

El trasfondo romántico del concepto de religión de Max Scheler *

Juan Sebastián Díaz-Arboleda

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá-Colombia

judiazar@unal.edu.co

 <https://orcid.org/0000-0003-1931-3982>

Jaime Yáñez-Canal

Profesor asociado Universidad Nacional de Colombia, Bogotá-Colombia

jyanezc@unal.edu.co

 <https://orcid.org/0000-0001-9839-1123>

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Max Scheler; ética; valores morales; religión; experiencia religiosa; personalismo; Romanticismo; Racionalismo; historia contemporánea

En la modernidad, la reflexión moral ha estado influida por orientaciones fundamentadas en la razón y en el sentimiento. Dos ejemplares de estas orientaciones son la Ilustración y el Romanticismo, respectivamente. El desarrollo de estos movimientos culturales e intelectuales está asociado a las demandas por los derechos políticos y sociales, junto a la insistencia en la importancia de la solidaridad y la hermandad en el desarrollo de las comunidades. Este artículo de reflexión presenta una perspectiva interpretativa del concepto de religión de Max Scheler. La reflexión está enfocada en las raíces románticas de la propuesta Scheleriana, derivadas de la discusión moderna entre el Racionalismo y el Romanticismo. Adicionalmente, se presenta el contexto político y social al que responde la conceptualización de Scheler. Como resultado de esta reflexión, se concluye que el concepto de religión de Scheler reivindica la importancia de los valores y el compromiso moral frente a las crisis políticas que sufrió Europa a inicios del siglo XX.

The romantic background of Max Scheler's concept of religion

ABSTRACT

KEYWORDS

Max Scheler; ethics; moral values; religion; religious experience; personalism; romanticism; rationalism; contemporary history

In modernity, moral reflection has been influenced by orientations grounded in reason and in feeling. Two exemplars of these orientations are the Enlightenment and Romanticism, respectively. The development of these cultural and intellectual movements is associated with demands for social and political rights, together with the insistence in the importance of solidarity and brotherhood in the development of communities. This reflection paper presents an interpretative perspective of Max Scheler's concept of religion. The reflection is focused on the romantic roots of the Schelerian proposal, derived from the modern discussion between Rationalism and Romanticism. Additionally, the political and social context to which Scheler's conceptualization responds is presented. As a result of this reflection, it is concluded that Scheler's concept of religion claims the importance of values and moral commitment against Europe's political crises at the beginning of the 20th century.

Recibido: 30/11/2022 Evaluado: 11/02/2023 Aceptado: 29/04/2023

*Este es un artículo Open Access bajo la licencia BY-NC-SA (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>) Published by Universidad Libre - Cali, Colombia.

Cómo citar este artículo: DÍAZ-ARBOLEDA, Juan Sebastián; YÁÑEZ-CANAL, Jaime. El trasfondo romántico del concepto de religión de Max Scheler. En: Entramado. Julio - Diciembre, 2023. vol. 19, no. 2 e-9488 p. 01-12. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.2.9488>



O contexto romântico do conceito de religião de Max Scheler

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE

Max Scheler; ética; valores morais; religião; experiência religiosa; personalismo; Romantismo; Racionalismo; história contemporânea

Na modernidade, a reflexão moral foi influenciada por orientações baseadas na razão e no sentimento. Dois exemplos dessas orientações são o Iluminismo e o Romantismo, respectivamente. O desenvolvimento desses movimentos culturais e intelectuais está associado a demandas por direitos políticos e sociais, juntamente com a insistência na importância da solidariedade e da fraternidade no desenvolvimento das comunidades. Este artigo de reflexão apresenta uma perspectiva interpretativa sobre o conceito de religião de Max Scheler. O foco da reflexão são as raízes românticas da abordagem scheleriana, derivadas da discussão moderna entre racionalismo e romantismo. Além disso, é apresentado o contexto político e social ao qual a conceitualização de Scheler responde. Como resultado dessa reflexão, conclui-se que o conceito de religião de Scheler reivindica a importância dos valores e do compromisso moral diante das crises políticas sofridas pela Europa no início do século XX.

I. Introducción

La modernidad se ha caracterizado por una tensión constante entre las posturas que defienden una particular idea de razón como fundamento del conocimiento y las reflexiones morales y aquellas que intentan rescatar los sentimientos de trascendencia, de compromiso con los otros y la preocupación por el semejante ([Aschmann, 2014](#)). El Racionalismo y el Romanticismo fueron las fuentes iniciales de esa tensión que se ha reeditado de variadas formas en los tiempos modernos.

La Ilustración, las expresiones artísticas del neoclasicismo y las posturas racionalistas surgieron como reacción a las visiones religiosas de la Edad Media y al control del Estado y la vida moral según los poderes arbitrarios de la Iglesia Católica ([Outram, 2009](#)). Las visiones racionalistas de la Ilustración entendieron y condenaron cierta visión de la religión y el misticismo como parte de fuerzas que dificultaban el control de la acción y el establecimiento de iniciales nociones de justicia. Por supuesto en esta visión la religión, al igual que el arte y las emociones, se asociaba a expresiones contingentes, cargadas de intereses, deseos imposibles de generalizar y que escondían motivaciones de poderes ocultos. Al oponerse a las visiones oscurantistas de las épocas anteriores todo lo que se alejara de los nuevos ideales de la ciencia y de la política era visto como expresión de formas mágicas y la expresión de una edad no madura de la razón. La razón según la idea moderna, y con ella la capacidad de conocer el mundo y la auto-determinación de los individuos, se erigió como el aspecto central de la mayoría de edad de la humanidad ([Kant, 2013](#)). El arte, la ciencia y la moral se convirtieron en campos donde deberían defenderse particulares visiones del mundo y donde se habría de educar a los seres humanos para que posibilitaran la constitución de un nuevo mundo ([Rousseau, 2011](#)).

Como reacción a este pensamiento racionalista de la modernidad, el Romanticismo, o los movimientos de Sturm und Drang, rescataron el arte, la religión y la sensibilidad como formas de posibilitar en el espíritu humano la introducción de utopías, la sensibilidad por los semejantes y las expresiones de solidaridad ([Rühle, 1997](#); [Safranski, 2009](#)). Pero el sentido de la religión y el arte no está ligado a una perspectiva particular, ni a un espacio de contemplación. La religión, que como planteó Friedrich Schlegel, puede ser incluso una religión inventada ([Wulf, 2022](#)), se propone para considerar la búsqueda apasionada de mundos mejores, donde el amor establece el respeto al otro y a su dignidad como parte de los propósitos humanos. De igual manera el arte simplemente se establece como modelo porque en él se simboliza el acto de comunión, de empatía con la obra, o con el mundo. El arte, la emoción, la religión son simplemente caminos, o metáforas para representar la incorporación de los compromisos por el bienestar y por la alegría de la vida en todos los proyectos filosóficos.

La oposición entre la Ilustración y el Romanticismo se expresó de diferentes formas en los centros intelectuales de Europa en los siglos XVIII y XIX, pero en conjunto fue el germen para nuevas reflexiones y para crear las bases de un debate que ha perdurado hasta hoy día ([Jeffery, 2014](#)). Por supuesto, como en toda narración histórica, algunas posiciones son invisibilizadas o expresadas de formas algo alteradas por el predominio de ciertas formas de pensar. En la modernidad, cierta visión de la ciencia, y ciertas decisiones políticas tomadas a partir de esta visión, acallaron las ideas de la solidaridad, de la creatividad, y del compromiso personal impulsadas por el Romanticismo.

En este artículo se intentan expresar estos sentidos esenciales del Romanticismo en el debate moderno, a partir de la obra de Max Scheler. Obra que simplemente es un buen ejemplo, entre otras muchas formulaciones, de algunas concepciones que rescatan las preocupaciones por el semejante, la solidaridad con el mundo y con los otros y los sentimientos de compromiso por la justicia y la igualdad. En particular, este artículo se centra en el concepto de religión de Scheler, como una categoría central para la incorporación de la empatía, la benevolencia y la solidaridad en el actuar de los sujetos.

Usualmente cuando se hace el análisis de la religión y el amor en la obra de Scheler los comentaristas dirigen la atención a las nociones de amor y de la religión en San Agustín ([Piazza, 2021](#)). Al rastrear los sentidos de esos conceptos en la patrística agustiniana se quiere hacer énfasis en el sometimiento de la razón a la fe y cómo el amor cristiano se refleja en la obra de Scheler. Si bien la religión cristiana ocupó un lugar importante en algunos textos de Scheler, el sentido de sus reflexiones es bien diferente al planteado en el siglo IV en los momentos de la constitución oficial de la Iglesia.

El sentido del amor y de lo religioso debe más bien verse dentro de la noción de la intuición como auto-evidencia propia de las reflexiones de Descartes y algunos filósofos de la modernidad. Así como para Descartes, Leibniz, o el mismo Brentano (el más directo antecesor de la obra de Scheler) el principio de no contradicción, o ciertos axiomas de la geometría y la aritmética eran auto-evidentes, así deberían ser aquellos conocimientos que refirieran aspectos relacionados con los valores y las creencias.

La preocupación por los otros, la pasión por hacer del mundo un lugar mejor, las demandas de justicia y de solidaridad con todos los seres humanos se proponen en la obra de Scheler como auto-evidentes. Esa búsqueda de mundos mejores, donde todos los seres humanos son hermanos, sólo es posible si se recuperan esas visiones de la religión, del arte y de las emociones que habían sugerido los románticos y que influyeron en los debates al interior del idealismo alemán ([Bengtsson, 2006](#)).

Ahora bien, la continuidad de las ideas románticas está atravesada por las consecuencias sociales del Racionalismo en la historia reciente. A finales del siglo XIX y la primera parte del siglo XX se dieron unas reacciones similares a las reacciones de los románticos frente a las atroces acciones de Robespierre o a los ideales imperiales de Napoleón. Las propuestas de una razón técnica que buscaba el dominio de la realidad y la transformación de la naturaleza humana ocasionaron abusos de poder excusados en ideales racionales de perfección. Bajo estrechas nociones de libertad y justicia, diversos totalitarismos justificaron sus planes y proyectos para desarrollar las sociedades en la autoridad de la razón instrumental, convirtiendo la vida humana en algo moldeable. Scheler, junto a otros autores personalistas y fenomenólogos de la vida afectiva, señalaron los peligros de una razón reguladora que se proponía descifrar las leyes de funcionamiento del mundo humano a través de un método universal. Con este esfuerzo, estos autores continuaron la reacción romántica de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX contra las consecuencias de un ideal de razón que desvirtuaba los propósitos de justicia, libertad e igualdad de la modernidad.

Para el desarrollo de estas ideas procederemos de la siguiente manera. En el primer apartado se describirán las principales características del debate entre el Racionalismo y el Romanticismo modernos. En este debate, el Romanticismo opone la imaginación y el sentimiento como base del orden social frente a las abstracciones racionalistas. En el segundo apartado, se relaciona esta caracterización con algunos acontecimientos históricos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX que fueron interpretados como una consecuencia de las ideas racionalistas. La demanda de nuevos derechos económicos, sociales y políticos abrió un debate respecto a la organización del Estado y su relación con la sociedad. Como resultado de este debate, algunas posturas radicales abogaron por el control total de la sociedad por parte del Estado bajo una razón técnica y científica inspirada en el Racionalismo moderno.

En el tercer apartado, se presenta el concepto de religión de Scheler como una respuesta, inspirada en las ideas románticas discutidas en el primer apartado, frente al contexto de conflicto social analizado en el segundo apartado. Los planteamientos Schelerianos son representativos de un conjunto de reflexiones que cuestionaron el carácter absoluto que el Racionalismo adjudicó a la razón, desconociendo otras esferas de la experiencia humana como el sentimiento, la fe, el compromiso personal y la creatividad. La religión, entendida como un sentimiento de amor dirigido hacia la totalidad del mundo, es postulada por Scheler como el concepto central que fundamenta tanto la armonía teórica del conocimiento como la armonía práctica de las comunidades.

Finalmente, como conclusión de la reflexión se plantea la relevancia de la propuesta Scheleriana en las discusiones actuales sobre la moralidad. Al tradicional interés en la racionalidad del discurso moral y en los principios que habrían de

fundamentar la moralidad, se suman las preguntas por los motivos que llevan a las personas a comprometerse con ciertos ideales de la vida buena, a considerar y a preocuparse por los demás, a vincularse y pertenecer a una comunidad. Frente a estas preguntas, el énfasis de Scheler en el amor y la trascendencia, derivado de las ideas románticas, constituye un punto de partida esencial para la reflexión moral contemporánea.

2. El Racionalismo y el Romanticismo en la Era Moderna

Para entender las formulaciones éticas de Scheler, de todo el personalismo y de algunas propuestas éticas recientes que rescatan los compromisos personales, la solidaridad y el amor para con los otros seres humanos, independientemente de la relación que tengan con ellos y que garantizan el que todos los ciudadanos incorporen el respeto a los derechos humanos y que hagan parte de su vida la consecución de una vida digna para todos y el establecimiento de sociedades justas e igualitarias, es necesario remontarse a algunos siglos anteriores y a algunas formulaciones del Romanticismo.

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se libraba en Europa un debate intelectual entre las posturas románticas e Ilustradas que determinarían las posteriores reflexiones sobre la ética, la filosofía política y las investigaciones sobre el comportamiento moral (Berlin, 2014). Si bien estas dos posturas eran claramente humanistas y rescataban la dignidad y la consideración del ser humano como un agente libre y responsable de su propio destino, diferían en algunos puntos en la caracterización de lo humano.

Por una parte, la Ilustración rescató la racionalidad como la más elevada capacidad del ser humano (Yegres, 2015). Si bien la noción de racionalidad ha sido usada en la historia occidental con ciertos significados políticos, en la modernidad adquirió unos sentidos muy precisos. En la modernidad el concepto de racionalidad jugó un papel en la lucha contra el poder de la Iglesia Católica y su intromisión en asuntos políticos y humanos, tal como se hacía en el mal llamado oscurantismo de la Edad Media (Goldman, 2021). La razón, asociada en sus inicios al lenguaje abstracto y desvinculado de valoraciones de Galileo y Newton, se presentaba en las significaciones sociales como el espacio de la libertad, de la capacidad humana de establecer las reglas que habrían de regular nuestro comportamiento (Schneewind, 2009).

Si bien inicialmente los desarrollos de Galileo, Newton y algunas formulaciones de la ciencia de la época impactaron lo que se conocía como filosofía natural, estas concepciones que abogaban por el poder de una razón que era capaz de descubrir las leyes de funcionamiento del mundo fueron colonizando otros espacios de la reflexión humana (Feyerabend, 2015). En el siglo XVIII esta idea de una racionalidad desprendida de las tradiciones y de los valores ligados a creencias y sentimientos estéticos y místicos se convirtió en el modelo para analizar el comportamiento moral, las nociones de libertad y para establecer los criterios de justicia (MacIntyre, 1988).

La Ilustración y las expresiones del neoclasicismo abogaron por la educación de la mayoría a quien tenían que mostrar cómo el proceder de una razón desligada de intereses y expresiones místicas y religiosas era la única garantía para el establecimiento de la justicia, la igualdad de todos los hombres y la posibilidad de un reino de libertad (Gantiva-Silva, 1989).

El nuevo papel que los Ilustrados encontraron para la razón desembocó en los estallidos sociales del siglo XVIII (Israel, 2011). Debido a la violencia de estos levantamientos, muchos intelectuales del momento cuestionaron estos procesos revolucionarios. En Francia, el rechazo estaba dirigido a la Revolución Francesa, pero cuando las Guerras Napoleónicas exportaron la violencia a otras naciones europeas, los intelectuales de otros países se sumaron al rechazo de los filósofos franceses a la Revolución y las ideas Ilustradas que la motivaron (Pichichero, 2017). Algunos de estos intelectuales acudieron al arte y la sensibilidad para complementar la concepción excesivamente racionalista de la Ilustración. De esta manera surgió el Romanticismo como un movimiento de oposición a la Ilustración y a su modelo de sociedad.

En efecto, el Romanticismo¹ fue un movimiento tanto artístico como político. El arte Romántico se caracterizó por encontrar su inspiración en la naturaleza, por rescatar la subjetividad, la soledad del ser humano, a veces incluso su insignificancia, y la tragedia que acompañaba las vidas y proyectos individuales (Rosenthal, 2008). Los artistas románticos encontraban en las grandes ciudades un escenario desgastante para el espíritu humano, sofocado por los convencionalismos y reglas sociales. En cambio, la naturaleza aparecía como fuente de tranquilidad y sosiego espiritual. Frente a las generalidades y abstracciones propias de la ciencia natural en las que se inspiraba la Ilustración, el Romanticismo privilegió la individualidad e interioridad propia de la experiencia personal. El encuentro con la naturaleza era individual; su belleza se apreciaba en el silencio y en la contemplación, no en la discusión y la crítica propia de los espacios públicos ciudadanos.

Acusado de reaccionario por sus detractores, el Romanticismo impulsó diferentes movimientos contrarios a la Revolución. Estos movimientos se caracterizaron por reivindicar la lealtad, el orden, el patriotismo y la piedad como elementos esenciales para la preservación de las naciones ([Grenby, 2001](#)). Sin embargo, las ideas revolucionarias, basadas en el poder de la razón Ilustrada, afectaron la comprensión romántica de estos elementos. Las ideas de justicia y libertad, fundamentadas en la acción racional sobre la historia, fueron parcialmente adoptadas y al mismo tiempo criticadas por los románticos ([Michael, 2016](#)). Tanto como los Ilustrados, los románticos buscaron fundamentar la libertad y la justicia social en el ejercicio de las capacidades humanas individuales. Pero a diferencia de los primeros, los últimos se rehusaban a aceptar la fría noción mecanicista de racionalidad. Por el contrario, los románticos afirmaban una idea de racionalidad en último término fundamentada en la imaginación poética y artística. Al igual que la razón Ilustrada, la imaginación romántica requería un inalienable espacio de libertad individual para ser desplegada. No obstante, a diferencia de la razón Ilustrada, la imaginación romántica no buscaba imponer sus propios criterios sobre la naturaleza y la sociedad, sino que perseguía un contacto sentimental con ellas que previniera y sanara los estragos causados por el Terror Revolucionario.

En el Romanticismo, el arte era el encargado de orientar la unidad entre el individuo y la sociedad ([Engell, 1981](#)). Más que el científico, era el poeta quien poseía la visión necesaria para unificar los diversos aspectos que la razón Ilustrada había escindido en su búsqueda del progreso. La materia y el espíritu, la mente y la naturaleza, encontraban en la imaginación poética la unidad cósmica de toda la creación que caracterizaba la divinidad en el ser humano. En los sentimientos y pasiones del poeta, en su intuición creativa, el Romanticismo encontró no tanto un reemplazo como una superación de la razón, que permitiría rescatarla de sus propios peligros. Así, la literatura permitía rescatar los valores depositados en los mitos paganos (cuyo significado original era “del campo”), las tradiciones y el folclor, manifestaciones culturales que se resistían a una unificación o explicación desde la racionalidad Ilustrada, pero que resultaban necesarias para comprender los diversos aspectos de la experiencia humana que la Ilustración estaba ignorando y rechazando en su camino emancipador.

El movimiento romántico buscaba recuperar en la reflexión sobre lo humano el arte, el mito, las emociones² y todos aquellos aspectos que posibilitaran ver la creatividad, la flexibilidad ante las reglas y el vínculo de los hombres con sus creencias, sus tradiciones y sus semejantes. De igual manera, las religiones eran vistas como movimientos soteriológicos que buscaban el bienestar en los vínculos de amor y hermandad, independientemente de la defensa de un dios particular, e incluso de que fueran o no teístas.

Esta historia que constituyó el mundo moderno y contemporáneo se reedita de muchas maneras a través de los siglos y las geografías. Las demandas del Romanticismo y la polémica con esa visión de la razón Ilustrada se refleja en las reflexiones de la antropología filosófica de inicios del siglo XX ([Gehlen, 1993](#); [Scheler, 2000](#); [Stein, 2003](#)), en la filosofía de [Dewey \(2008\)](#), en el constructivismo de James Mark Baldwin (citado en [Broughton y Freeman-Moir, 1982](#)), en el personalismo ([Maritain, 1966](#); [Mounier, 1962](#)) y en algunas posturas ([Brentano, 2002](#); [Ferrer, 2002](#); [Hildebrand, 1983](#)) que intentan recuperar en la discusión ética los valores, la solidaridad y los compromisos personales en la tarea de extender por el mundo la justicia, el respeto a los derechos humanos y el reconocimiento de los semejantes.

En las teorías enumeradas, la religión y el arte se proponen como paradigma de los sentimientos de empatía, donde el sujeto aparece involucrado en los actos de creación y en sus procesos de interacción social. Así como el artista, en el mundo romántico, creaba historias dramáticas u obras pictóricas en las que expresaba la complejidad de los sentimientos humanos, así las teorías filosóficas buscaban entender al ser humano como un ser que buscaba la trascendencia y darle sentido a su vida.

En esta exploración la novedad y originalidad del hombre en la naturaleza implicaba que se describiera como un ser con formas simbólicas ([Cassirer, 1983](#)), con preocupaciones por la trascendencia ([Scheler, 2007](#); [Stein, 2002](#)), por el cuestionamiento de los fines que orientan su vida y por sus compromisos sociales, con sus semejantes o con el mundo, e incluso con lo sagrado. Las posibilidades de la trascendencia aseguraban la originalidad del ser humano y sus compromisos morales. Estas propuestas, que tuvieron su origen en el Romanticismo, tuvieron su voz en algunas posturas fenomenológicas y personalistas que abordaremos posteriormente a través de la obra de Max Scheler. Antes, sin embargo, es necesaria una descripción del contexto social y político en el que surgen estas posturas.

3. Contextualización social para el surgimiento del Personalismo de Scheler

Entre las diversas perspectivas que sucedieron a este debate entre la Ilustración y el Romanticismo, como ya lo dijimos, se encuentra el personalismo como una corriente filosófica que, en la primera mitad del siglo XX, buscó integrar diferentes

aspectos tradicionales y contemporáneos con el objetivo de construir una alternativa frente a otras posturas (Burgos, 2018). En esta sección se presentarán los principales aspectos sociales e intelectuales que dieron lugar al surgimiento de esta corriente de pensamiento. Lo primero que hay que contextualizar son algunos aspectos sociales de finales del siglo XIX e inicios del XX.

Después de la Revolución de los Estados Unidos y la Revolución Francesa se instauró en Occidente una particular defensa de los derechos humanos. Esta primera generación de los derechos humanos abogaba por la defensa de la vida, la libertad y la propiedad y establecía el papel del Estado como un árbitro que debería garantizar el respeto a esos derechos (Papacchini, 1997). Por supuesto, este papel de árbitro del Estado se entendía como la no intervención en decisiones personales y por lo tanto el no poner límites ni control a ciertos abusos que sufrían los trabajadores. Si bien las condiciones de libertad y respeto a la propiedad no obligaban a nadie a aceptar particulares condiciones en el trabajo, era claro que los empleadores podían abusar de las necesidades de los trabajadores y de la enorme competencia para acceder a oportunidades laborales.

En las primeras formas del capitalismo salvaje los trabajadores eran sometidos a jornadas extenuantes de 12 horas o más, incluidos los domingos y días festivos (Hobsbawm, 2010). Además de esas excesivas jornadas laborales, los empleados no gozaban de ningún tipo de seguridad social, ni acceso a la salud, ni a la educación, e incluso los niños eran obligados a trabajar en condiciones miserables. Estas formas deplorables del mundo laboral generaron reacciones de diferente tipo. Se presentaron protestas, revoluciones y demandas por unas nuevas obligaciones para los Estados y nuevas políticas de bienestar y de derechos humanos.

Los Estados empezaron a ser demandados en velar por la seguridad laboral de los empleados, por garantizar el acceso a la educación de todos y por asegurar la salud y condiciones de vida digna para todos los ciudadanos. Si bien estas demandas propiciaron la formulación de la segunda generación de los derechos humanos (Papacchini, 1997), también generaron movimientos políticos radicales que abogaban por la eliminación de las diferencias sociales, la abolición de la propiedad y las nociones de libertad de la Revolución Francesa, a la que responsabilizaban de esas formas de explotación y restricción de los planes de desarrollo de toda la humanidad.

La noción de libertad, entendida como el derecho individual a decidir sin ningún tipo de presión directa ocultaba o propiciaba, según los movimientos de protesta social, que los trabajadores fueran explotados de muchas maneras (Hobsbawm, 2010). Posiblemente una persona podría rechazar una propuesta abusiva de trabajo, pero esta libertad se vería constreñida cuando abundaban los aspirantes a un cargo y el empleador podría establecer condiciones laborales indignas. De igual manera la noción de igualdad solamente consideraba el trato de todos ante la ley. La ley solo atendía aquellos casos en los que evidentemente se atentaba contra la vida, la libertad o la propiedad de alguien, pero era ciega ante aquellas diferencias sociales que determinaban condiciones variadas de oportunidad. La poca educación de alguien, o las limitaciones para acceder a condiciones de salubridad adecuadas, determinaban que sus condiciones de existencia no mejoraran, ni pudiera cambiar su destino en la vida social. La no intromisión de los otros, o del Estado, en los espacios personales de decisión ocasionaba que los círculos de miseria se perpetuaran y que los empleados no gozaran de nuevas posibilidades para su desarrollo.

Los abusos de este capitalismo salvaje evidenciaron los problemas y riesgos de esa visión negativa de la libertad como no intromisión y generaron nuevas demandas a los Estados y nuevas conceptualizaciones sobre las nociones de justicia, igualdad y libertad (Berlin, 2014).³ Posiblemente si pensamos en una competencia donde los participantes estén en condiciones similares, el papel del árbitro debe ser lo más neutral posible. Si pensamos en una carrera de 100 metros, por ejemplo, el árbitro debe tan solo velar porque todos los participantes salgan del mismo sitio, al mismo tiempo y recorran las mismas distancias. Pero si pensamos en cómo esas condiciones son aplicadas en el mundo social, vemos que no todos parten en las mismas condiciones. Aquel que no tiene más opciones para escoger se verá obligado a aceptar condiciones miserables de trabajo, o estará destinado a aceptar una vida sin oportunidades. De esta manera, en la oposición con las nociones de libertad y justicia de la Revolución Francesa (lo que se llamó la primera generación de derechos humanos) las sociedades llegaron a reflexionar sobre el papel del Estado, sobre nuevas tareas de este para ampliar las nociones de igualdad y las nociones de justicia, libertad y propiedad (Papacchini, 1997).

Adelantándonos a esta historia, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial se postularon los derechos de segunda generación (Papacchini, 1997). Los Estados adquirieron como obligación para garantizar la justicia, y con ella su legitimidad, la tarea de asegurar condiciones dignas de trabajo, el acceso de todos a la educación, a la salud y a condiciones

de vida dignas. Por supuesto, estas demandas de derechos no tenían un carácter perentorio como los derechos de primera generación. Al contrario de las primeras formulaciones de los derechos humanos, en estas nuevas formulaciones el Estado debería asumir esas obligaciones, pero de acuerdo con sus posibilidades. Con otras palabras, el Estado está obligado a garantizar el trabajo a todos, o la educación universal, pero por supuesto, el cumplimiento de estas demandas depende de los recursos que dispongan las particulares naciones. Sin ninguna duda si una nación es bien pobre, o está llena de montañas, el acceso a sitios alejados, a través de vías, que faciliten la generación de trabajo, demandará una enorme cantidad de recursos que solo pueden garantizarse a través de variados tiempos. La libertad y la justicia solo pueden garantizarse en un proceso de intervenciones que hagan que los individuos puedan disponer de verdaderas oportunidades.

El habernos adelantado en nuestra narración tenía la función de establecer los motivos y las demandas sociales que se originaron a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Pero por supuesto, esas demandas y derechos solo se consolidaron y quedaron instaurados en las sociedades modernas tan solo a mediados del siglo XX (Hobsbawn, 2011). Antes de eso la historia estuvo llena de conflictos y guerras entre las diferentes concepciones de los derechos humanos y entre diferentes países o representantes políticos que abogaban por una u otra manera de garantizar la justicia. Esa es la historia que es necesario mencionar para entender las propuestas personalistas y aquellas posturas que abogaban por soluciones intermedias en esta opuesta comprensión de los derechos.

Los derechos sociales y económicos se establecieron para exigirle a los Estados la búsqueda de una vida digna para todos sus miembros, pero antes de que estos derechos se constituyeran en demandas a incorporar en todas las constituciones del mundo, se generaron ideas políticas radicales que abogaban por la concentración del poder en unas pocas manos, la eliminación de la separación de poderes y una intervención centralizada en la economía y asuntos variados del acontecer de las naciones (Hobsbawn, 2011). Las ideas comunistas y fascistas fueron el resultado de esas demandas nuevas para el Estado que desembocaron en nuevos y trágicos sucesos en el siglo XX.

En esas circunstancias, entre el capitalismo salvaje y las ideas totalitarias, las sociedades empezaron a plantear nuevas posibilidades para entender el futuro de la humanidad. La razón, como aquel producto de la modernidad, fue una noción que empezó a ser evaluada y a la que se le responsabilizó de algunas de esas formas políticas del siglo XX ([Horkheimer y Adorno, 1998](#)). Esa razón entendida como de completa independencia de las particularidades de la historia, o de la naturaleza humana, y que se proponía como auto-legisladora, fue puesta en la palestra pública y evidenciada en todos sus peligros. Una razón, que había conducido a las visiones utilitaristas de la justicia y de la administración del Estado en los sistemas capitalistas, se evidenciaba como movida por intereses egoístas que podrían pasar por encima de aquellas demandas sociales por el bienestar y el respeto a la dignidad. Esa misma razón había conducido a esas utopías que algunos líderes abanderaban para proponerse como los determinadores del futuro de la humanidad. Utopías que habían generado los regímenes fascistas y comunistas, donde unos cuantos estipulaban lo que le convenía a la humanidad, o a su propio pueblo. Ideas que les permitían utilizar medios y formas de violencia de todo tipo para unos fines que se presentaban como salvadores. Estos dos tipos de sistemas políticos serían la consecuencia de esa razón que la modernidad había entronizado para anular las necesidades sentidas de las personas y los vínculos de todos con sus semejantes, con sus creencias y con sus obligaciones y sentimientos de responsabilidad.

De igual manera, un desarrollo particular de ese poder dado a cierta visión de ciencia y de razón condujo a las diferentes posturas positivistas, que eliminaban de la actividad intelectual las preguntas por el bienestar, el compromiso personal y la participación de todos los ciudadanos en las preguntas sobre planes de realización humana ([Habermas, 1990](#)). Los sentimientos de compromiso, la responsabilidad de la investigación científica y la preocupación por los fines e ideales que deberían impulsarse se erradicaron de la ciencia y quedaron relegados a espacios personales sin ninguna relevancia política. La ciencia se convirtió en un trabajo mecánico donde los investigadores se limitarían a recoger datos sueltos tal como estos se presentan. La mirada de los investigadores se presentó como una mirada desprendida de toda humanidad, como una máquina que captaba los hechos crudos, sin participación humana. Lo humano y con él los vínculos, la preocupación por el otro, la solidaridad, la justicia y las preguntas por el amor, por lograr entre todos una vida mejor, fueron lanzadas a espacios personales donde los seres humanos fueron despojados de manera arbitraria de todo lo que los constituía como humanos.

La razón ilustrada, expresada en las formas extremas de las ideologías políticas y en las visiones de la ciencia positivista, fue cuestionada nuevamente en el siglo XX con algunas ideas que heredaban las preocupaciones del Romanticismo. La no separación del ser humano de sus vínculos con los otros, ni de sus creencias, ni de sus sentimientos y responsabilidades

llevó a que en diferentes movimientos intelectuales se rescatara el arte, la religión y las emociones entendidas como formas de unión y de valoración de las creencias y sobre todo del amor, la solidaridad y la responsabilidad.

Como se verá a continuación, el concepto de religión de Scheler integra estos elementos al proponer una tendencia universal hacia la trascendencia que unifica el mundo en una totalidad llena de sentido. El amor es entonces el sentimiento que lanza al ser humano por fuera de sí mismo, de sus preocupaciones egoístas y parcializadas, al encuentro con los otros que comparten esta tendencia a trascender. Desde esta perspectiva, la objetividad y la razón presuponen el amor y el contacto con los otros. Sin estos sentimientos, la razón fragmenta el conocimiento en teorías desarticuladas y aísla a los individuos de sus comunidades, dejándolos a merced de los ídolos que el desarrollo irreflexivo de la técnica deja a su paso.

4. La Religión y lo Sagrado en Scheler

El arte y la religión se convirtieron en unas metáforas para alegar que el ser humano no podía establecer una distancia de sí mismo.⁴ La obra de arte simboliza, al igual que las experiencias místicas de las narraciones religiosas, una fusión del sujeto con su obra, con el mundo que vive, con el otro, y es sobre lo que se construye una narración, una obra, o una simple reflexión ([Grisales-Vargas, 2002](#)). El arte, o los rituales de creencias particulares, no solo son una forma de representación de algún evento externo, sino que demandan comunión con su creación y es donde el sujeto ha de involucrarse con todas sus formas de sentir.

Para clarificar estas nociones que invitan a entender lo humano como un vínculo con los propios proyectos y con los semejantes es conveniente hacer una rápida exposición sobre el concepto de religión, ya que este concepto ejemplifica la manera en que las emociones y toda la carne se hace presente en cualquier acto de creación.

Por supuesto, en el terreno de la religión, como en el arte o la ciencia, se reeditan las posturas presentadas anteriormente. Están aquellas que, partiendo de una visión restrictiva de la razón, condenan toda consideración por el futuro y la búsqueda de bienestar para todo ser humano. En cambio, otras posturas consideran al ser humano como un ser que busca siempre mejores condiciones de existencia y que incorpora en todas sus reflexiones las preguntas por la dignidad, el bienestar del otro y la solidaridad. Dentro de las primeras perspectivas podemos enumerar las posturas que condenan todas las expresiones religiosas como obstáculos para el progreso humano ([Ayer, 1952](#)). Desde estas perspectivas, la religión entorpece el correcto desarrollo de la ciencia y del progreso al desviar la mirada de los hechos y dirigirla hacia proyecciones especulativas fundamentadas en las fantasías y los deseos humanos. Al partir de esas proyecciones, la razón llega a conclusiones equivocadas respecto a la naturaleza del universo y al lugar que le corresponde al ser humano en él.

Otras perspectivas, de orientación fenomenológica y de raíces románticas, rechazan la identificación entre el concepto de religión y las doctrinas religiosas particulares ([Velasco, 2009](#)). Aunque cada doctrina participa en alguna medida del concepto de religión, este concepto no puede ser reducido a una doctrina religiosa particular. Por esta razón, el intento ilustrado de criticar aspectos particulares de la doctrina cristiana, como la creación divina del mundo o la naturaleza de Dios, no se puede generalizar a todas las religiones y no afecta el concepto de religión como tal.

En ánimo de evitar un juicio apresurado de nuestras palabras es conveniente hacer una diferencia entre religión y el concepto de espiritualidad. El concepto de religión tiene un origen occidental y está asociado a un vínculo estrecho con un ser todopoderoso y creador del mundo y de la vida.⁵ Por supuesto este componente relacionado con las explicaciones sobre el origen de la tierra o del ser humano puede ser solo una forma particular de ciertas religiones, mas no es una característica común a todas las formas religiosas ([Melloni, 2016](#)). Por esta razón es conveniente diferenciar el concepto de religión del de espiritualidad, siendo el concepto de espiritualidad más abarcador ya que hace mención a la búsqueda humana de mundos mejores, de búsqueda del mejoramiento de la vida, a un componente soteriológico donde la unión y el vínculo con los semejantes es fundamental ([Nelson, 2009](#)).

Ya que esta noción de espiritualidad es fundamental dentro de los acercamientos fenomenológicos y de las posturas personalistas es conveniente dedicar algunas líneas más a esta conceptualización. Debido a que existen diferentes comprensiones de la experiencia religiosa dentro del pensamiento fenomenológico, nos referiremos a las ideas del autor sobre el que trata este artículo, Max Scheler. Creemos que este autor fue el que expuso inicialmente y con mayor claridad esta visión particular de la espiritualidad y creó los supuestos fundamentales de las posturas personalistas.

Para Scheler, la experiencia religiosa se caracteriza por estar dirigida hacia lo absoluto, eterno e infinito. De acuerdo con Scheler, el ser humano posee por naturaleza una estructura cognitiva en su consciencia que le permite experimentar lo absoluto (Piazza, 2021; Scheler, 2007). En el camino, esta estructura puede ocuparse de una variedad de objetos, tanto religiosos como de otro orden, pero solamente puede estar plenamente satisfecha con lo sagrado. Cuando la experiencia religiosa, en lugar de dirigirse a lo absoluto, se pierde en objetos finitos como el dinero o el placer, la persona en efecto se aleja de lo sagrado, pero no puede alejarse de la experiencia religiosa en sí misma, pues esta experiencia es inherente a su naturaleza. Más que estar ocupada desde el inicio con lo sagrado, y en ese sentido poseer un conocimiento perfecto de la divinidad desde el principio, la consciencia religiosa permite que el ser humano inicie la búsqueda de la divinidad y pueda reconocer cuándo la ha encontrado, así como cuándo ha perdido su camino y la ha reemplazado por un ídolo.

La religión se presenta entonces como un aspecto básico y fundamental del ser humano, indispensable e irremplazable. Como se acaba de mencionar, al ocuparse de otros objetos diferentes a lo sagrado, la experiencia religiosa simplemente cae en la idolatría, pero no por esto pierde validez (Frings, 1996; Scheler, 2007). Al contrario, la idolatría, que consiste en tomar como absoluto un objeto que en realidad es relativo, muestra en su propia existencia la validez de la experiencia religiosa, si bien en un sentido negativo e incompleto. Incluso el ateísmo y el agnosticismo, en su negación de la divinidad, llegan a sus conclusiones como parte de un intento de experimentar lo sagrado y no encontrarlo. El ateo y el agnóstico, en lugar de encontrar el absoluto, encuentran la nada.

En este sentido, la religión es un campo autónomo de la experiencia humana que no puede ser juzgado bajo los criterios de otras experiencias humanas fundamentalmente diferentes, como la experiencia científica (Kelly, 1997). Como la ciencia, la religión no surge de un conjunto de dogmas pre-establecidos en una tradición, sino de una consciencia que por sí misma proporciona los criterios bajo los cuales se han de juzgar las creencias religiosas. Así como es un error juzgar las creencias científicas bajo criterios religiosos, la religión no puede ser juzgada bajo criterios científicos sin partir de una equivocación de principio. La religión, como la ciencia, se corrige a sí misma bajo sus propios criterios, siempre y cuando estos criterios atiendan única y exclusivamente a la experiencia religiosa y no a otras dimensiones de la experiencia humana.

Aunque Scheler no lo menciona explícitamente, los actos religiosos parecen ser un tipo de acto emocional previo a cualquier acto perceptivo o epistémico (Piazza, 2021). Específicamente, los actos religiosos parecen ser, en su forma más fundamental, actos de amor en los cuales el mundo se revela como una totalidad a la persona. Los actos religiosos proporcionan entonces un conocimiento afectivo primordial del mundo sobre el que se fundamentan otros conocimientos afectivos, perceptuales y epistémicos posteriores.

Al ser esencialmente una experiencia emocional, la experiencia religiosa tiene un carácter conceptual solo en un sentido secundario (Frings, 1996). Por ello, la divinidad no se percibe o se piensa en el sentido ordinario de estos términos. En su lugar, lo sagrado se revela al ser humano gracias a una particular sensibilidad que permite distinguir la divinidad sin apelar a consideraciones intelectuales. La revelación es el único modo en el que la divinidad se presenta al espíritu humano. Fuera de ella, es imposible acceder a lo auténticamente sagrado.

De acuerdo con esto, los actos religiosos poseen tres características exclusivas que los distinguen de otros actos intencionales⁶ (Frings, 1996; Kelly, 1997; Piazza, 2021; Scheler, 2007). En primer lugar, los actos religiosos se orientan hacia la trascendencia, es decir, buscan un objeto capaz de unificar en una totalidad coherente todos los objetos contingentes del mundo. En segundo lugar, esta orientación solo puede ser satisfecha con la cualidad de lo sagrado, que se caracteriza por ser completamente incondicionado e infinito. Por último, la revelación de lo sagrado en los actos religiosos escapa al control de la persona. En los actos religiosos la persona se prepara para la revelación de lo sagrado, pero tal revelación es experimentada como la respuesta de la divinidad a la solicitud y fidelidad de la persona.

Aunque aquí no se elaborará el análisis de la persona divina que Scheler realiza, es importante mencionar que la intuición de la esencia de la divinidad desde el punto de vista fenomenológico no equivale a una prueba o demostración de la existencia de la divinidad (Frings, 1996). Para Scheler, la fenomenología puede describir la estructura de los actos religiosos y el objeto al que se dirigen, pero le es imposible probar la existencia de ese objeto (Piazza, 2021).

Teniendo en cuenta esta descripción de la consciencia religiosa, es importante señalar que para Scheler el motivo o la función de la religión es encontrar un sentido para la existencia humana que no se limite a objetos finitos y relativos. Según Scheler, la divinidad, entendida desde la perspectiva fenomenológica, es necesaria para fundamentar la objetividad de la

verdad y del bien ([Kelly, 1997](#)). De esta manera, la experiencia del absoluto permite dotar al mundo de una racionalidad y benevolencia que fundamenta la confianza en la objetividad que los seres humanos suponen en sus juicios de conocimiento y de valor. Sin la experiencia del absoluto, el mundo aparecería como una confusión dispar de objetos indiferentes e irracionales, ininteligibles para el ser humano. Sin embargo, el mundo aparece como un lugar relativamente ordenado, sujeto a leyes racionales, que exige una fundamentación igualmente racional.

Asimismo, Scheler considera que la religión es necesaria para fundamentar la posibilidad de una auténtica comunidad humana ([Frings, 1996](#); [Kelly, 1997](#)). De acuerdo con Scheler, la unidad de las perspectivas individuales en una comunión solo es posible si se presupone una perspectiva divina para la cual el mundo se presenta como una totalidad armónica llena de sentido. Por supuesto, esta afirmación de la comunidad otorga un amplio margen para la diversidad de creencias religiosas, pero todas ellas estarían apoyadas en la actitud fundamental de la fe que caracteriza la experiencia del absoluto.

Para terminar, se plantean a modo de conclusión algunas ventajas del trasfondo romántico de Scheler en los debates actuales en filosofía moral.

5. Conclusión

La visión de la religión de Scheler hace parte de un conjunto de autores ([Stein, 2002](#); [Otto, 2009](#); [Velasco, 2009](#)) que consideran que la religión debe entenderse como el aspecto emocional que arroja a la persona a la búsqueda de un mundo mejor; un mundo en donde la hermandad, el amor y la solidaridad reinen entre todos los seres humanos. La moral y el respeto de la dignidad no se puede establecer solamente a partir de unos principios universales descubiertos por una razón neutral e imparcial, pues se originan en el amor al semejante, y con esta emoción buscan el bienestar de los otros.

La búsqueda de un mundo mejor; motor de todo pensamiento religioso, solo es posible en una comunidad unida por lazos de hermandad. Por supuesto, esta hermandad se asocia a las obligaciones y preocupaciones por el semejante. Si bien la religión cristiana, que propone la existencia de un Padre que nos hace a todos hermanos y que predica el amor, es la base del núcleo argumental de Scheler, es claro que la presencia de un dios, o una creencia particular, es solo un aspecto secundario en una propuesta que simplemente intenta integrar en el actuar moral los compromisos y los valores en la identidad de las personas.

Las personas se definen por sus valores y el peso que le dan a estos en la determinación de su vida. Solo estableciendo una escala de valores y un motivo para seguirlos se puede entender por qué las personas se sienten obligadas a respetar ciertas normas. Al contrario de las posturas deontológicas kantianas, que establecen la obligación a partir de ciertas reflexiones sobre la universalidad, la obligación en propuestas personalistas como la de Scheler se deriva de un sentimiento de preocupación por los otros y de una motivación de las personas por sentirse coherentes y por evaluarse a sí mismas como seres comprometidos con ciertos valores. Sólo un sentimiento de amor, entendido como la búsqueda del bienestar del prójimo, puede hacer que la obligación sea cumplida. La obligación no opera por una presión externa, sino por una aceptación interna de los valores como parte de la definición que cada persona tiene de sí misma.

Si bien las visiones personalistas tuvieron su origen en planteamientos de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, en la actualidad han vuelto a ocupar un lugar central en los debates sobre la filosofía moral. Las discusiones éticas ya no solo se preocupan por encontrar la racionalidad de la argumentación moral, ni solamente por establecer los principios que todo ser racional podría aceptar, sino que intentan entender los aspectos motivacionales que llevan a actuar a las personas. De acuerdo a la escala de valores, o al peso que tengan estos en la percepción del sí-mismo de cada persona, se puede anticipar cómo un sujeto respetará las normas, o se comprometerá con vocaciones de servicio o de realización de la justicia.

Max Scheler fue tan solo un precursor de unas reflexiones y preocupaciones de los discursos éticos que por una serie de circunstancias habían pasado a posiciones marginales durante el siglo XX. Durante este tiempo, las reflexiones utilitaristas, deontológicas, meta-éticas y psicologistas dominaron las reflexiones sobre el comportamiento moral. Estas posiciones evidenciaron sus limitaciones por las tragedias políticas del siglo XX, o por esa anomia cultural que ha alejado a la persona de sí misma. Hoy en día las preocupaciones por las diferencias de género, de orientación sexual, por el reconocimiento de las diferentes etnias y tradiciones culturales nos llevan a ampliar la idea de semejante, de igualdad y los criterios que cada población demanda para que sea reconocida en todos sus derechos.

Solo el amor, la solidaridad y las nociones amplias de justicia, propuestas como parte de la formación de las personas, pueden garantizar que la humanidad amplíe la comprensión de las normas morales y facilite que cada persona tenga como propósito de vida hacer de nuestro mundo un mundo más amigable.

Notas

1. La historia y etimología del concepto “romántico” puede remontarse a las lenguas romances, que se originaron por las mezclas entre el latín y las lenguas de cada pueblo durante el Imperio Romano. Posteriormente fue estableciéndose como la expresión de ciertas novelas que hablaban de las historias épicas de los caballeros de la Edad Media. En francés y alemán la palabra utilizada para referirse a las novelas es “Roman”. Finalmente, en los debates sobre lo moral y el sentimiento estético (lo sublime en Kant) que surgieron con el idealismo de Fichte y Schiller, los románticos Schelling y Goethe rescataron esa idea del arte como emoción que envuelve e involucra el actuar humano. Lo romántico de esta manera acabó vinculándose a esa experiencia, a través del arte, que se considera integradora y central de toda actividad humana.
2. Por supuesto el concepto de emoción ha tenido una historia larga en la tradición occidental. No es nuestro interés exponer los diferentes significados del concepto, sino solo retomar la idea particular de la emoción como espacio de contagio y compromiso con los otros, como esa dimensión que nos permite crear y confundirnos con las obras o acciones que realizamos. Para una historia del concepto de emoción el lector puede consultar a [Dixon \(2003\)](#) y [Pinedo-Cantillo y Yáñez-Canal \(2018; 2019\)](#).
3. Gracias al pensamiento romántico se pudieron ampliar estas nociones de libertad. A la libertad negativa, entendida como no intromisión en las decisiones personales de los otros, se opuso una noción de libertad positiva que consistía en ofrecer unas condiciones mínimas de existencia y de vida digna a los ciudadanos para que dispongan de variadas posibilidades de elección.
4. El concepto de empatía (denominado por Theodor Lipps como *Einfühlung*) se formuló para analizar la obra de arte, que produce en el que la aprecia una fusión, una comunión en la que sus sentimientos determinan la valoración de lo que se percibe. Esta noción de empatía se usó para incorporar en las reflexiones morales el compromiso con valores como el altruismo y la solidaridad. En debates con Lipps es que aparecen las reflexiones sobre la afectividad moral que impulsaron Brentano y fenomenólogos de la talla de Edmund Husserl, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Alexander Pfänder y el mismo Max Scheler.
5. El origen de la palabra religión es ambiguo. La etimología de la palabra religión ha sido asociada a las palabras latinas *relegere*, asociada a “releer” los textos sagrados, como también a *religare*, una “reunión” con lo divino ([Guerra, 2002](#)). En ambos casos, la palabra hace referencia al encuentro con la divinidad, con un ser todopoderoso, creador del mundo y los humanos. Al contrario, la idea de espiritualidad se refiere a esas búsquedas de mundos mejores, a esos actos de fe que conducen al encuentro con el otro, a su reconocimiento y a la búsqueda de mundos de solidaridad y justicia. Si bien es conveniente diferenciar los sentidos de la palabra religión y espiritualidad, en este texto se usan estas dos palabras de manera indistinta.
6. Las reflexiones de Scheler parten de las formulaciones de Brentano y Husserl sobre la intuición de esencias y el concepto de intencionalidad. Para estos autores, igualmente el amor y la religión son las fuentes sobre las que se elaboran los juicios morales y las acciones que comprometen a las personas con el respeto y el bienestar de los otros. Por supuesto, los límites de espacio no nos permiten ampliar estos vínculos, pero el conocedor de las discusiones fenomenológicas podrá extraer de la exposición los vínculos necesarios.

Referencias bibliográficas

1. ASCHMANN, Birgit. La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea. En: Cuadernos de Historia Contemporánea. 2014. Vol. 36, p. 57-71. https://doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46722
2. AYER, Alfred Jules. Language, Logic, and Truth. New York: Dover, 1952. 160 p.
3. BENGTTSSON, Jan Olof. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development. New York: Oxford University Press, 2006. 320 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199297191.001.0001>
4. BERLIN, Isaiah. Las ideas políticas en la era romántica. México: Fondo de Cultura Económica, 2014. 397 p. <https://fundacion-rama.com/wp-content/uploads/2022/02/1310.-Las-ideas-politicas-en-la-era-romantica-%E2%80%A6-Berlin.pdf>
5. BRENTANO, Franz. El origen del conocimiento moral. Madrid: Tecnos, 2002. 87 p. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=59107>
6. BROUGHTON, John M.; FREEMAN-MOIR, D. John. The cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin. New York: E. Praeger, 1982. 470 p.
7. BURGOS, Juan Manuel. An introduction to personalism. Washington: The Catholic University of America Press, 2018. 288 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxskrz>
8. CASSIRER, Ernst. Antropología Filosófica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1963. 355 p.
9. DEWEY, John. El arte como experiencia. Buenos Aires: Paidós, 2008. 405 p. <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/dewey-john-el-arte-como-experiencia.pdf>
10. DIXON, Thomas. From Passion to Emotions. New York: Cambridge University Press, 2003. 287 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490514>
11. ENGELL, James. The creative imagination: Enlightenment to Romanticism. Cambridge: Harvard University Press, 1981. 416 p.
12. FERRER, Urbano. Desarrollos de ética fenomenológica. 2. ed. Albacete: Editorial Moralea, 2002. 226 p. https://www.um.es/urbanoferrer/documentos/Desarrollos_E.pdf
13. FEYERABEND, Paul. Filosofía de la naturaleza. Bogotá: Debate, 2015. 336 p. https://lapeste.org/wp-content/uploads/2021/05/Feyerabend-P-2013.-Filosofia%CC%81a-natural.-Mielke-J-trad.-Buenos-Aires_Debate.pdf

14. FRINGS, Manfred S. Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. 170 p.
15. GANTIVA-SILVA, Jorge. La educación, la escuela pública y la revolución francesa. En: Revista de la Universidad Nacional. 1989. No. 21, p. 22-29. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12035>
16. GEHLEN, Arnold. Antropología filosófica. Barcelona: Paidós, 1993. 184 p.
17. GOLDMAN, Steven L. Science Wars: The battle over knowledge and reality. New York: Oxford University Press, 2021. 304 p. <https://academic.oup.com/book/39023>
18. GRISALES-VARGAS, Adolfo León. El arte como horizonte: del vínculo entre el arte y religión en la cultura occidental contemporánea. Manizales: Universidad de Caldas, 2002. 220 p.
19. GRENBY, Matthew. The anti-Jacobin novel: British conservatism and the French Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 290 p. <https://www.jstor.org/stable/24423201>
20. GUERRA, Manuel. Historia de las religiones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 448 p. <https://core.ac.uk/download/pdf/83565414.pdf>
21. HABERMAS, Jürgen. Conocimiento e interés. Buenos Aires: Taurus, 1990. 350 p.
22. HILDEBRAND, Dietrich Von. Ética. Madrid: Encuentro, 1983. 462 p.
23. HOBSBAWM, Eric. La era del capital: 1848-1875. 6 ed. Buenos Aires: Crítica, 2010. 360 p. http://resistir.info/livros/hobsbawm_la_era_del_capital_1848_1875.pdf
24. HOBSBAWM, Eric. Historia del siglo XX. 10 ed. Buenos Aires: Crítica, 2011. 616 p. [http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Contempor%C3%A1nea/3.%20Crisis%20Imperialismo%20y%20Guerra%20\(1870%20E2%80%93%201920\)/Eric_Hobsbawm_-_Historia_del_Siglo_XX.pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Contempor%C3%A1nea/3.%20Crisis%20Imperialismo%20y%20Guerra%20(1870%20E2%80%93%201920)/Eric_Hobsbawm_-_Historia_del_Siglo_XX.pdf)
25. HORKHEIMER, Max; Adorno, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid: Trotta, 1998. 304 p. <https://desarmandolacultura.files.wordpress.com/2018/04/horkheimer-max-y-adorno-theodor-dialectica-de-la-ilustracion.pdf>
26. ISRAEL, Jonathan I. Democratic enlightenment: philosophy, revolution, and human rights 1715–1790. New York: Oxford University Press, 2011. 1066 p.
27. JEFFERY, René. Reason and emotion in international ethics. New York: Cambridge University Press, 2014. 252 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139764407>
28. KANT, Immanuel. Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: KANT, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. 2 ed. Madrid: Alianza, 2013. p. 85-98.
29. KELLY, Eugene. Structure and diversity. Studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler. Dordrecht: Springer, 1997. 247 p. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-94-017-3099-0>
30. MARITAIN, Jacques. The person and the common good. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966. 108 p. <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf>
31. MACINTYRE, Alasdair. Whose justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 422 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1b-vnfl1>
32. MELLONI, Javier. Vislumbres de lo real. Madrid: Herder, 2016. 268 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv9jzrq>
33. MICHAEL, Timothy. British Romanticism and the critique of political reason. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016. 284 p.
34. MOUNIER, Emmanuel. El personalismo. Buenos Aires: EUDEBA, 1962. 68 p.
35. NELSON, James M. Psychology, religion, and spirituality. New York: Springer, 2009. 731 p. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-0-387-87573-6>
36. OTTO, Rudolf. Ensayos sobre lo numinoso. Madrid: Trotta, 2009. 250 p.
37. OUTRAM, Dorinda. La Ilustración. México: Siglo XXI, 2009. 215 p.
38. PAPACCHINI, Angelo. Filosofía y derechos humanos. Cali: Universidad del Valle, 1997. 347 p.
39. PIAZZA, Anna. The knowledge of God: realism as natural theology in Max Scheler's phenomenology of religion. In: Scripta Theologica. 2021. vol. 53, p. 99-119. <http://www.doi.org/10.15581/006.53.1.99-119>
40. PICHICHERO, Christy L. The military Enlightenment: war and culture in the French Empire from Louis XIV to Napoleon. Ithaca: Cornell University Press, 2017. 318 p. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1w1vjvd>
41. PINEDO-CANTILLO, Iván; YÁÑEZ-CANAL, Jaime. Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural en la Antigüedad. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. 2018. vol. 39, no. 119, p. 13-45. <http://www.doi.org/10.15332/25005375.5049>
42. PINEDO-CANTILLO, Iván; YÁÑEZ-CANAL, Jaime. Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural. Edad Media. En: Revista Guillermo de Ockham. 2019. vol. 17, no. 1, p. 17-27. <https://doi.org/10.21500/22563202.3460>
43. ROSENTHAL, Léon. Romanticism. New York: Parkstone, 2008. 199 p.
44. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio, o de la educación. Madrid: Alianza, 2011. 816 p.
45. RÜHLE, Volker. En los laberintos del autoconocimiento: el sturm und drang y la Ilustración alemana. Madrid: Akal, 1997. 80 p.
46. SAFRANSKI, Rüdiger. Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán. Barcelona: Tusquets, 2009. 379 p.
47. SCHELER, Max. El puesto del hombre en el cosmos. Barcelona: Alba, 2000. 208 p.
48. SCHELER, Max. De lo eterno en el hombre. Madrid: Encuentro, 2007. 331 p.
49. SCHNEEWIND, Jerome B. La invención de la autonomía. México: Fondo de Cultura Económica, 2009. 752 p.
50. STEIN, Edith. Ser finito y ser eterno. En: STEIN, Edith. Obras completas II: escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano. Burgos: Monte Carmelo, 2002. 949 p.
51. STEIN, Edith. Estructura de la persona humana. En: STEIN, Edith. Obras Completas IV: escritos antropológicos y pedagógicos. Burgos: Monte Carmelo, 2003. 1172 p.
52. VELASCO, Juan Manuel. Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2009. 632 p.
53. WULF, Andrea. Magníficos Rebeldes: Los Primeros Románticos y la Invención del Yo. Barcelona: Taurus. 2022. 608 p.
54. YEGRES-MAGRO, Alberto. Filosofía, ilustración y romanticismo. En: Revista de Investigación. 2015. vol. 39, 11-38. <https://www.redalyc.org/journal/3761/376144131002/html/>