



## Max Scheler: amor, tragedia y filosofía\*

### Max Scheler: love, tragedy and philosophy

Fernando Luna Palma  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

#### Resumen

Este artículo analiza y relaciona tres elementos centrales en el pensamiento de Max Scheler: amor, tragedia y filosofía. Dado que Scheler aborda estos temas en obras mayormente separadas, se propone articularlos rastreando y explicitando pasajes clave, mostrando cómo cada uno posibilita y fundamenta al siguiente hasta su interrelación final. Además, se considerarán la libertad y el sufrimiento, elementos necesarios para la continuidad del análisis, aunque tratados de manera más breve. El enfoque seguirá un itinerario claro y ordenado, permitiendo comprender la función y el lugar de cada elemento en la filosofía scheleriana.

**Palabras clave:** *Max Scheler, filosofía, amor, tragedia, hombre, valor, libertad*

#### Abstract

This article analyses and relates three central elements in Max Scheler's thought: love, tragedy and philosophy. Since Scheler deals with these themes in mostly separate works, it is proposed to articulate them by tracing and making explicit key passages, showing how each one enables and grounds the next one until their final interrelation. In addition, freedom and suffering, necessary elements for the continuity of the analysis, will be considered, although treated in a shorter way. The approach will follow a clear and orderly itinerary, allowing an understanding of the function and place of each element in Schelerian philosophy.

**Keywords:** *Max Scheler, philosophy, love, tragedy, man, value, freedom*

\* El artículo ha sido resultado de la participación en el Semillero de Filosofía Cristiana de la UCSC.

## 1. Introducción

A modo de nota preliminar, este trabajo se desarrolla en el marco de las actividades del semillero de filosofía cristiana de la facultad de estudios teológicos y filosofía de la Universidad Católica de la santísima Concepción, donde se han expuesto, discutido y meditado ideas tanto concernientes a este artículo como a otras temáticas en post de una mejor comprensión y claridad comunicativa de las mismas.

Para articular esta investigación que busca exponer las relaciones del amor, la tragedia y la filosofía, dentro del pensamiento de Max Scheler, y no solo eso, mostrar que se necesitan sinérgicamente, se recurrirá a los escritos donde directamente aborda los elementos implicados y algunos donde se dejan ver de forma tácita las relaciones que aquí se explicitaran y conectarán. Para ello se recorrerá el siguiente itinerario que hará inteligible las relaciones entre los elementos: 1) la vida, 2) el hombre, 3) los valores, 4) el amor, 4) el sacrificio y libertad, 5) la tragedia y 6) la filosofía. Cada uno de estos ejes de investigación buscará resolver 1) qué es cada cosa, 2) cuáles son sus dimensiones y 3) cómo se relacionan entre sí, lo cual dará como resultado la base para el último ítem del itinerario que será 7) la síntesis relacional. La ordenación del itinerario se estableció en post de una mejor comprensión y un abordaje más claro del trabajo, pues no se podría comprender adecuadamente el amor, desde las coordenadas de Max Scheler, sin una previa consideración del hombre y así sucesivamente con cada uno de los elementos. De esta forma se expondrán los grados esenciales de la vida hasta el hombre, los ámbitos de valores a los cuales permiten el acceso, la relación que guarda el acto del impulso amoroso respecto al género de los valores y las dimensiones antropológicas, el sacrificio y la libertad del espíritu, la tragedia como una forma de la dinámica de los valores y su relación con el impulso amoroso hacia los valores y, finalmente, la relación con la filosofía como un acto y estructura racional que obedece a los datos meta-formales de los valores en el centro óntico del humano, la cual se revelara como “el consuelo de los hombres”. En efecto, eso es lo que buscaremos explicitar y articular en cada uno de los pasos correspondientes, que la vida del hombre, determinada hacia los elevados valores por medio de un acto amoroso, afirma su libertad en su sacrificio frente a la tragedia, frente a la cual la filosofía se presenta como un consuelo mediador.

Ahora bien, podría parecer algo sumamente evidente que la filosofía, al pretender un conocimiento universal en las diversas regiones del saber que le

corresponden, requiere de una suerte de amor o deseo, y de hecho así lo demanda su etimología, respecto al saber. También podría parecer que, al menos en su dimensión ética o existencial, ésta presupone de alguna u otra forma lo trágico en la medida en que se pregunta por el sentido y el deber en virtud de primigenias ideas y sentimientos del bien y el mal. Entonces ¿Qué sentido tiene abordar esta cuestión? y más aún, ¿qué añade que sea desde la óptica de Max Scheler? La pregunta es legítima y exige ser correctamente resuelta: el sentido e importancia de abordar la cuestión radica en que, en la explicitación de las relaciones entre la filosofía, el amor y la tragedia se revelan notas esenciales para entender filosóficamente al humano, no solo en su dimensión teórica, sino también volitiva, y es precisamente debido a ésta última dimensión del humano que plantear la investigación desde la óptica de Max Scheler cobra un profundo sentido. En efecto, la dimensión emocional y volitiva del ser humano ha sido profundamente estudiada por el autor en sus múltiples obras, en las cuales se hace patente la irreductibilidad del querer al conocer, o en términos más generales, que la dimensión emotiva y volitiva no queda aunada en una consideración gnoseológica ni reducida a sierva ante un primado de la razón o una intuición puramente intelectual.

## **2. Grados esenciales de la vida**

### **2.1. La vida en general**

El primer y más importante elemento para analizar es el hombre al cual Max Scheler dedicó múltiples reflexiones, pero, sin temor a equívocas, su obra póstuma *El puesto del hombre en el cosmos* publicada en 1928 nos proporciona una visión clara y extensa de su antropología filosófica y ontología de la vida. En esta obra el filósofo aborda los “grados psicofísicos” de la vida en general, los cuales son: 1) impulso vital, 2) instinto, 3) memoria asociativa, 4) inteligencia práctica y 5) espíritu. Estos grados psicofísicos son grados esenciales de la vida y a su vez grados esenciales de unidad, no solo en el sentido de su estructura biológica u henológicamente como parte-todo, sino también como “ser íntimo” cuyo carácter que presenta ya en el primer grado. Para ello expondremos brevemente lo que estos implican. Esta primera consideración preparará el terreno para posteriores análisis.

El impulso afectivo es el grado ínfimo de la vida, el cual solo indica el movimiento direccionado de la estructura fisiológica el cual no implica conciencia, ni sensación ni representación. El ser íntimo se distingue en este

grado esencial de la vida debido a que “este impulso se distingue ya netamente de los centros y campos de fuerza, que están en la base de las imágenes trasconscientes llamadas cuerpos inorgánicos. En ningún sentido puede atribuirse a éstos un ser íntimo” (Scheler, 2004 p. 21) Es decir, el impulso se limita a una estructura dada que “choca” con centros de resistencia a su movimiento, de esta forma ocurre la primera y más débil forma de individuación del entorno, el cual se presenta como mera resistencia “Una mera “dirección hacia” y “desviación de” (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo” (Scheler, 2004, p. 21). Tanto la individuación como el entorno serán continuamente acentuados en la medida en que se “suba” en la graduación esencial de la vida.

La conducta instintiva, la cual es expresión de estados internos del ser vivo, según Max Scheler tiene cuatro rasgos esenciales: 1) tiene sentido, 2) tiene un ritmo, 3) son importantes para la vida de la especie “el instinto está siempre al servicio de la especie (Scheler, 2004, p.29) y 4) no depende de la prueba ni el error, es una conducta que viene de antemano. Este segundo grado se da necesariamente con la centralización del sistema nervioso que permite la separación del sistema motor y sensorial. Como se puede apreciar, en este segundo grado esencial de la vida desaparece parcialmente la pasividad a los centros de resistencia del puro impulso afectivo, no se está totalmente a merced del entorno como lo estaría, por ejemplo, una semilla, sino que hay una conducta preparada para adecuarse a este. La mejor ejemplificación a esto se da en los osos y la hibernación, pues tiene 1) sentido, al hacer frente al invierno y los recursos de esa época, 2) regularidad anual, 3) aseguran la supervivencia en un clima poco propicio y 4) no es una conducta adquirida por una prueba y error anteriores. El entorno ya no es una mera resistencia bruta, sino una resistencia con sentido espaciotemporal.

La memoria asociativa integra el ensayo, el acierto y el error de los cuales carecía la conducta instintiva. En este grado de la vida entra en juego la memoria, la cual permite una lenta y paulatina modificación de la conducta, la cual se corresponde con la “conducta habitual”. El ejercicio de ciertos movimientos en virtud de su efectividad en post de un fin es lo central de este grado vital “que el animal trate de repetir posteriormente los movimientos que tuvieron éxito para la satisfacción positiva de un impulso cualquiera, es justamente el hecho fundamental que llamamos principio del éxito y el error”

(Scheler, 2004, p. 34). Esto es de central importancia pues acentúa aun más de separación entre el centro óptico de la vida del entorno y la propia especie; el entorno ya no es solo resistencia bruta (impulso), ni una resistencia rítmicamente ordenada (instinto), sino un campo de aprendizaje que se delimita en el ejercicio, “el individuo orgánico se va destacando y separando cada vez más de los vínculos de la especie y de la inadaptable rigidez del instinto” (Scheler, 2004, p. 38).

La inteligencia practica figura como el cuarto grado esencial de la vida y el tercer tipo de conducta respecto a la instintiva y habitual. Este tipo de conducta se da cuando actúa para satisfacer una necesidad en una situación nueva, situaciones ante las cuales no ha habido una dinámica de éxito y fracaso tal como ocurre con la simple memoria asociativa. Es pues una especie de “anticipación” que logra vislumbrar nexos objetivos en el mundo los cuales pueden mediar en la satisfacción de un impulso. Como esta inteligencia solo se da al servicio de un impulso y por ello Scheler (2004) afirma: “Llamamos, además, esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una acción, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo” (p. 41). La relación con los centros de resistencia se torna relativamente abstracta respecto al fin, por ejemplo: un cuervo utilizando un trozo de pan para atraer un pez<sup>1</sup>.

## 2.2. El hombre y sus dimensiones

El espíritu es el último y más elevado grado esencial de la vida, el cual se diferencia cualitativamente de la inteligencia práctica, por lo cual esta última, aún aumentada al infinito carecería de las cualidades que le corresponden al espíritu. Max Scheler enumera y asigna las siguientes características al espíritu: 1) independencia, tiene autonomía existencial y es capaz de resistir a los impulsos e instintos 2) conciencia de sí, su ser íntimo y 3) objetivación por medio de las categorías vacías de espacio y tiempo. Este último grado vital está reservado al humano y es el que le permite, 1) la ideación de las esencias, 2) la libertad y 3) una conducta “ascética” frente a la vida. El hombre no solo tiene espíritu, sino que “el hombre contiene todos los grados esenciales de la

<sup>1</sup> En el ejemplo la inteligencia practica considera no el pan en su ser, sino como mero medio que atrae su presa, como una resistencia mediadora entre él y su alimento, tomando nuevamente el ejemplo del cuervo. Aquí ya no hay un ciego ejercicio de éxito y fracaso, sino más bien la consideración de un nexo objetivo entre medio y fin que permite la satisfacción.

existencia, y en particular de la vida; y en él llega la naturaleza entera (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada unidad de su ser” (Scheler, 2004, p26) La dimensión espiritual supera y es capaz de objetivar tanto el aspecto biológico como psíquico-histórico. Estas notas esenciales del espíritu permiten al hombre una apertura al mundo por medio de la ideación de las esencias que nos abre la universalidad del concepto y con ello extiende nuestro horizonte más allá de lo circundante, nos abre al mundo, nos abre “la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos” (Scheler, 2004, p. 49).

En cada uno de los grados esenciales de la vida se da un apropiamiento de sí misma, una individuación cada vez más acentuada que va de la mano con una diferenciada relación y entendimiento de lo circundante.

La planta posee un “ser íntimo” y, por tanto, está animada. En el animal existen la sensación y la conciencia, y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por segunda vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por tercera vez en la conciencia de sí y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos (Scheler, 2004, p. 53)

Tomando en consideración lo anterior, tenemos bases para afirmar que desde aquí se derivan tres grandes dimensiones antropológicas, 1) biológica, 2) psíquica y 3) espiritual, las cuales se corresponden a su vez con tres géneros de valores: 1) noble-innoble, vital-, 2) útil-inútil, practico-impráctico, agradable-desagradable y 3) bello-feo, verdad-falsedad, correcto-incorrecto. Estos tres géneros de valores y disvalores, junto con su correspondiente relación con las tres dimensiones antropológicas serán explicitados a continuación en más detalle, más una pequeña consideración es adecuada. El punto central de esta primera parte es mostrar el esquema antropológico desde el cual tiene sentido hablar de valor, por ejemplo, si la vida humana se redujera a impulso no tendría sentido hablar de un valor tal como la utilidad-inutilidad pues no se poseería una inteligencia practica con la cual se valoraría la utilidad de un medio, lo mismo respecto a lo agradable-desagradable sin la centralización del sistema nervioso que da paso a la conducta instintiva, y al valor de la verdad en el caso de la ausencia de espíritu, etc. La graduación de la vida y la intensificación de individuación va de la mano con una profundización en el reino de los valores; cuanto más se acentúa la apropiación de sí, más se eleva la captación de valores elevados.

### 3. Objetos y géneros de valor

¿Qué es el valor y los bienes para Max Scheler? La respuesta de halla en su obra principal *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* publicada en 1913, donde desarrolla su ética material frente al formalismo kantiano, donde el bien ético se reduce a una adecuación de un actuar conforme a una finalidad vaciada de un contenido emotivo, o dicho de otro modo “el valor moral de toda acción depende de la concordancia de la conducta con el principio del deber o imperativo categórico” (Rumoroso, 2013, p. 27).

En primer lugar, Scheler afirma que los valores son cualidades manifiestas en las cosas, estos valores nos están dados intuitivamente, por lo cual no cabe “derivarlos” de una esfera que se halle al margen del ámbito de los valores: “Los valores son fenómenos que se sienten claramente, no incógnitas oscuras que sólo reciben su sentido por virtud de esos fenómenos hartos conocidos” (Scheler, 2001, p. 59). Lo anterior se puede entender a la luz del siguiente ejemplo: el valor vital de la seguridad e inseguridad antes de poder ser definidos por medio de un proceso racional y en esos sentidos comprendidos bajo una forma, son vivenciados en diversas graduaciones, siendo por ello materiales. Otro ejemplo, el valor del placer y el dolor, estos son vivenciados antes de ser definidos e inclusive antes de comprender formalmente los objetos depositarios de tales; el recién nacido siente claramente la cualidad de lo agradable o seguro en el regazo de su madre antes de siquiera tener la capacidad de intelectual para dar con el ser formal de las cosas, “el valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer “mensajero” de su peculiar naturaleza. Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto” (Scheler, 2001, p. 61). Así pues, la captación de un valor es siempre anterior a la forma, aunque esta anticipación del valor frente a la forma no implica una “oscuridad” antagónica a la ideación de las esencias, sino un aspecto cuyo acceso es solo posible desde la vivencia, según Hildebrand (2019) “tampoco Scheler entiende por intuición o visión de esencias una visión mistagógica o un irracional ir más allá de las formas de ser objetivas y racionales, sino justamente aquella sencilla y sobria intuición evidente (p. 13). Este olvido de ese importante carácter intuitivo y material de los valores queda recalado en la siguiente afirmación de Scheler (2013): “El que los valores puedan también ser pensados... después de ser sentidos, llevó a la errónea admisión de que también pueden pensarse sin ser nunca sentidos (p.21).

En segundo lugar, cabe señalar la importante diferenciación entre los valores o cualidades materiales y las cosas o bienes; los primeros son universales y esencialmente invariables: “Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor” (Scheler, 2001, p. 62). Los segundos son fluctuantes, cambiantes y se hallan bajo el dominio de los valores, como dice Reale (2021): “los bienes son cosas que tienen valor... una máquina, por ejemplo, es un bien y su valor la utilidad; una pintura es un bien, causado por el valor de la belleza... Los bienes, en resumen, son hechos, mientras que los valores son esencias” (p. 504). Así un valor puede tener muchos depositarios que en su fluctuación no modifican el sentido y captación material del mismo: “los valores son cualidades irreductibles que se ofrecen al sentimiento puro con plena independencia de los bienes” (Rumoroso, 2019, p. 32).

Habiendo esclarecido de forma general los conceptos pertinentes a este segundo elemento del itinerario estamos en posición de avanzar al poner en relación los valores con las dimensiones antropológicas y el tercer elemento que sería el amor. Como lo adelantábamos en el primer apartado, el valor solo tiene sentido según las dimensiones antropológicas o los grados psicofísicos de la vida en general. De manera inconsciente se hallan los valores vitales en los seres que solo participan del grado impulsivo de la vida, incluso su carácter de valor permanece oculto debido a la falta de conciencia. Más claro queda en grados superiores de vida donde con un mayor desarrollo psíquico debido a la centralización del sistema nervioso es posible la sensación del placer, entrando con ello el ámbito de lo agradable-desagradable, junto con la consideración de la utilidad en los animales superiores con inteligencia práctica<sup>2</sup>.

Ahora bien, hemos señalado tres dimensiones antropológicas, más han abierto el hombre a cuatro géneros de valores ¿cómo se explica entonces el cuarto elemento, a saber, el valor de lo agradable-desagradable? Esto no implica un problema y se explica en la paulatina emancipación e individuación de la vida, como dice Scheler (2004) “El impulso, emancipado del instinto, aparece hasta cierto punto ya en los animales superiores, y con él el horizonte de la

<sup>2</sup> Como se hará notar más adelante, estos bienes fluctuantes, al permanecer dentro de la circunferencia de lo dado en el ambiente, solo tienen un valor relativo a la vida psicofisiológica. Esto es importante porque “sumergen” al sujeto dentro de las resistencias que conforman el entorno, dificultando de esa forma el acto de negación y apertura al mundo por medio de la ideación de las esencias y el acto espiritual que tiende a valores absolutos

demasía; el impulso... convierte en fuente de posibles placeres, independientemente del conjunto de las necesidades vitales”.

El mundo se le presenta al hombre como una exterioridad cargada de bienes, objetos depositarios de valores que solo tienen un sentido relativo a la vida a tal punto que, si no hubiera vida (ni animal ni divina) no habría valor alguno, pues todo valor, desde el más bajo (agradable-desagradable) hasta los más elevados del espíritu responden obtienen su carácter en relación con el impulso o dirección primigenia de la vida que busca su acrecentamiento. De esta forma ya se nos presenta una tacita ordenación de valores que se corresponden con los grados esenciales de la vida, o lo que es lo mismo, una jerarquía axiológica.

#### **4. El amor y sus dimensiones**

Tenemos en la mesa tanto las dimensiones antropológicas como los géneros de valor a los cuales permiten el acceso, pero ahora es necesario abordar el tercer elemento del itinerario, el amor. Scheler entiende por amor, juntamente con el odio, un movimiento dirigido a los valores de los objetos circundantes, en la medida que es un descubridor de los valores “El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto. Y justamente este aparecer el valor más alto está en relación esencial con el amor (Scheler, 1957, p. 208). El amor no es reducible a una intuición intelectual, sino que funda una intuición emocional o sentimental, “hay en el amor y el odio una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la razón” (Scheler 1957, p. 204). Este acto primordial fundante de la intuición emocional e irreductible a la actividad intelectual no debe confundirse con el germen de voluntarismo, es decir, no equivale a una acentuación del querer frente al conocer, y por ello del bien frente a la verdad, sino a un acto desvelador del reino de los valores “yo parto del principio de que empíricamente no existe un amar sin conocimiento alguno del ser-así de lo amado” (Scheler, 2003, p. 23).

La consideración de esta dimensión volitiva no voluntaria del hombre tiene su germen en el hecho de que “los valores puedan también ser pensados (conceptos de valor, juicios de valor) después de ser sentidos, llevó a la errónea admisión de que también pueden pensarse sin ser nunca sentidos” (Scheler, 2013, p. 21), ignorando y cubriendo la consideración sobre la intuición emotiva y su acto fundante, elevando la intuición intelectual como lo más

característico del hombre, ignorando que “el ser humano es, antes de ser un ens cogitans o un ens volens, un ens amans” (Scheler, 2003, p. 77) y que, por lo tanto, el amor es el motor del conocimiento y del movimiento de la razón. Lo captado emotivamente impulsa y acciona el ejercicio de la inteligencia práctica y la captación del ser de las cosas, por eso afirma Scheler (1957) “el amor agudiza la mirada” (p. 216).

Una vez hecha esta breve consideración sobre el amor, su función e irreducibilidad frente a una intuición intelectual, es preciso unirlo junto a los elementos del itinerario abordados anteriormente. Para ello bastará con recurrir a “las formas de la simpatía” donde Scheler (1957) afirma:

Respondiendo a la fundamental división de todos los actos en actos vitales o del cuerpo, actos psíquicos puros o del yo y actos espirituales o de la persona, también el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasión. Bien que los actos vitales, psíquicos y espirituales sean ya en sí diversos como actos y sean vividos diversamente (y sólo con respecto a su sujeto) están esencialmente vinculados a estos sujetos, el "cuerpo", el "yo" y la "persona". (p. 225)

Así pues, existe una estricta correspondencia entre las dimensiones antropológicas, los géneros de valores y los actos impulsivos del amor. Cuanto más elevada es la forma de vida, más elevado es el género de valor al cual tiene acceso, lo cual a su vez exige un acto de amor que corresponda al género de valor y a la dimensión espiritual del hombre. El intelecto ordena y adecua, el amor revela impulsa y repele, y en “este atraer y repeler se oculta en cada caso el *ordo amoris* del ser humano y su especial relieve” (Scheler, 2003, p. 65), es decir, el impulso amoroso que predomina en la persona en la adquisición o predilección por los valores y sus depositarios.

El *ordo amoris* revela la primacía de un género de valor sobre otro “mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado “preferir”, se aprehende la “superioridad” de un valor sobre otro... la superioridad de un valor es “dada” necesaria y esencialmente tan sólo en el preferir” (Scheler, 1957, p. 152). Al respecto, Palacios (1980) proporciona un clarificante ejemplo:

En la preferencia de soportar, por ejemplo, una inyección molesta a poner en peligro la salud, aprehendemos la superioridad de un valor vital a un valor de lo agradable; y en la no preferencia de sustraer una obra de arte favorita a respetar la legítima propiedad de su dueño,

percibimos la inferioridad de un valor estético a un valor de lo justo (p. 293)

Se aprecia claramente que la predilección de un valor y su posterior afirmación requiere, a su vez, la negación o aplazamiento de otro de menor jerarquía y es aquí donde justamente cabe hablar del sacrificio, el cual será crucial para establecer las relaciones entre el amor, la tragedia y la filosofía.

## **5. El sacrificio y la libertad: la entrega de algo inferior por algo superior**

Scheler aborda la cuestión del sacrificio en su obra *“el sentido del sufrimiento”*, donde lo presenta como el concepto bajo el cual se vuelve inteligible comprender todo sufrimiento que tiene dos sentidos, el del acrecentamiento o deterioro vital, donde se gana o pierde vitalidad. A este respecto es preciso notar la distinción que hace Scheler entre un “sacrificio” objetivo y uno que podemos llamar “espiritual”. El primero responde a la lógica del coste beneficio; el trabajo del acto del ser vivo frente al beneficio del objeto depositario del valor, cuyo beneficio puede ser aplazado o sustituido por otro depositario. Realmente no se pierde nada bajo esta primera forma de “sacrificio”, es más, se conserva lo que auténticamente posee el ser vivo, la capacidad y fuerza almacenada en su intimidad<sup>3</sup>. Por otro lado, el sacrificio propiamente dicho, en palabras de Scheler (1979) “contiene más: una definitiva supresión de bienes y placer que no puede presentarse de nuevo bajo otra forma” (p. 25).

De esto se deduce que la vida del hombre se desarrolla dentro de una dinámica de tensiones entre sus diversas dimensiones, pero cuyo mayor relieve se enmarca en la tensión espiritual y psicofisiológica. Hay pues un constante tira y afloja en la persona, un impulso hacia valores inferiores, producto de los grados más bajos de la vida, y un impulso hacia los valores superiores del espíritu, resultando esto en el necesario sacrificio de uno u otro y con ello el aparecer del dolor, siendo este el producto del triunfo de una determinación amorosa sobre un género de valores: “el mismo oscuro impulso de lo viviente

<sup>3</sup> Nótese que este “sacrificio” o mejor dicho “calculo” opera bajo la luz de la inteligencia práctica, el cuarto grado esencial de la vida que corresponde a los animales superiores. Aquello que no posee espíritu nada puede sacrificar. A este respecto se podría añadir, de forma aforística que el humano es el animal capaz de sacrificar y, como se verá después, sufrir la tragedia.

a ir más allá de sí mismo siempre en procura de más vida constituye la condición ontológica previa del dolor. El dolor y la muerte proceden en este doble sentido del amor” (Scheler, 1979, p. 30).

En la dinámica del sacrificio es donde se juega la libertad de la persona, esto es evidente si considera los actos característicos del espíritu dentro de los cuales estaba la resistencia a los bienes cuyo valor resplandecía en virtud de los grados ínfimos de vida. El hombre cuanto más libre es menos sometido se halla a los centros de resistencia y a los medios para satisfacerlos, no se halla a la intemperie ni a merced de la fluctuación de los objetos del entorno, cuanto más libre es más afirma su unidad y cuanto más afirma su unidad, guiándose por los valores revelados por el espíritu, este es más predecible, ya que la capacidad de negar la satisfacción del instinto es la negación de ciertos objetos que arrastrarían al sujeto de forma determinante y “en ese sentido, un hombre es tanto más predecible cuanto más libre sea” (Scheler, 1960, p. 11).

## **6. La tragedia: destrucción de los valores**

Habiendo establecido las relaciones entre el acto amoroso, predilección, sacrificio, valor y espíritu, estamos en posición de abordar éste, el penúltimo elemento de nuestro itinerario, la tragedia, la cual a su vez nos exige la consideración del destino, por lo tanto, es paso obligado desplegar una breve consideración al respecto.

Primero ¿qué entiende Max Scheler por tragedia? La tragedia solo tiene lugar en la dinámica de los valores que se manifiesta en el movimiento tanto de la fluctuación de los depositarios como en los impulsos amorosos “siempre es sostenido o fundado por valores y relaciones de valores” (Scheler, 1961, p. 147). Si la tragedia solo es posible bajo la dinámica y el cambio, entonces solo es posible a condición de la destrucción y permanencia de sus depositarios. La tragedia solo se da donde un valor positivo es destruido, cuando un valor positivo superior es destruido por un de valor inferior o cuando los valores en cuestión comparten el mismo género o valor jerárquico. De esta forma, la tragedia es “La pugna que nace por sí sola entre los portadores de altos valores positivos... es el “conflicto” que reina por sí mismo dentro de los valores positivos” (Scheler, 1961, p. 149), siendo un aspecto esencial del mundo fluctuante dentro del cual se desarrolla la vida de los hombres.

Este desenvolvimiento conflictivo de los valores en los portadores fluctuantes afirma Scheler que es “necesario”, no en un sentido de

determinismo mecanicista, sino que, aun considerando los actos libres del espíritu, se halla por encima de ella “debe ser una necesidad tal que siga su curso aun pese a la intervención de todos los actos libres... solo allí donde vemos la catástrofe combinada con la fuerzas libres, y con todos los medios al alcance, y donde “no obstante” la sentimos cernirse todavía como necesario... allí yace la “necesidad” que se encuentra en lo trágico (Scheler, 1961, p. 158). De esta forma elimina el posible rotulo de lo trágico aquellas destrucciones de valores donde simplemente 1) ocurre una codeterminación de portadores de valores carentes de libertad, es decir, una destrucción bajo una consideración puramente naturalista de centros de resistencia y aquella donde la destrucción pudo haber sido evitada mediante la correcta aplicación de técnicas, es decir, el ejercicio de la inteligencia.

Tomemos lo anteriormente señalado y relacionémoslo con los anteriores elementos del itinerario: la tragedia va estrechamente vinculada al tercer genero de valores y con ello al amor espiritual y con ello al sacrificio de uno u otro valor (destrucción). Ahora bien, la tragedia puede manifestarte en la destrucción de un valor superior frente a un inferior o en el enfrentamiento de valores de misma jerarquía, siendo el primero el más catastrófico, pues se renuncia a los valores propios del espíritu, y con ello la libertad de este. Podemos ejemplificar esto con la figura de Sócrates y su juicio: fue posible que Sócrates recurriera a la utilidad del sofisma en post de asegurar la continuidad de su vida, más de esa forma hubiera faltado a la verdad que toda su vida buscó. Sócrates hubiera traicionado su ordo amoris y con ello hubiera perdido su libertad, pues guiándose por el impulso vital, sin oponer el elevado acto del amor espiritual, su acto habría sido impredecible en tanto que no se concebiría como propio de su ideal. Esa hubiera sido la verdadera y más terrible tragedia, la destrucción del más alto valor y la perdida de la libertad. Ciertamente en virtud de su libertad Sócrates es sentenciado a la cicuta, a un castigo, una suerte de reflejo invertido de la tragedia que se ha evitado. El ejemplo del juicio de Sócrates no es pues una tragedia propiamente dicha, pero si lo que llamamos un reflejo invertido de la misma. Ahora bien, no siendo una tragedia comparte con ella el carácter de la necesidad ¿Cómo es posible admitir esto si se ha señalado por el elevado acto del amor espiritual se ha asegurado y afirmado la libertad? De la siguiente manera: el amor de Sócrates por la verdad ha hecho necesario su destino, pues, si bien Sócrates seguramente no esperaba la ejecución y en ese sentido no conocía su destino, en la conjunción del orden

del mundo circundante y la determinación de su ordo amoris el único camino disponible era el de la muerte. De esa forma la necesidad y el destino continúan siendo aspectos esenciales del universo y su dinamismo sin anular la libertad del hombre “a pesar de que el destino, como la estructura del entorno, no ha sido elegido libremente, el ser humano, como persona libre, puede muy bien relacionarse con él de modos muy distintos (Scheler, 2003, p. 72). En la medida de los actos amorosos el espíritu puede volver necesario lo contingente y contingente lo necesario: Sócrates pudo haber traicionado su amor, no hay contradicción ni imposibilidad lógica en ello, más en la medida de su amor por la verdad, libremente vuelve necesaria su determinación hacia ella. Así pues, el destino que le deparaba en su elección y destrucción de valores, un auténtico sacrificio, si bien no podía ser previsto, fue determinado en virtud de su libertad “es tan evidente que el destino abarca el contenido de lo que le «pasa» al ser humano, de lo que por tanto está más allá de la voluntad y de la intención; como también es evidente que sólo puede pasarle a este sujeto moral lo que le «pasa». (Scheler, 2003, p. 62). La determinación por un valor es lo que le “pasa”, es la actividad determinante en la persona, el centro de actos espirituales, así como el destino que se desencadena una vez la libertad del espíritu impacta el mecanismo material del mundo.

Cabe notar algo de suma importancia que se deduce de los anteriores elementos, a saber, que la auténtica tragedia y el auténtico sacrificio son incompatibles. Tomemos de nuevo el caso de Sócrates: sacrifica los valores de lo útil y vital en post del valor espiritual, con ello escapando de la tragedia y afirmando su libertad, siendo un acto de autentico sacrificio, pues como dice Scheler (1979): “Algo inferior es entregado por algo superior; la parte que se entrega o es entregada padece y muere “en lugar del” todo, para que el todo se salve, se conserve -o bien se favorezca, se acreciente” (p. 31), el espíritu de Sócrates “vive” y abraza su libertad en la muerte de su cuerpo. De haber sido diferente la elección de Sócrates, ciertamente hubiera traicionado su amor y, en la medida de la genuinidad de su amor, el arrepentimiento se habría presentado. El arrepentimiento, siendo un sentimiento espiritual, hubiera demandado la pérdida de su libertad y los altos valores, pues los sentimientos espirituales “existen para revelarnos el perfeccionamiento y la pérdida de valor de nuestra persona espiritual” (Scheler, 1979, p. 22). Así pues, si Sócrates hubiera traicionado su amor, y la verdadera tragedia aconteciera, si hubiera elicitado el valor inferior de la vitalidad mediante el valor practico de la

falsedad, destrozando los altos valores del espíritu, lo suyo no habría sido un sacrificio, pues habría dañado su espíritu, haciéndolo portador del arrepentimiento, habría sido la entrega de algo inferior por algo superior. Todo verdadero sacrificio es una falsa tragedia, y toda verdadera tragedia es un falso sacrificio.

## 7. La filosofía: conocimiento mediador

Scheler tiene un texto bastante sugerente llamado “*la esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*” donde, tomando la consideración platónica sobre la filosofía como “depuradora”<sup>4</sup>, caracterizada como una actividad intelectual donde la totalidad del hombre aspira a participar en la “esencia originaria”, lo que en Platón sería “asemejarse a la divinidad”<sup>5</sup>. Si bien el autor toma en cuenta dicha perspectiva platónica, no la acoge en su totalidad, pues considera que la consideración clásica de la filosofía es de corte intelectualista. Podemos estar más o menos de acuerdo con su postura, mas no carece de fundamentos para sostener su afirmación, especialmente considerando el ascetismo característico del platonismo debido a su negativa consideración de lo material “hasta la idea de Dios tenía que representarse para ellos en la idea de un sabio infinito” (Scheler, 1980, p. 14). Si como ya hemos visto, para Scheler hay una anterioridad del acto emotivo que impulsa al conocimiento, la esencia original no puede ser puro conocimiento o una actividad intelectual, sino algo “meta-formal”, por lo cual rechaza el intelectualismo clásico. El punto de partida de dicha actividad, como toda actividad en general, es una actitud natural que considera al mundo simplemente como una resistencia a la expansión de la vida y un medio para satisfacer los impulsos, es decir, una actitud relativa al mundo circundante que puede acrecentar o deteriorar la mínima unidad de la intimidad vital, siendo esto ya una conexión con el espíritu y una especial disposición del mismo “el conocimiento filosófico... apunta a una esfera del ser completamente distinta que se encuentra afuera y más allá de la mera esfera del mundo circundante

<sup>4</sup> Véase el Sofista de Platón, donde la refutación dialéctica del filósofo es depuradora del alma “Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro” (Sofista, 230<sup>a-c</sup>)

<sup>5</sup> Así lo afirmaba Platón y el platonismo en general, para muestra un pasaje de la Republica “En cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (Republica, VI, 500<sup>c-d</sup>)

del ser. Precisamente por eso se requiere un impulso especial para alcanzar el ser mismo del mundo” (Scheler, 1980, p. 40). Es precisamente esa especial intuición emocional fundada en los actos de los actos amorosos del espíritu lo que permite al hombre “salir” del mundo circundante o retomando la consideración antropológica, “es “libre frente al mundo circundante”, está abierto al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene mundo” (Scheler, p. 2004, p. 48). Así pues, es el amor lo que permite, en primera instancia la actitud filosófica.

El amor al valor y al ser absolutas rompe la fuente, existente en el hombre, de la relatividad del ser de todo lo que es mundo circundante. La humillación quiebra el orgullo natural y constituye el supuesto moral del desposeimiento simultáneo y necesario para el conocimiento filosófico. (Scheler, 1980, p. 42)

Ahora bien, esto no pasaría de una obviedad con el simple hecho de atenernos a la definición etimológica de “filosofía” si no se formulara a su vez lo que dicho acto amoroso implica desde la perspectiva de Scheler. Este acto de amor espiritual implica el amor de toda la persona al valor absoluto, 2) la humillación del ego natural y 3) la objetivación de los impulsos instintos por eso afirma Scheler (1980) “Estos actos son necesarios para que el espíritu abandone en principio el ser meramente relativo a la vida, el ser para la vida a fin de poder participar en ser tal como es en sí mismo y por sí mismo” (p. 19). Es preciso aclarar que este impulso que posibilita la filosofía no cae bajo el rotulo de “voluntarismo” pues al ser el amor el acto original desde el cual se fundan tanto el representar del intelecto como el querer de la voluntad, supera tanto la visión voluntarista como la intelectualista sobre la posibilidad de la filosofía “el amor es siempre el despertador del conocimiento y del querer, la madre del espíritu y de la razón misma” (Scheler, 2003, p. 76).

Tenemos listo el esquema general de la filosofía: en tanto que busca la participación en la esencia originaria 1) ésta no puede ser un culmen, sino una actividad mediadora en la participación en valores que son meta-formales, por lo cual, como dice Scheler (1980) “el filósofo en cuanto filósofo... solo podría dejar completamente de ser filósofo al final de su camino” (p. 12); 2) como conocimiento esencial de las cosas ésta como disciplina no puede prescindir de los datos de la intuición emocional, reafirmando el carácter (recordad lo de ens amoris), pues (la filosofía en general bajo la forma especial de la metafísica en la siguiente cita) “La metafísica misma no es cosa del corazón... Pero los datos

del corazón y de todo aquello que en este amplio sentido pertenece al espíritu en tanto que este es «sentimiento»... son también datos indispensables de la metafísica” (Scheler, 2013, p. 22) y en ese sentido el amar precede al conocer, pues sin el impulso desvelador del amor que agudiza la mirada, el sujeto sería un mero ser contemplativo de lo dado al grado ínfimo de la vida, o aún más grave, negaría aquello que lo hace ser vivo ¿A qué se adecuaría el intelecto a falta del amor revelador si nada tiene a qué adecuarse? ¿Qué vería el intelecto si el amor no descubriera los valores ocultos e irreducibles al sujeto puramente teórico? Así pues, negando el impulso amoroso del espíritu se niega la vida humana misma y con ello la filosofía; 3) exige la actualización constante de los actos espirituales que tienden a los altos valores (objetivación, autonomía y negación de los impulsos).

Si bien es posible una vida entregada no a los altos valores, como podría ser una conducida por un hedonismo (enfocada en los valores sensibles y centros de resistencia) o un pragmatismo (enfocada en los valores de lo útil o beneficioso respecto al instinto que busca la satisfacción el impulso afectivo), esta, según Scheler (1980) serían producto de una ceguera ante los valores, o lo que es lo mismo, un debilitamiento del amor espiritual debido a modos de ser “siempre son modos prácticos de vivir errados, en alguna manera previos, los que rebajan nuestra conciencia de los valores... que nos llevan principalmente a una ceguera de valores o un error sobre los valores (p. 27). En efecto, siendo la vida de un hombre se reduciría o se asemejaría más a los de los animales superiores, dejando en segundo plano los actos del espíritu junto con su condición moral que tiene a la persona hacia la participación de la esencia originaria: “Así, una cierta clase de ser y de conducta moral es también en especial una condición cognoscitiva fundante para el conocimiento metafísico, principio éste que ya conoció Platón” (Scheler, 2013, p. 26).

### 7.1. Síntesis relacional

¿Cuáles son pues las relaciones entre la filosofía el amor y la tragedia? Muchas, afirmamos que inclusive incalculables, más podemos señalar, de forma sintética, las que a nuestro parecer son la más cargadas de contenido y, por lo tanto, importantes. Y es que el carácter de la filosofía solo se revela teniendo en consideración todos los elementos del itinerario investigados: la filosofía solo es posible con la tragedia, siendo esta una de sus condiciones de

posibilidad y la filosofía es depuradora y mediadora entre el hombre y la esencia originaria. Pasaremos a explicarlo todo a continuación.

El hombre se halla conformado en tres dimensiones antropológicas en constante tensión entre sí, donde se actualizan los actos de amor correspondientes a cada una de estas dimensiones y tienden hacia diversos géneros de valores. El espíritu, que es lo más elevado en el hombre y le permite el acceso a los géneros de valores jerárquicamente más altos, afirma su libertad en la objetivación y negación de valores inferiores a los suyos propios<sup>6</sup>. La vida en general se desarrolla en un mundo dado de resistencias donde acontece una necesidad naturalista, pero el hombre al poseer espíritu es capaz de actos libres según la determinación de su *ordo amoris*, mas con ello no se quiebra la necesidad de los eventos del mundo, sino que la redirecciona. En la dinámica del mundo y el fluctuante movimiento de los portadores de valor se da necesariamente la destrucción de unos u otros, siendo por ello un rasgo esencial del mismo la tragedia. El hombre cuanto más tendido por su amor espiritual más afirma su libertad y los valores sensibles y vitales quedan ordenados en dirección a los espirituales. Siendo en el hombre libre los valores espirituales los más elevados éste tenderá a sacrificar los inferiores en post de los superiores, de esa forma perfeccionado su persona espiritual, siendo coherente y predecible según sus ideales. Así el hombre genuinamente hombre sufrirá con la pérdida de los valores inferiores en post de los superiores, realizando un genuino sacrificio, rechazando la traición de sus ideales y afirmando su libertad frente a las tensiones físicas del oscuro impulso de la vida. El hombre es pues un amante trágico, no en el sentido de que traiciona y destruye los altos valores, sino porque en la actualización de su libertad se enfrenta, muchas veces, frente a la destrucción o el castigo, como ejemplificábamos en el caso de Sócrates. El mismo amor que agudiza o amplía la mirada teórica es el que estrecha el camino de la práctica. El hombre, en la medida de su amor espiritual, vuelve necesaria la realización de un valor cuya efectividad es contingente y vuelve contingente la adquisición de esos valores que lo tensan hacia lo placentero o útil. El amor vuelve necesario aquello que es contingente, y contingente lo que es necesario. La filosofía es la mediadora racional entre el hombre y los valores por los que libremente determina su

<sup>6</sup> En ese sentido el autor afirma en que el espíritu es un “un principio que se opone a toda vida en general” (Scheler, 2004, p. 47). Es un principio capaz de llegar a niveles extremos de ascetismo, de negación de los valores vitales que se hallan en el mundo circundante y también, precisamente por ello, está abierto al mundo.

vida, alimentada por los datos de las emociones. La filosofía también es la disciplina que ahonda en la apertura radical del hombre hacia el mundo, se pregunta por la esencia de las cosas incluso qué es ella misma, los valores, la tragedia, el amor, y el hombre mismo. Es pues el resultado de la más elevada objetivación del espíritu que entiende el mundo revelado por los actos del amor. Pero lo más importante, si el hombre es genuinamente hombre, afirmando aquello que lo distingue, su espíritu y sacrificando lo necesario para afirmarse como tal, entonces el hombre es un amante trágico y la filosofía su consuelo<sup>7</sup>.

En efecto, la filosofía ofrece razones y establece conexiones en el mundo de los objetos y de los valores, vuelve inteligible un amor que de lo contrario sería ciego, hace ver lo verdadero como verdadero y lo justo como justo, lo útil como útil y lo agradable como agradable. La filosofía refuerza lo determinado en la práctica de la vida, permite al amante recordarse porqué a determinado su ordo amoris de tal forma, le permite justificarse ante el mundo y ante sí mismo, afirmando su libertad. Puede que una acción perjudique a la persona en sus dos primeras dimensiones, puede incluso llevarlo a enfrentar la muerte, más siente y sabe que es lo correcto. Esa justificación, consuelo y depuración es lo que permite en gran medida al hombre alcanzar la participación meta formal hacia el cual el espíritu se determina arrastrando consigo el peso de los bienes y actos inferiores; ese consuelo es lo que le permite ver en su sufrimiento un perfeccionamiento, que en su sacrificio se da una falsa tragedia y en la tragedia un falso sacrificio.

## 8. Conclusión

Tras el recorrido del itinerario que se ha establecido desde la introducción, se ha explicado brevemente cada uno de sus puntos hasta llegar al punto neurálgico que se comienza a desarrollar desde la sección de la tragedia y se ha llegado a la conclusión de que el hombre es un amante trágico y la filosofía el consuelo de los hombres; el hombre genuinamente hombre, es decir, aquel que actualiza los valores propios del espíritu, se halla en una tensión en la cual tendrá que sacrificar y afirmar su libertad frente a un entorno que destruirá sus

<sup>7</sup> Esta conclusión se ve diáfananamente ejemplificada en la obra de Boecio "La consolación de la filosofía". Allí se manifiestan de forma extraordinaria la mayoría, si es que no son todas, las conclusiones a las cuales conduce esta investigación. Esto sin duda es debido al profundo componente platónico que guardan ambos autores, lo cual se manifiesta claramente en sus constantes referencias al filósofo.

valores, ante ello la filosofía es depuradora, mediadora, preparativa y consoladora. De esta forma se cierran las relaciones entre los elementos: el hombre tensado hacia lo bajos valores es ciego, tensado hacia los elevados es vidente; en el sacrificio es libre, en la tragedia es esclavo; la filosofía respecto a los altos valores es mediadora, respecto al sacrificio es consuelo. También se han abordado, al menos por encima, cuestiones relativas al sacrificio y la tragedia y cómo estas son totalmente incompatibles entre sí, como es que el amor vuelve necesario lo contingente y contingente lo necesario, cuestiones que en definitiva debían ser valoradas de antemano para comprender de forma adecuada las relaciones entre la filosofía el amor y la tragedia. Si bien consideramos que la filosofía de Max Scheler tiene un enorme asidero para el desarrollo no solo de cuestiones éticas y antropológicas, sino también profundamente metafísicas y gnoseológicas, quizá como ningún otro autor del último siglo, profundizar en ello escaparía a toda posibilidad de ser expuesto en esta investigación, tanto por extensión como por complejidad; también consideramos junto con Hildebrand (2019) que aunque en la filosofía de Scheler “Muchas cuestiones importantes... son tratadas tan solo de refilón y permanecen sin respuesta, y algunas de sus más profundas intuiciones son captadas de tal manera que se encuentran unas junto a otras sin relación alguna entre ellas o... textualmente se contradicen” (p. 10) esto se debe a que manifiesta “un progreso filosófico realmente extraordinario si están fundadas en una auténtica inmersión profunda en la esfera del ser” (p. 10). Bien podría ampliarse el curso de esta investigación recurriendo a otros textos de Max Scheler, tales como “El resentimiento en la moral” o “El arrepentimiento y el nuevo nacimiento” o inclusive solamente agudizando la vista ante los textos citados, esto requeriría una extensión tal, puesto que resultaría en una suerte de sistematización de su pensamiento, que sería totalmente inviable realizarlo en un trabajo formato artículo. Quede todo lo anteriormente desarrollado bajo el esquema de las tres dimensiones antropológicas, los tres actos de amor correspondientes, los tres géneros de valores a los cuales permiten el acceso, las características del espíritu, su libertad, sacrificio y su relación con la tragedia y la filosofía.

## 9. Referencias

Hildebrand, D. (2019). *La filosofía y personalidad de Max Scheler*. Encuentro.

- Palacios García, J. M. (1980). El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica. *Pensamiento*, 36(143), 287–302.
- Platón. (1992). *Diálogos V*. Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos IV*. Gredos.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2021b). *Historia del pensamiento filosófico y científico II*. Herder.
- Rumoroso, J. A. (2013). Axiología y ética en Max Scheler. *LOGOS*. (122), 24. <https://revistasinvestigacion.lasalle.mx/index.php/LOGOS/article/view/2414>
- Santamaría Velasco, F. (2009). La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler. *Análisis*. (74), 71–94.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Losada.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la libertad*. Nova.
- Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Nova.
- Scheler, M. (1979). *El sentido del sufrimiento*. Goncourt.
- Scheler, M. (1980). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Nova.
- Scheler, M. (2001). *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós.
- Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica.
- Scheler, M. (2004). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.
- Scheler, M. (2013). *Metafísica y axiología, en particular, ética*. Encuentro.

\*

**Conflicto de interés:** No declara

**Fecha de recepción:** 15/04/2025

**Fecha de aceptación:** 30/05/2025

**Editor:** Francisco Novoa Rojas