

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2386-4877

[pp. 179-192]

Recibido: 17/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

El papel de la *epojé* en Scheler: una lectura fenomenológica de Platón

The role of *epojé* in Scheler: a phenomenological reading of Plato

Anna Piazza

Max Weber Kolleg. Universität Erfurt

Resumen:

Este artículo indaga la recepción que Scheler hace de Platón a partir del concepto de *epojé*. El objetivo del análisis es demostrar cómo la lectura scheleriana de Platón permite alcanzar una comprensión de la *epojé* que supera la orientación racionalista del mismo concepto en la filosofía husserliana. Por consiguiente, el artículo, después de profundizar en el método fenomenológico de Husserl, incide en la noción de “amor” -idea clave para entender la concepción de la filosofía en Platón y en Scheler, que a este respecto es deudor del filósofo griego. De esta forma se pretende mostrar cómo la filosofía scheleriana ofrece una respuesta más adecuada a la pregunta fenomenológica y, al mismo tiempo, presenta una consideración exhaustiva -en otras palabras, “existencial”- de los fenómenos investigados.

Palabras Clave:

Scheler, Husserl, Platón, *epojé*, amor, arrepentimiento

Abstract:

This article investigates Scheler's reception of Plato focusing on the concept of *epochè*. The aim of the analysis is to demonstrate how Scheler's interpretation of Plato allows him to overcome Husserl's rationalism. According to this, after analyzing in depth the Husserlian phenomenological method, the article tackles the notion of "love", a key idea for grasping Plato's, as well as Scheler's notion of philosophy -being the latter heritor of the former in this particular issue. Thus, it will try to show how Scheler's philosophy offers a more appropriate answer to the phenomenological question, and, at the same time, an exhaustive -namely "existential"- consideration of the investigated phenomena.

Keywords:

Scheler, Husserl, Plato, *epoché*, love, repentance

El nacimiento de la fenomenología coincidió, como es sabido, con la lucha contra el racionalismo post-kantiano y el positivismo imperante en el clima filosófico de comienzos del siglo XX. La fenomenología, corriente que precisamente tuvo su origen en la publicación de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en 1900/1901, se propuso como una nueva respuesta a este criticismo que había dominado una línea decisiva de la filosofía moderna y, asimismo, como un intento de volver a las exigencias originarias de la vida sin tener que renunciar al carácter científico y sistemático de la reflexión. Según la crítica que Max Scheler -uno de los representantes más sobresalientes de la fenomenología y, en general, de la filosofía europea del siglo XX- dirige al racionalismo, este último pretendía definir principios fijos acerca de su propio método que permitieran acercarse de una manera supuestamente científica a un determinado dominio de objetos. Sin esas definiciones previas el racionalista consideraba imposible poder proceder con rigor en la investigación de sus objetos. Sin embargo históricamente, como Scheler destaca en su artículo *Fenomenología y teoría del conocimiento*, las definiciones de este tipo han sido siempre secundarias en todo desenvolvimiento cognoscitivo -incluyendo el de las ciencias exactas como la matemática y la física. Por tanto, un análisis más detenido del acto cognoscitivo debería llevar a reconocer cómo "*los métodos (es decir, la conciencia de unidad en el procedimiento de investigación) siguen siempre (...) al trabajo fecundo y*

prolongado sobre las cosas"¹.

Con esas observaciones Scheler quiso introducir su comprensión de la fenomenología: ésta no representa una escuela particular de pensamiento que pretenda ofrecer tesis comúnmente admitidas, sino más bien un círculo de investigadores que decidieron enfrentarse a los problemas filosóficos con una determinada postura o actitud. En este sentido, es precisamente el logro y el ejercicio de esta actitud lo que constituye el trabajo y el objetivo del fenomenólogo.

Antes de ver más específicamente cómo Scheler desarrolla el concepto de actitud fenomenológica -que desde ahora denominaré como *epojé*- bebiendo sobre todo de la comprensión de la filosofía de Platón, y con ello distanciándose de Husserl, es necesario profundizar en el *modus operandi* mismo de la fenomenología. De hecho, se trata de una actitud precisamente porque la fenomenología se pone delante de los llamados "hechos mismos", anteriores a toda fijación lógica: entonces, no se habla de un procedimiento del pensar, determinado por un fin y que progresa de forma lógica en sentido estricto, sino de un procedimiento del intuir. Intuición significa aquí dar paso a lo "dado", o sea asumir como carácter fundamental del propio filosofar "*el trato vivo más vívido, intenso e inmediato con el mundo mismo, es decir con las cosas precisamente en cuestión*"². El fijarse fenomenológico en algo dado en este sentido no tiene nada que ver con el empirismo estrecho de los sensualistas como Hume, para quienes todo lo que no pueda "coincidir" con una impresión sensible es declarado inexistente. Así hace Hume con la causalidad, la cosa, el yo, etc... La fenomenología, más bien, quiere asumir el principio empirista radicalizándolo y superándolo. Por lo tanto, al mismo tiempo quiere asumir y superar el apriorismo kantiano que, según el análisis de Scheler, se coloca en el extremo opuesto y paralelo. De hecho Kant, partiendo del mismo presupuesto empirista, sitúa lo que no puede encontrar en los datos de la sensación en el pensamiento, con lo cual hay que recurrir a principios a priori como "actividad del configurar" para poder ordenar y entender la experiencia. En cambio, la fenomenología, precisamente radicalizando el principio de experiencia conduce, según Scheler, a una "*plena justificación e incluso a una enorme ampliación del apriorismo*"³. Al respecto Scheler destaca cómo todo lo que se basa en una intuición inmediata de ello mismo, es decir, "*todo lo que está ahí propiamente*

1 Max SCHELER, *Fenomenología y teoría del conocimiento en La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*, Edición y traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Madrid: Ediciones Encuentro 2011, p. 68.

2 *Ibidem*, p. 69.

3 *Idem*

en el vivir y el intuir -está dado a priori, como puro *quid* o esencialidad"⁴. Así pues, según Scheler, el apriorismo de la fenomenología es capaz de incorporar completamente en sí lo que hay de correcto en el apriorismo de Platón y en el de Kant, refiriéndose con ello a la posibilidad de un completo reconocimiento de la aportación subjetiva en el acto cognoscitivo, así como de la objetividad de los entes de los correlatos de dichos actos cognoscitivos.

A este respecto, nos interesa profundizar no tanto en la convicción compartida por Scheler y Platón de que haya un reino de hechos esenciales, "a priori", sino más bien en la idea de la filosofía como pleno vivir espiritual, el cual, como Scheler subraya, tiene lugar incluso en las intenciones del acto, en cualquier forma de "conciencia de algo".

No se recurre sólo, por tanto, al 'representar' (...) [sino que] ha de tratarse también de los contenidos de esencia que resaltan y se hallan inmediatamente en los actos -y sólo en ellos- de sentimiento de algo⁵.

Scheler incluye aquí como ejemplo la belleza o el encanto de un paisaje, el amar y odiar, el querer y no querer, el barruntar y creer religiosos.

1. El concepto de *epojé* en Husserl

Para comprender mejor el alcance del concepto de *epojé* en Scheler es necesario ante todo fijarse en cómo Husserl mismo desarrolla esa noción. Como hemos dicho anteriormente, la fenomenología comporta un ejercicio del intuir que quiere alcanzar "hechos puros" -o sea hechos que el hombre que vive en la actitud natural, de cada día, no advierte. Husserl en *Ideen I* habla del principio de todos los principios:

que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda (...) por decirlo así, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da⁶.

Sin embargo, esa intuición, la cual sí se manifiesta de alguna forma como el fundamento y a la vez como el punto culmen de la relación del hombre con el mundo, no es algo que se despliegue automáticamente. De hecho, como Husserl analiza, los hombres suelen vivir de una manera fundamentalmente práctica e irreflexiva la *doxa* del mundo

4 *Idem*, p. 73

5 *Idem*, p. 75

6 HUSSERL. E, *Ideen I*, § 24, *Hua. III/1*, p. 51

y sus certezas psicológicas. Esa *actitud natural*, a diferencia de la fenomenológica, no se plantea la cuestión del conocimiento sino que vive como obvias las circunstancias de cada día; por ello, considera el ser de su respectivo mundo circundante (determinado por las formas de percepción, del sentido común y del lenguaje popular) como el ser del mundo en general, y cree que el mundo existe, y sigue y seguirá existiendo según unas características específicas. Eso quiere decir que en la relación entre el hombre y el mundo -la cual se presenta de forma inmediata como un conjunto de cosas, valores, bienes, como un horizonte práctico- se construye una continuidad práctico-vital que impide, si no ha sido obstaculizada de forma voluntaria, la tematización de esa relación misma. Así, según Husserl la tesis general de la actitud natural es que

el mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí 'distinto' de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de apariencia, alucinación, etc., de él, que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí⁷,

y con el que el hombre tiende naturalmente a establecer una continuidad de sentido que permita sus movimientos.

Para poder romper ese flujo "biológico", en el cual entonces prevalecen las exigencias práctico-vitales, Husserl plantea un nuevo método, que tiene su centro en la actualización de la *epojé*. Esta consiste en ejercer una duda universal que ponga "fuera de juego" la tesis de la existencia del mundo. Con ello Husserl se refiere explícitamente a Descartes y al procedimiento de duda universal que él trató de llevar a cabo, aunque con un fin distinto: el de obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Husserl especifica en *Ideen* que, aunque él parta del mismo presupuesto que Descartes, la duda que él ejerce no aspira a la negación del mundo en cuanto tal, sino que sirve como instrumento metódico para descubrir un nuevo "dominio científico". Para explicar qué significa *epojé* podemos servirnos de las propias palabras de Husserl:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente 'para nosotros ahí delante', y que seguirá estándolo permanente como 'realidad' de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis (..) Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a esta mundo natural, por sólidas que me parezcan, por

⁷HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, §30, S. 69, Fondo de cultura económica de México 1949.

mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; y no *hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas*⁸.

Ahora bien, prescindiendo del desarrollo interno de la noción de *epojé*, a esta altura del análisis es necesario volver a lo que presentamos como el intento más íntimo de la fenomenología, y al tipo de exigencias filosóficas y culturales a las que ella aspiraba a enfrentarse en el momento de su nacimiento. En efecto, aunque la fenomenología en su origen, como hemos visto, se propone como una nueva respuesta al racionalismo y al psicologismo, el procedimiento husserliano termina colocándose en línea con la modernidad; incluso Husserl se declara a sí mismo como la culminación de la modernidad, refiriéndonos con ello a sus instancias criticistas. Según sus mismas palabras, su propio proyecto filosófico, la fenomenología, posee el carácter de “secreto anhelo de toda la filosofía moderna”, porque “hacia ella se tiende en [...] la meditación de Descartes”. Eso quiere decir que a pesar del intento fenomenológico de volver a los “hechos mismos”, el acto fenomenológico no quiere concentrarse en lo que las cosas sean (el *was*), sino más bien en las modalidades de su aparecer (el *wie*) o sea fijarse en lo que se ejecuta en la conciencia trascendental. Para decir esto mismo, en otros términos, podemos servirnos de una formulación anterior propuesta por Hobbes, según la cual lo más asombroso de todo aparecimiento que nos rodea es el aparecer mismo (“*Phaenomenōn autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum to phainesthai est admirabilissimum*”). Así que no se trata aquí de una explicación de la realidad, sino de extraer la posibilidad de la misma. Por eso la tesis de la existencia debe ser suspendida, para volver a la modalidad originaria de su aparecer. El mundo natural no “pierde” su existencia, sino más bien su validez como realmente existente, o sea su “implícita, supuesta transcendencia”.

Como ya Heidegger había notado, eso esconde en cierto modo una aporía. Si se habla de la posibilidad de la descripción del mundo a través de los “filamentos trascendentales” de la conciencia humana, ¿cómo se puede abstraer de lo que en primer lugar caracteriza lo humano mismo, o sea la existencia? También Ortega y Gasset, ya en 1914, hizo referencia a que el yo puede ser tematizado solo a precio de su propia realidad. El hombre vive actualizando sus “actos”, así que el “yo” que actualiza vive atemáticamente, o bien se vuelve en objeto del pensamiento y por lo tanto en una imagen virtual.

Una segunda aporía posible es la que destaca Dalferth: él llama “contradicción pragmática” el pensar que se pueda “apagar” la existencia; de hecho la existencia debe ser reclamada para poder ser apagada. Las posibilidades no pueden ser comprobadas sobre la base de otras posibilidades, porque todo lo posible es tal en cuanto posibilidad

8 *Ib*, §32, p. 73.

de algo y por alguien⁹. Entonces, esa dilatación del ver fenomenológico que al mismo tiempo es una concentración sobre lo potencial, lo irreal y lo posible condicional, puede ser estimulante a nivel heurístico, pero probablemente no llegue más allá. El esfuerzo de hacer de lo obvio algo que ya no es obvio no tiene tanto el sentido de poder “ver más”, sino de “poder ver de forma diferente”, como observa Dalferth.

Por ello surge la pregunta sobre vías alternativas que, adoptando la pretensión fenomenológica de ser fiel a los hechos, no renuncien a la contingencia y a la existencia, es decir, a lo propio del aparecer. Esto quiere, precisamente, dar cuenta de dos niveles, por un lado, de lo que de manera más completa explique la existencia, o realidad, en su plena actualización y, por otro, de lo que efectivamente conteste a la pregunta fenomenológica, clarificando adecuadamente lo que significa la “vida” (*Leben*).

2. El concepto de *epoché* en Scheler: La recepción platónica

La posición scheleriana con respecto al tema de la *epoché* se revela más personalista y existencialista en comparación con la husserliana: por lo tanto, en la comprobación de las posibilidades del conocer filosófico Scheler demuestra tener a mi juicio una mirada más completa, que tiene en cuenta de forma más correcta los factores en juego. Aunque Scheler nunca hable explícitamente de *epoché*, lo retengo como un concepto explicativo adecuado para dilucidar sus análisis. Como ha sido mencionado, para Scheler la fenomenología consiste ante todo en una actitud fundamental y espiritual de todo el hombre respecto a las cosas. En ese sentido la filosofía no tiene un dominio propio objetivo, sino que representa un peculiar modo de conocimiento de todos los objetos posibles. Eso significa también, de los objetos mismos con los que tratan las ciencias, aunque “*desde un punto de vista subjetivo elegido de forma distinta*”¹⁰.

Para explicar esto, Scheler recurre en su ensayo *La esencia de la filosofía y la condición del conocer filosófico* a un momento de la historia en el que los filósofos estaban mucho más cerca de esa concepción del conocer en comparación con la que se desarrolló en la modernidad hasta Kant y Husserl, y que resulta necesario volver a tomar en consideración. De hecho, si la Edad Moderna inauguró un método “teórico-cognoscitivo”, los grandes antiguos veían el objeto de la filosofía en un determinado reino del ser, alcanzable gracias a lo que Scheler llama un acto de la entera personalidad, que le falta al hombre en la

9 Cf. Ingolf DALFERTH, “Mehr-Sehen oder Mehr-als-Sehen? Vom phänomenologischen Epoché-Verzicht zur Hermeneutik der Lebenswelt”, in *Archivio di filosofia* LXXXIII • 2015 • n. 1-2, p. 145.

10 SCHELER, M. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, op. cit. p. 15.

actitud de la concepción natural del mundo. Los antiguos concebían ese acto como algo de naturaleza moral, como un acto total del núcleo de la persona para alcanzar una determinada posición hacia el ser. En ese acto Scheler distingue tres pasos o componentes: 1. El amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absoluto; 2. La humillación del yo y del sí mismo naturales; 3. El autodomínio y la posible objetivación de los impulsos instintivos de la vida.

Sin embargo es precisamente el amor el que constituye el rasgo esencial de ese acto “filosófico” en su sentido más profundo: en efecto Scheler en otro pasaje del ensayo lo define como un acto de participación, determinado por el amor, del núcleo de una persona humana finita en relación a lo esencial de todas las cosas posibles. El despliegue del significado del amor a este respecto, precisamente en cuanto él constituye el estrato más profundo de la vida personal y el acto emocional básico en el que se fundan las demás vivencias del sujeto, se erige como anclaje y punto de partida imprescindible para la reflexión filosófica.

Aquí arraiga el enlace fundamental con Platón: cuando Platón en sus obras quiere conducir a sus discípulos a la esencia de la filosofía, recurre exactamente a ese “movimiento de las alas del espíritu”, llamado en otro pasaje un acto de impulso de la totalidad y del núcleo de la personalidad, o sea una *dynamis* en el núcleo de la persona; en otras palabras, un impulso hacia el mundo de lo esencial como forma suprema y más pura de *eros*.

3. El concepto de amor en Platón y Scheler

Como es sabido, Platón habla del Eros principalmente en el *Banquete*. En ese diálogo Erixímaco presenta a Eros como armonía de fuerzas opuestas, aunque de manera aproximada, y luego Aristófanes profundiza en esa idea con el mito de los andróginos y la división realizada por Zeus a causa de su miedo. A través de ese relato resulta que Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos sexos, así que se convierte en la búsqueda de la otra mitad, haciendo “de dos uno”, e intentando curar, de este modo, o sea en función del “uno”, la escisión diádica de la naturaleza humana¹¹. Con ello, como destaca Reale, Platón no solo quiere hacer del Eros la estructura bipolar de lo real en todos sus significados, sino sobre todo expresar su sentido dinámico, la tendencia siempre creciente del principio material (la Díada) a recibir el principio formal (el Uno que coincide con el

11 Cf. Giovanni REALE, *Eros, Demonio, Mediador, El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona: Herder Editorial 2004, p. 116.

Bien). Ahora bien, la naturaleza “intermedia” de Eros es precisamente lo que comporta su identificación con el filósofo. Los dioses ya son sabios y, en cuanto tales, no pueden desear la sabiduría que ya tienen, así que por consiguiente no filosofan. Pero tampoco los ignorantes se ocupan de la filosofía, porque justo a causa de su ignorancia desconocen el hecho de serlo. El filósofo es aquel que está entre la sabiduría y la ignorancia, y tal es precisamente Eros.

En efecto -comenta Platón- la sabiduría es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, por eso es necesario que Eros sea filósofo, y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de esto es su nacimiento ya que tiene un padre sabio y rico en recursos y una madre que no es sabia y carece de ellos¹².

De esas palabras se desprende que Eros juega un papel por así decirlo funcional –o sea, es un motivo que empuja al filósofo a alcanzar un estado que él por sí mismo no posee. En ese sentido, Scheler hace suya la doctrina platónica del amor como motivo e impulso del conocimiento filosófico, pero por otro lado no deja de criticar su intrínseco racionalismo. En efecto, concibiendo la filosofía como la tendencia de todo ser imperfecto hacia el ser perfecto, o del *μη ὄν al ὄντως ὄν*, Platón ve la meta del acto “no en una vida eterna del espíritu en lo ‘esencial’ de todas las cosas, sino en un eterno extinguirse”. El racionalismo que Scheler critica aquí tiene que ver con la concepción según la cual todo conocimiento intuitivo, siendo necesariamente condicionado por los sentidos, queda limitado por la singular organización subjetiva, de modo que la naturaleza misma del hombre tiene que ser superada para poder alcanzar este supuesto estado de perfección. Sin embargo, según el análisis de Scheler, esta visión arraiga últimamente en la idea misma de la “esencia originaria” que tenían los antiguos. Justamente, qué se entienda como “esencia originaria” orienta, a su vez, la comprensión de la actitud o posición correspondiente. A modo de ejemplo, como él comenta:

Si el contenido originario es un impulso global, entonces el método correcto para la participación más inmediata sólo puede ser precisamente un impulso correspondiente; si es un deber eterno -como enseña Fichte-, sólo puede ser un deber correspondiente; si es un amor global en el sentido cristiano-joánico, sólo puede ser un amar originario correspondiente con ese amor global; si es un vivir global (el el sentido, quizá, del ‘élan vital’ de Bergson), sólo podría ser un vivir correspondiente empático y simpático o un desvivirse del hombre desde esta vida global hacia las cosas como

12 PLATÓN, Banquete, 204 B.

figuras transitorias de esta ‘vida’¹³.

Por lo tanto, como subraya Scheler, los grandes padres de la filosofía europea (Platón y Aristóteles) partieron con razón de la idea del objetivo de la filosofía como una participación del hombre en lo esencial. Por consiguiente, puesto que el resultado de su filosofía determinaba la esencia originaria como un posible ser-objeto y, con ello, como un posible correlato del conocimiento, tuvieron que ver también en el conocimiento la participación definitiva del hombre en lo esencial. De acuerdo con esto, la forma suprema y más perfecta del ser humano no podía más que ser el sabio, el filósofo. En definitiva, los antiguos no necesitaban encontrar al final de su filosofar un acto limitador de la filosofía misma porque, de hecho, la idea misma de Dios era la de un sabio infinito o de un “saber del saber” (Aristóteles).

Aunque Scheler señale que a la filosofía compete necesariamente un intelectualismo metódico o formal, él plantea la cuestión de cuál sea entonces el acto que pueda completar el acto mismo de conocimiento, en el sentido de que sea posible alcanzar algo que esté más allá del ser “objetivable” mismo. Puesto que si para Platón el amor tiene la función de conducir a un conocimiento perfecto -considerando también Scheler que es el acto primero necesario para conseguir una actitud auténtica hacia las cosas- para Scheler, en cambio, el amor no es un acto totalmente espontáneo del sujeto, en cuyo caso se consumiría al acabar el “esfuerzo” y al alcanzar su fin.

Para explicar esto, él recurre a lo que sucedió a principios de la época cristiana, cuando el contenido de la “esencia originaria” fue “visto y vivido -con razón o sin ella- como un acto infinito de amor creador y misericordioso”¹⁴. Por eso la filosofía, bajo sus mismos presupuestos de ser 1) una participación en el ser de la esencia originaria y 2) un conocimiento esencial, ya no podía alcanzar con ese resultado material, a partir de la naturaleza de la cosa, su meta puesta autonómanente. “Pues la participación del hombre en un ser que no es ser-objeto, sino ser-acto, sólo puede ser asimismo ejecución correspondiente de este acto, y ya por ello no conocimiento de objetos”¹⁵. En la concepción griega, según la cual el amor es un tránsito de un saber inferior a uno mayor y, al mismo tiempo, una tendencia de las cosas sensibles que aún pertenecen a la “materia” a lograr participar de la “idea”, el “tender” se va consumiendo en la obtención de aquello a lo que tiende. Así que ese “error metafísico”, según el cual el amor es el conocimiento de la unidad del ser y la comprensión del carácter ilusorio de la separación, o movimiento de

13 SCHELER, M. *La esencia de la filosofía*, op. cit., p. 20.

14 *Idem.*, p. 24.

15 *Idem.*, p. 24.

atracción de las partes de un “uno” originario –error en el que se halla todo panteísmo desde Espinoza hasta Hegel y Schopenhauer–, es radicalmente modificado por el contenido de la Revelación cristiana.

4-Amor y conocimiento: Otras observaciones

En su ensayo *Amor y conocimiento* Scheler afirma que la experiencia más grande y rica en consecuencias del hombre europeo -la Revelación cristiana- se halla enraizada en un tipo ideal de determinación relacional entre conocimiento y amor. Scheler lo denomina la “inversión del movimiento” del amor, al que ya no le vale el axioma griego según el cual el amor es un movimiento del inferior al superior, del hombre al mismo Dios no amante: por el contrario, ahora la condescendencia amorosa de lo superior a lo inferior se absorbe ella misma en la esencia del “superior”. En ese sentido, no solo “religiosamente” toda libertad y merecimiento humanos tienen un “punto” anterior a su propia actividad, sino también todo conocimiento está en cierto modo sostenido por el acto de amor creador de Dios. Esa concepción “actualista” de la realidad presenta un marcado personalismo: esto significa, en otras palabras, que más allá de la figura personal no hay ninguna “idea”, ni “ley”, ni “valor objetivo” ni “razón”, es decir, nada que tenga que ser alcanzado más allá de la figura personal misma. Por eso la forma existencial de la persona y todo lo que representa sus tendencias subjetivas no se suprime, como para los griegos, al final del acto cognoscitivo de amor, una vez alcanzado su objeto, sino que sigue creciendo en el acto mismo. Y tampoco se suprime como tuvo que pasar en cierta medida con la *epojé* husserliana, pues la existencia ya no ha de ser suspendida.

Eso implica, a nivel de teoría del conocimiento, unas particulares consecuencias. En este punto Scheler se refiere en particular a San Agustín: así, según su interpretación, el origen de todos los actos intelectuales y de sus contenidos imaginativos no solo está vinculado a la existencia de objetos exteriores y de sus estímulos sensibles, sino esencialmente a actos de toma de interés y de atención, “*en última instancia, a actos de amor y de odio*”¹⁶ – en el sentido de “respuestas”. De este modo, los actos de toma de interés y de amar se vuelven los más primarios y los que fundan todos los demás actos en los que el espíritu pueda aprender en general un objeto posible. Finalmente,

todo incremento de la plenitud intuitiva y significativa en la que un objeto está ante la conciencia es una consecuencia dependiente de la

16 SCHELER, M. *Amor y conocimiento. Y otros escritos*, Madrid: Ediciones Palabras 2010, p. 44.

intensificación del interés en él y, en último término, del amor a él¹⁷.

Lo dicho demuestra que el amor representa el punto culmen de la concepción scheleriana. La persona en cuanto unidad no-objetivable y, al mismo tiempo, termino último y sintético de toda realidad es, por así decir, el correlato supremo del amor como movimiento intencional. Scheler destaca en varias ocasiones cómo Platón ya había reconocido la naturaleza del movimiento del amor, el cual en su progresión implica un incremento del valor de la cosa correspondiente. Sin poder profundizar en este contexto en la idea de valor aquí implicada, podemos observar cómo, por consiguiente, el amor a la persona dada empíricamente dibuja previamente “una idea valorativa ideal”, que es concebida simultáneamente como su “verdadera” y “real” existencia y ser valorativo de ella, solo que aún no dada en el sentir. Esto significa que el amor posee una capacidad “teórico-cognoscitiva” posiblemente comparable a la *epojé* husserliana -la que entonces se presentaba como el método supremo del acto de conocimiento.

A esta altura e indagando los textos schelerianos es posible plantear la hipótesis de que esta idea “previa” de la plenitud ontológica de un ente determinado -la que se revela a través del acto de amor- a un nivel existencial y antropológico es sostenida, si no posibilitada, por el acto del “arrepentimiento”. El estudio de este concepto en los textos schelerianos, además de tener el objetivo más historiográfico de destacar las diferencias filosóficas esenciales entre Husserl y Scheler y examinar la recepción de este último de Platón, quiere demostrar el alcance existencial de la propuesta scheleriana, y con ello valorar la exhaustividad de su investigación con respecto a la propia pregunta fenomenológica -la cual es una pregunta sobre la “vida”.

5-Epojé como arrepentimiento

El fenómeno del arrepentimiento es principalmente analizado por Scheler en su ensayo, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Para poder comprender enteramente el papel del arrepentimiento es necesario fijarse de nuevo en la dinámica del amor según ha sido previamente analizado. Como hemos visto, el amor dibuja una imagen ideal del objeto al que se dirige, es decir, concibe y “potencia” el correlato objetivo en su plenitud valorativa. El amor es el acto primario del espíritu: todos los tipos de actos emocionales o teóricos están fundados en él, con lo cual resulta imprescindible anclarlos en él y en su naturaleza para poder llevar a cabo una reflexión antropológicamente relevante.

Así pues, en el ensayo de Scheler emerge la idea de que, aunque la dirección esencial

17 *Ib*, p. 45.

del espíritu humano sea el amor –siendo por ello, al menos en un sentido, dirigido a lo bueno en su orden debido (como ya el concepto agustiniano de *ordo amoris* subrayaba)–, en el hombre se encuentran a la vez resistencias interiores o tendencias incoherentes con él. Esto depende del hecho de que la persona posee diferentes estratos o niveles de profundidad que son, también, fuentes o centros de tendencias: el yo como organismo corporal, el yo vital y la persona espiritual. Según esta diversidad de planos del ser y del querer es posible experimentar un desorden o “preferencias invertidas”, lo que se puede llamar “debilidad”, “concupiscencia”, u “orgullo” -que normalmente impiden la natural apertura del “amor intencional”. La posibilidad de un nuevo inicio viene dada, según Scheler, justamente gracias al acto del arrepentimiento, que aquí debe ser mirado ante todo fenomenológicamente. “*Arrepentirse significa (...) imprimir a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro*”¹⁸. Esa capacidad de “nuevo inicio” del acto del arrepentimiento es la razón por la cual yo querría considerarlo como un aspecto de la epojé. Desde luego, el primer presupuesto para que este acto tenga lugar es que la persona no pertenezca enteramente a un orden “natural” en el sentido empirista -que tiene una concepción del tiempo exclusivamente cuantitativa–, sino que la causalidad personal pueda ser -con las palabras de Husserl- motivacional. Así se presupone que es posible imprimir nuevas direcciones al tiempo que surgen de fuentes diferentes de la esfera fenoménico-sensible.

Ahora bien, desde que para Scheler cada acción procede de una actitud fundamental (*Gesinnung*), o sea, de una disposición de ánimo que últimamente se fundamenta en un amor hacia el ser, el arrepentimiento también tiene que proceder de ese mismo amor -el cual, como ya he mencionado, posee un carácter ante todo “pasivo”:

Así, el acto de arrepentimiento es en cierto sentido a su punto de partida y a su punto de llegada, anterior a su terminus a quo a su terminus ad quem (...). Lo más misterioso del acto de arrepentimiento (...) consiste en que en él (...) se divisa una existencia ideal y enteramente superior como posible para nosotros¹⁹.

Por eso Scheler concluye que el amor de Dios trae ante el hombre una imagen ideal que deja percibir la bajeza de su estado real. A este respecto puede ser clarificador tomar como ejemplo el momento en el que Scheler, hablando del amor evangélico, comenta la actitud de Jesús hacia María Magdalena. De hecho, él no le dice: “No debes seguir pecando; si me lo prometes te amaré y te perdonaré tus pecados”, sino que le ofrece

18 SCHELER, M. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Ediciones Encuentro 2008, p. 20.

19 *Idem*, p. 30.

los signos de su amor y el perdón y al final le dice: “Vete y no vuelvas a pecar”. De modo semejante, en la historia del hijo pródigo el arrepentimiento del hijo no es condición del perdón, sino al revés, el perdón lo posibilita²⁰.

A modo de conclusión podemos afirmar que el acto de la *epojé*, que permite un nuevo comienzo existencial y cognoscitivo, reconocido como traído en su posibilidad más profunda por el acto de amor –en el que Scheler es deudor de Platón– resulta ser empujado por un amor precedente, que muestra y justifica el significado existencial de esa *epojé* misma.

20 Cf. Scheler, M. *Sobre la fenomenología del amor y del odio*, en *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Barcelona: Crítica 2003, p. 59