras Completas, V, Revista de Occidente, Madrid 1970.
- *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2008.

Bibliografía

- Orth, E. Wolfgang, “Schelers Konzeption der Wissensformen und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen”, en: *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Ed. Guido Cusinato, Franco Angeli, (2015), pp. 101-122.
- Palacios, Juan M., *Bondad moral e inteligencia ética*. Nueve ensayos de la ética de los valores, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.
- Popper, K. R., *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona 1997.
- Ricoeur, P. *Ideología y Utopía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona 2006.
- *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez, Siglo Veintiuno, México 1990.
- Rodríguez Duplá, L., “El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 30, Nº 1 (2013), pp. 169-190.
- “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, Vol. 45, Nº 1 (2012), pp. 69-96.
- Sánchez-Migallón, S., “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, Vol. 45, Nº 1 (2012), pp. 97-120.
- “Resentimiento, arrepentimiento y renacimiento espiritual en Max Scheler”, *Facies Domini*, Nº 4 (2012), pp. 185-200.
- “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler” *Scripta theologica*, Vol. 39, fasc. 2 (2007), pp. 405-424.
- Sellés, J. Fernando, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Nº 216 (2009).
- Unamuno, M. *Niebla*, Alianza Editorial, Madrid 2012.
- Vegas, J. M^a, *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 2014.
- Vendrell, I., “Simpatía, empatía y otros actos sociales: las raíces olvidadas de la sociología fenomenológica”, *Espacio abierto*, Vol. 17, Nº 2 (2008), pp. 303-315.

Bibliografia

- Verducci, D., “La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler”, en:
Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia, Ed.
Guido Cusinato, Franco Angeli, (2015), pp. 177-202.
- Volpi, F., *El nihilismo*, traductores Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Siruela,
Madrid 2007.
- Zengotita, A., “La seguridad y el riesgo: valores y vida desde Scheler y Nietzsche”,
Instantes y azares: escrituras nietzscheanas, N° 16 (2016), pp. 143-150.
- Zhok, A., “Il Dio diveniente di Scheler ed il problema il problema del valore della realtà”,
en: *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*,
Ed. Guido Cusinato, Franco Angeli, (2015), pp. 81-100.