



# **ORDEN Y DESORDEN DEL CORAZÓN APUNTES SCHELERIANOS SOBRE LOS ENGAÑOS VALORATIVOS<sup>1</sup>**

## ORDER AND DISORDER OF THE HEART SCHELERIAN NOTES ON EVALUATION DECEPTION

**Mariana Chu García\***

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú  
mchu@pucp.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0003-4314-3899>

Enviado 27/12/2022  
Aceptado 01/03/2023

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Lovaina-la-Nueva, Bélgica, es profesora principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y directora del Centro de Estudios Filosóficos de esa casa de estudios.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este texto fue presentada el 26 de octubre de 2022 en las XXII Jornadas de Filosofía: "Humanismo y ciencia: habitar el mundo", organizadas por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile.

## Resumen

El valor moral de nuestra vida práctica depende de nuestro conocimiento de valores. Más aún, según Scheler, la intuición adecuada de un valor plenamente dado motiva necesariamente nuestro querer a la realización de ese valor. Pero lo habitual es, más bien, que los valores de diferentes tipos nos sean dados en diferentes grados de inadecuación. Por esa razón, estamos sometidos a posibles engaños valorativos y, por tanto, a la posibilidad de una vida éticamente mala. Con el fin de mostrar las formas y fuentes de engaño valorativo identificables *a priori*, este artículo aborda, en primer lugar, la correlación estratificada entre valores y emociones intencionales a partir de los sentidos schelerianos del concepto de *ordo amoris*; en segundo lugar, se consideran algunas 'medidas del conocimiento' para, a partir de ellas, distinguir dos grandes tipos de trastorno del *ordo amoris* basados en diferentes formas de engaños o ilusiones del sentir, preferir y amar.

**Palabras clave:** *ordo amoris, desorden, engaño, valores, Scheler*

## Abstract

The moral value of our practical life depends on our knowledge of values. Moreover, according to Scheler, the adequate intuition of a fully given value necessarily motivates our will to the realization of that value. But it is rather the case that values of different kinds are given to us in varying degrees of inadequacy. For this reason, we are subject to possible value delusions and, therefore, to the possibility of an ethically bad life. In order to show the forms and sources of *a priori* identifiable value deception, this article addresses, first, the stratified correlation between values and intentional emotions on the basis of the Schelerian meanings of the concept of *ordo amoris*; secondly, it considers some "measures of knowledge" in order to distinguish two major types of disorder of the *ordo amoris* based on different forms of delusions or illusions of feeling, preferring and loving.

**Keywords:** *ordo amoris, disorder, illusion, values, Scheler*

## 1. Introducción

En oposición a la idea kantiana, heredada del sensualismo, según la cual las emociones y los deseos son un caos sensible que la voluntad racional debe organizar y controlar, Scheler recupera nuestra vida emocional como un ámbito de sentido. Retomando a Agustín y Pascal, y apropiándose tanto de la actitud fenomenológica de Husserl como de su descubrimiento del *a priori* de la correlación intencional, Scheler traza un mapa del corazón que consiste en la distinción esencial entre tipos de emociones pertenecientes a diferentes estratos de profundidad o centralidad. La contraparte de ese mapa son los valores y su jerarquía, que es *a priori* respecto de las jerarquías de bienes, en los cuales los valores, además de objetivos, es decir, independientes de nuestro saber, son reales o existentes para alguien capaz de sentirlos.

Según la ética basada en esta correlación estratificada entre valores y emociones, la bondad y maldad del querer y actuar dependen de la estructura de la vivencia del resto de valores, los extramORALES, en cuanto es bueno el acto que realiza un valor positivo o superior y es malo el que realiza un valor negativo o inferior (Scheler, 2001, p. 74; *GW2*, p. 48). Esto significa que el comportamiento en general y el moralmente relevante en particular, se fundan en el conocimiento axiológico; en otras palabras, la vida práctica supone la vida emocional. Entendiendo el conocimiento de los valores no como un conocimiento intelectual, sino emocional, Scheler (2001) rehabilita la tesis socrática según la cual “[...] todo ‘querer bueno’ está fundado en el ‘conocimiento de lo bueno’, y —respectivamente— todo querer malo descansa en un engaño y extravío morales [*sittlicher Täuschung und Verirrung*]” (p. 128; *GW2*, pp. 87-88). Mi objetivo aquí es modesto: quisiera mostrar las formas y fuentes de engaños morales y valorativos reconocibles *a priori*. Con ese fin, expondré, en primer lugar, la correlación estratificada entre valores y emociones a partir del concepto de *ordo amoris* y sus sentidos; en segundo lugar, señalaré algunas formas y fuentes típicas de engaños valorativos.

## 2. *Ordo amoris*

Sin entrar en el debate sobre el texto póstumo y fragmentario así titulado<sup>2</sup>, es claro que, en él, Scheler (2008) distingue tres sentidos del concepto de *ordo amoris*: el “justo y

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Frings (1972, pp. 40-60), Leonardy (1976), Sander (2003, pp. 63-79), Zhang (2011, p. 277ss.), Palacios (2002, pp. 39-55).

objetivo”, el “normativo” y el “descriptivo” (p. 21; *GW* 10, p. 348). El primer sentido corresponde a la jerarquía *a priori* de valores que encontramos en la *Ética*, obra cuyo título original es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Scheler presenta ahí tres modos de jerarquización axiológica. El primero consiste en una serie de criterios de la experiencia natural de valores, como su duración, la extensión de los bienes que los portan, el grado de satisfacción que genera su aprehensión, etc. Estos criterios se reducen al que los clasifica según su grado de relatividad a la sensibilidad y a la vida, o según su carácter absoluto, el cual se manifiesta en la vivencia de decaimiento moral de nuestra existencia cuando renunciamos a determinados valores (Scheler, 2001, p. 166; *GW* 2, p. 116). El segundo modo de jerarquización ordena los valores de acuerdo con sus portadores esenciales (*wesenhaften Trägern*): son superiores los valores que porta una persona, que no son los mismos que los que porta una cosa. Este orden *a priori* es relativamente formal frente al tercero (Scheler, 2001, p. 167; *GW* 2, p. 117), el cual es una clasificación de lo que Scheler (2001) denomina *modalidades de valor* y que entiende como un “sistemas de cualidades de los valores materiales” (p. 173; *GW* 2, p. 122). Lo agradable y lo desagradable, por ejemplo, son valores pertenecientes a la modalidad sensible. Le siguen la modalidad de los valores vitales de lo noble y lo común; la de los espirituales, que pueden ser estéticos, jurídicos y del conocimiento filosófico de la verdad; y, finalmente, la modalidad de los valores religiosos de lo santo y lo profano.

En otro lugar, he tratado de mostrar que estos tres modos de ordenar los valores coinciden (Chu, 2020). Podríamos incluso afirmar que se trata de tres aspectos de una misma jerarquía vistos desde diferentes perspectivas. Aquí nos limitamos a preguntar en qué se basa Scheler para distinguir modalidades de valor y señalar un *ordo amoris* ‘justo y objetivo’. Son varias las consideraciones que hay que hacer para responder esa pregunta, pero, ante todo, hay que tener en cuenta que el descubrimiento de este orden objetivo y *a priori* se lleva a cabo en el marco de la adopción de la actitud fenomenológica, lo que explica que Scheler se refiera a él como un orden “intelectivo” (*einsichtige* [*GW* 10, p. 350]<sup>3</sup>). Pero, como se sabe, la adopción scheleriana de la intuición de esencias y la reducción fenomenológica se enmarca en una filosofía primera que no es entendida como fenomenología de la subjetividad trascendental, sino como una ontología de esencias. Según Scheler, la intuición eidética es

<sup>3</sup> La versión castellana del texto omite ese adjetivo.

un acto espiritual en el que se vive de modo inmediato y evidente un objeto *a priori* dado en sí mismo. En ese sentido, la actitud fenomenológica es una experiencia no solo asimbólica sino también inmanente, en cuanto hay una coincidencia entre lo mentado y lo dado. Las esencias como la materialidad, espacialidad, temporalidad, etc. estructuran el mundo y están presupuestas en la cosmovisión natural y en la ciencia. Pero, así como la espacialidad es una esencia (*Sosein*) que estructura *a priori* las cosas, lo agradable y lo desagradable son, así como lo útil, esencias de valor (*Wertsein*) que estructuran los bienes, por ejemplo, alimentos en el primer caso y herramientas en el segundo. Ahora bien, la intelección (*Einsicht*) de los valores en tanto esencias, en tanto cualidades *a priori* que estructuran a sus portadores contingentes, solo es posible si está precedida por la efectuación de la reducción fenomenológica. Dicho brevemente, la reducción consiste en la abstención de la posición tanto de la realidad del acto y de quien lo lleva a cabo, como del modo de la realidad (*Realität*) de lo dado en ese acto, se trate de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la apariencia, la fantasía, la ilusión o el engaño (*Täuschung*) (Scheler, 2011, p. 91; *GW* 10, p. 394). Para el caso de los valores, se trata de aprehenderlos en sí mismos, al margen de su existencia o realidad, es decir, más allá de lo que en la historia ha sido considerado como útil, agradable, noble, bello, justo, santo.

En cambio, en la vida cotidiana, los valores no son dados como esencialidades, sino como propiedades de los bienes y personas que los portan, y aunque no son normas, sino que las fundan, pueden manifestarse como algo por realizar, algo que *debe* ser real. A ello se refiere Scheler (2008) en el siguiente pasaje: "pues el *ordo amoris* justo y objetivo solamente se convierte en norma cuando, una vez conocido, se halla referido al *querer* del ser humano y se lo impone una voluntad" (p.23)<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, en su sentido *normativo*, el *ordo amoris* consiste en la jerarquía de valores o, más precisamente, en la parte de ella que, conocida por el ser humano, es vivida con la exigencia de su realización. Esto no significa que un único individuo, grupo o época puedan conocer y realizar todos los valores; antes bien, por su finitud, el ser humano solo puede tener un conocimiento parcial de la jerarquía. Por esta razón, en primer lugar, corremos siempre el riesgo de absolutizar el valor que tenemos por superior (Spader, 2002, p. 95), cosa que hay que considerar como una fuente natural de engaño valorativo. En segundo lugar, dada la finitud humana, hace falta una cooperación

<sup>4</sup> Traducción modificada: "Zur Norm wird also der objektiv rechte *ordo amoris* erst, wenn als erkannter auf das *Wollen* des Menschen bezogen und von einem Wollen ihm geboten wird" (*GW* 10, p. 347).

entre los sujetos históricos para que sea posible un progreso en el conocimiento y realización de los valores.

Como decíamos, en la cosmovisión natural, los valores se manifiestan por lo general en y a través de sus portadores. Somos capaces de intuir con evidencia, por ejemplo, que el valor sensible de lo agradable del olor de una flor de cerezo es inferior al valor vital del árbol del que forma parte, y que el valor espiritual de lo justo es superior respecto del anterior. Sin dejar, pues, de ser *en sí*, el *ordo amoris* deviene *para el ser humano* un ideal por realizar. En este sentido, el *ordo amoris normativo* indica la “determinación universalmente válida del hombre en general” (Scheler, 2008, p. 33; *GW* 10, p. 35)<sup>5</sup> —o, si se prefiere, su ‘puesto en el cosmos’—, en cuyo marco se ubican las determinaciones individuales de seres humanos y comunidades en tanto seres espirituales o personales (Scheler, 2008, p. 33; *GW* 10, p. 351). La determinación individual es lo que el autor llama, desde el punto de vista religioso, la ‘salvación personal’ y, desde el punto de vista moral, ‘lo bueno en sí para mí’, esto es, una “esencia de valor individual y personal” que nos invoca a realizar tareas y deberes auténticamente personales (Scheler, 2001, pp. 635 ss.; *GW* 2, pp. 481 ss.); en una palabra, nuestra vocación.

Antes de referirnos al tercer sentido del *ordo amoris*, hace falta aclarar cómo se conocen los valores y, así, la expresión que usamos al inicio, la de un ‘mapa del corazón’. Siempre parcial, el conocimiento de los valores es posible gracias a las funciones y actos emocionales que les son correlativos:

Porque lo que llamamos “ánimo” [*Gemüt*] o, figurativamente, “corazón” del ser humano no es un caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y disocian conforme a reglas causales cualesquiera con otros datos psíquicos. Es, por el contrario, la *contraimagen articulada* del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas —es por ello un *microcosmos del mundo de los valores*. (Scheler, 2008, p. 54; *GW* 10, p. 361)<sup>6</sup>

En la estructura esencial del ser humano, en particular de su vida emocional, Scheler distingue un estrato sensible, otro vital —es decir, corporal y psíquico— y uno espiritual, el de su persona. Como lo indica el pasaje anteriormente citado, estos estratos son correlativos

<sup>5</sup> Traducción ligeramente modificada.

<sup>6</sup> Traducción ligeramente modificada.

a la jerarquía de valores. La prueba fenomenológica de esta estratificación consiste en que emociones de diferentes niveles pueden coexistir y variar de modo independiente. Una tristeza, por ejemplo, no varía por un intenso placer sensible, así como no varía la alegría por el sentimiento de incomodidad, pues son sentimientos de estratos distintos. Además, como mencionamos al inicio, en cada estrato, se distinguen emociones de esencias diferentes. Una de las distinciones fenomenológicas decisivas para la ética scheleriana es la del sentir intencional (*Fühlen von etwas*) y el sentimiento (*Gefühl*). Esta distinción es más clara en el estrato sensible: dolor y placer son *sentimientos o estados sentimentales* en sentido estricto, lo que quiere decir que no son intencionales, que no tienen un objeto propio, sino que lo toman prestado de los actos de la representación, como cuando me pregunto a qué se debe que me duela la pierna con el roce y, luego, vinculo causalmente mi dolor con el moretón que veo en esa zona de mi cuerpo; en cambio, el gozar y sufrir son funciones *intencionales* del sentir sensible, lo que significa que *a priori* implican un correlato. La prueba fenomenológica de que el sentir no se debe confundir, en ninguno de sus estratos, con el sentimiento consiste en que el primero puede tener como correlato intencional al segundo, como cuando sentimos dolor o placer, comodidad o incomodidad, alegría o tristeza, entre otros.

Además, el sentir puede estar dirigido a los "caracteres anímicos emocionales de objetos [*gegenständlichen emotionalen Stimmungs-Charakteren*]" (Scheler, 2001, p. 361, nota 19; *GW 2*, p. 263, nota). Por ejemplo, el sentir de la furia de las olas del mar o la tranquilidad de un paraje. Se trata de cualidades emocionales que nunca son dadas en referencia a un yo, cosa que siempre ocurre, directa o indirectamente, con los sentimientos. Pero la dirección *primaria* del sentir no es esta ni la que se orienta al sentimiento, sea propio o ajeno, sino la que apunta a valores, en especial a los valores externos y ajenos de las comunidades en las que vive el sujeto que los siente (Scheler, 2003, p. 95; *GW 3*, p. 264). Solo cuando el sentir mantiene esta dirección primaria posee una función cognitiva (Scheler, 2001, p. 361, nota 19; *GW 2*, p. 263, nota): la de darnos acceso a los valores del mundo, aunque no los captemos como esencias *a priori* que lo estructuran, sino como propiedades de sus portadores. Para nuestro tema, es decisivo que, como cualquier otro objeto o cualidad objetiva, los valores se pueden manifestar plenamente en un sentir adecuado o en diferentes grados de adecuación y plenitud, en cuyo caso el sentir se somete a un posible engaño o ilusión (Scheler, 2001, p. 649; *GW 2*, p. 492). Por eso, Scheler (2001) se refiere al sentir intencional de valores como "un acaecimiento [*Geschehen*] pleno de sentido y, por ello, capaz

de 'cumplimiento' y 'no cumplimiento'" (p. 361; *GW 2*, p. 263). En esa medida, el sentir es comprensible y no solo causalmente explicable como los sentimientos sensibles (Scheler, 2001, p. 361, nota 20; *GW2*, p. 263, nota 1)<sup>7</sup>.

Así como no hay que confundir la función intencional del sentir de valores con los estados sentimentales, tampoco debe ser confundida con una '*reacción de respuesta emocional*', como el afligirse, alegrarse o encolerizarse por algo. Ese algo no es un objeto intencional propio, porque no se trata aquí ni de una función ni de un acto, sino de *modos de conducta* que responden a las *exigencias de valores* previamente *sentidos*. Bien puede ocurrir, por ejemplo, que seamos incapaces de responder apropiadamente a la exigencia de un complejo o estado de valor positivo que hemos sentido con claridad; y, así como podemos entristecernos por esta incapacidad nuestra (Scheler, 2001, 362; *GW 2*, 264), también podemos perdernos en la envidia.

Si Scheler (2001) califica de 'receptor' al sentir de valores (*aufnehmende Fühlen von Werten* [p. 363; *GW 2*, p. 264]), es porque esta función comparte con los modos de conducta reactivos un carácter 'pasivo' que los diferencian de los actos emocionales que el ser humano realiza en tanto persona, como el preferir y postergar. Estos son los actos del conocimiento axiológico por excelencia, porque en su efectucción son dadas la superioridad e inferioridad de los valores. Pero no de tal modo que haga falta primero sentir varios valores o bienes y que, luego, prefiramos uno de ellos, sino que es en la realización misma del acto de preferir que un valor o un bien se presentan como superiores, sin necesidad de que sean dados aquellos otros respecto de los cuales son tales. Basta ser conscientes de poder preferir otro valor u otro bien (Scheler, 2001, p. 153; *GW 2*, p. 106). Así pues, el sentir de valores, sean estos negativos o positivos, no funda la postergación ni la preferencia, sino a la inversa. Es porque prefiero lo justo, esto es, porque aprehendo su superioridad —o porque postergo lo injusto—, que soy capaz de sentir la justicia o injusticia de determinada acción o situación. Es importante no confundir la preferencia con la elección, la cual no es un acto emocional, sino

---

<sup>7</sup> Si en el estrato inferior o periférico de los sentimientos sensibles encontramos estados puros no intencionales, en el superior o central, encontramos sentimientos necesariamente intencionales, pues lo dado en ellos es el valor de nuestra persona (*Ética*, p. 462; *GW 2*, p.354), mientras que en el segundo y tercer estrato los sentimientos solo *pueden ser intencionales* (*Ética*, pp. 368-369; *GW 2*, p. 269). Así pues, la posibilidad de la intencionalidad aumenta con la cercanía a los sentimientos centrales o más profundos del ser humano. Pero no se trata de una intencionalidad primaria como la del sentir del valor, sino —usando la expresión que Fernández-Beites aplica a las "reacciones de respuesta emocional"— una intencionalidad secundaria, subordinada a la intencionalidad del sentir (Fernández-Beites, Pilar, 2013, pp. 3-34).

del querer o de la voluntad que, más bien, se funda en el preferir (Scheler, 2001, p. 152; *GW* 2, p. 105). Así, elegimos fines y acciones en los que realizamos lo preferido, y podemos tanto preferir sin elegir hacer nada para que lo preferido exista como postergar un valor sin impedir su realización.

El conocimiento de valores adquirido por el sentir y preferir constituye el *ethos* del individuo, grupo o época. Scheler (2001) lo describe como “la estructura de la vivencia de los valores y de las reglas de preferencia que le son inmanentes” (p. 413; *GW* 2, p. 306). Se trata de reglas variables, no escritas, que filtran selectivamente todo lo que puede formar parte, en el plano espacial, de nuestro mundo circundante —es decir, el “mundo de valor vivido prácticamente como operante sobre nosotros” (p. 220; *GW* 2, p. 157)— y, en el plano temporal, de su destino. Este último no se debe entender en un sentido fatalista, pues no equivale a la determinación individual de ese sujeto (Scheler, 2008, p. 34; *GW* 10, p. 352), a la que, sin duda, puede faltar, sino que consiste en “la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle” (Scheler, 2008, p. 28; *GW* 10, p. 348). Todos los individuos, grupos humanos y épocas tienen un *ethos*, y en la medida en que nuestro intercambio con el mundo hunde sus raíces en la esfera emotivo-valorativo, antes de hacerlo en las esferas teórica y práctica, para conocerlos, es necesario comprender el *ethos* que está en la base de sus concepciones del mundo y de sus vidas prácticas y morales.

“Pero —cito a Scheler (2008)— el núcleo más fundamental de este *ethos* es *la ordenación del amor y el odio*” (p. 22; *GW* 10, p. 347). Estos son actos espontáneos en los que se amplía o, respectivamente, se restringe el universo de valores posibles para el sentir y preferir (Scheler, 2001, p. 365; *GW* 2, p. 266), lo que significa que los fundan. Esto es así, según Scheler, porque pertenece a la estructura *a priori* del amor y odio el dirigirse, desde los valores efectivamente portados por el objeto amado u odiado, a los valores superiores o inferiores que podría realizar dada su determinación ideal. Por eso, no son sentimientos ciegos, sino actos descubridores de nuevos valores para la persona que los realiza. Así pues, la pobreza y riqueza del *ethos*, así como su orden y desorden, dependen de la articulación  *fáctica* de nuestros amores y odios, es decir, depende del sentido *descriptivo* del *ordo amoris*, que Scheler (2008) describe como “la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula [ética] fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto” (p. 23; *GW* 10, p. 348). Esta descripción supone el carácter fundante del amor. Ya habíamos mencionado que el comportamiento en general, es

decir, la esfera de la tendencia y voluntad, se funda en el conocimiento axiológico y, en particular, que las acciones que elegimos se fundan en los valores y bienes que preferimos. Además, todo fin de la voluntad supone un valor dado como algo por realizar, un valor previamente sentido o preferido, es decir, supone un conocimiento axiológico, cuya posibilidad, como hemos visto, reside en el carácter trascendente del amor, por el cual siempre apunta más allá de los valores positivos existentes en el objeto amado, hacia los valores superiores que a este le pertenecen por su individualidad. En ese sentido, Scheler (2008) afirma categóricamente lo que sigue:

*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo [Gemütes], que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse 'núcleo del hombre' como ser espiritual. (p. 27; GW10, p. 348)*

De lo dicho hasta aquí, hay que concluir que la rectitud del *ordo amoris descriptivo* se halla en función de su coincidencia con el *ordo amoris justo y objetivo*. El primero se puede oponer al segundo, incluso se puede oponer al *ordo amoris normativo* y a la determinación individual del sujeto en cuestión. Si respondemos a ella, es decir, al llamado de los valores que nos invocan a realizar determinadas tareas y acciones, de modo que nuestro *ordo amoris descriptivo* coincida con el *normativo*, cooperaremos a la elevación del valor total del mundo. Si la desconocemos o faltamos a ella, dice Scheler (2008), "nuestro amor es [injusto (*unrichtig*)] y desordenado" (p. 66; GW 10, p. 367). Pero esto puede ocurrir no solo por faltar a nuestra determinación individual, sino también porque la voluntad se basa en una ceguera o un engaño valorativo, una ilusión del sentir, preferir o amar, de manera que la persona en cuestión quiere y actúa sin una previa intuición de valores (Scheler, 2011, p. 36; GW5, p. 79).

### 3. Formas y fuentes de engaños valorativos

Para aclarar en qué consiste un engaño y mostrar las formas y fuentes de los engaños valorativos, hace falta primero aclarar las medidas o "criterios" del conocimiento. En *Fenomenología y teoría del conocimiento*, Scheler menciona una serie de seis. Retomamos

aquí solo aquellas medidas que conciernen al engaño: “1. el darse en sí mismo, 2. la adecuación del conocimiento, 3. el grado de relatividad existencial de los objetos [...]” (Scheler, 2011, p. 120; *GW*10, p. 413). Sobre la primera medida o “criterio”, el autor sostiene:

El criterio absoluto de todo “conocimiento” es, y siempre ha de ser, el *darse en sí mismo* de los hechos; dado este en la evidente unidad de coincidencia de lo mentado y lo dado en el vivir (intuir) exactamente tal como es mentado. Algo dado así es, a la vez, ser absoluto, y el objeto que sólo es objeto de un ser tal —de una esencia pura— está, en una medida ideal, dado *adecuadamente*. [...] Y lo que es y se llama “*existencia absoluta*” es precisamente tal objeto que solo se da en un acto puro [...]. (Scheler, 2011, pp. 97-98; *GW*10, p. 398)

Si la coincidencia señalada no se cumple, no podemos afirmar que nos encontremos en una auténtica actitud fenomenológica. No obstante, aunque “[...] en la adecuación plena y en la reducción más completa, el contenido del conocimiento se convierte continuamente en el contenido del darse en sí mismo” (Scheler, 2011, p. 98; *GW* 10, p. 398), no hay que confundir la primera medida con la segunda. Más bien, los grados de adecuación suponen el darse en sí mismo como uno de sus límites absolutos. El límite opuesto es la inadecuación absoluta del acto cuyo objeto, lejos de estar dado en sí mismo, solamente es mentado como lo que plenifica un símbolo o signo (Scheler, 2011, pp. 97-98; *GW*10, p. 398). Los grados de adecuación o inadecuación del acto de conocimiento se distinguen, a su vez, de los grados de relatividad existencial de los objetos conocidos. Tienen una existencia relativa los objetos que solo pueden ser dados, ya no en un acto o una intuición pura, sino en actos de determinada forma y solo al sujeto que los efectúa. Los números, por ejemplo, solo pueden ser dados a un sujeto capaz de pensar; los valores y bienes solo existen para un sujeto capaz de sentir; y en este ámbito, los valores de lo agradable y saludable, por ejemplo, de un alimento existen para un ser vivo, mientras que los valores estéticos y jurídicos existen para el hombre en tanto persona. De modo general, los objetos de la cosmovisión natural son relativos en su existencia al ser humano. Pero la relatividad existencial se extiende infinitamente, pues podemos hablar del objeto de una alucinación que existe para un sujeto en particular, así como de objetos culturales que existen solo para determinados grupos humanos. Esta tercera medida no se debe confundir con la anterior, porque, en cada grado de

relatividad existencial, el objeto puede ser dado en diferentes grados de adecuación del conocimiento<sup>8</sup>.

¿Qué ocurre con estas medidas del conocimiento en el caso del engaño? Scheler (2003) se ocupa del engaño en diferentes textos y siempre lo distingue de error. Una de las diferencias consiste en que este último se ubica en el juicio o, más bien, en la relación entre lo pensado y lo intuitivo; en cambio, el engaño es prelógico y siempre concierne al modo de existencia de un estado de cosas (p. 33; *GW 3*, p. 225). Su estructura consiste en que trasladamos el estado de cosas, o el complejo de valores, que se nos aparece a una esfera de ser a la que no pertenece (Scheler, 2003, p. 34; *GW3*, pp. 225). Así, en el caso de la percepción externa de un lápiz al interior de un vaso con agua, el engaño consiste en que asignamos el contenido visual que se presenta como roto a la esfera de las cosas reales, y la misma estructura se halla en el odio a algo o alguien que no manifiesta el valor de lo hostil (Scheler, 2003, p. 34; *GW 3*, p. 226), así como en el engaño histórico de una época que traslada los valores que conoce a una época anterior (Scheler, 2001, p. 370; *GW 2*, p. 271) y en el de quien tiene por diferentes las situaciones del amigo y el enemigo cuando son iguales (Scheler, 2001, p. 149; *GW2*, pp. 102-103).

¿Cómo se presenta esta estructura *a priori* en el "encaprichamiento" (*Vergaffung*), término con el que Scheler (2008) designa la forma "más general de la destrucción y trastorno del *ordo amoris*" (p. 51; *GW 10*, p. 360)? Según el texto así titulado, el encaprichamiento puede ser absoluto o relativo. En el primer caso, trasladamos un bien finito a la esfera de lo absoluto convirtiéndolo en un ídolo, de modo que es un engaño en el amor, que, en tanto descubridor de valores superiores, es infinito y no puede satisfacerse en un bien (2008, pp. 51-52; *GW 10*, p. 360), esto es, una cosa de valor. Al contrario, por la finitud humana, el amor implica un cierto grado de conciencia de "un campo ilimitado, pero 'vacío'" de valores, "un culpable vacío" que el absolutamente encaprichado no llega a vivir (Scheler, 2008, p. 53; *GW 10*, p. 36). Este tipo de encaprichamiento es un *engaño o ilusión metafísica*, esto es, "[...] toda suposición de que un objeto A está en un grado de relatividad existencia R cuando de hecho está en un grado de existencial —dado conjuntamente—  $R^{-1}$  o  $R^{+1}$  (donde - significa la relatividad existencia aumentada, y + la decreciente)" (Scheler, 2011, pp. 113-114; *GW 10*,

---

<sup>8</sup> El ejemplo de Scheler es más que claro: "Apolo y Zeus son objetos religiosos relativos al pueblo griego. Pero, seguramente, entre los griegos era muy distinto, por un lado, el grado de adecuación de la intuición de esos dioses y, por otro, el grado de adecuación del sentir intencionalmente la santidad de ellos [...]" (Scheler, 2011, p. 111; *GW 10*, p. 407).

pp. 408-409). En ese sentido, es un amor injusto que confunde los grados de relatividad existencia. Pero además es un engaño o *ilusión gnoseológica*, esto es, “[...] toda suposición de que está dado en sí mismo lo que está dado inadecuadamente” (Scheler, 2011, p. 114; *GW* 10, p. 409). A su vez, el encaprichamiento absoluto funda el error o extravío metafísico (*metaphysische Verirrung*) de quien, amando a un portador de valor relativo como si portara un valor absoluto, identifica su centro personal con el bien idolatrado (Scheler, 2008, p. 66; *GW* 10, 367-368). Por eso, falta a su determinación individual.

Hay que señalar que este amor trastornado puede tener como consecuencia al odio (2008, p. 66; *GW* 10, p. 368), acto que también se funda, por ley de esencias, dice Scheler, en el amor. Pero no en el sentido de que solo odiamos lo previamente amado, sino que, para que odiamos a un portador de valor negativo, tenemos que haber efectuado un acto de amor dirigido a un portador del valor positivo opuesto: odio una acción injusta porque amo lo justo (2008, pp. 67-68; *GW* 10, p. 368). Es pues el odio una reacción a un amor falso (2008, p. 69; *GW* 10, p. 369) que trastoca el *ordo amoris justo y objetivo*.

En este sentido el odio reposa siempre sobre la *desilusión* [decepción o desengaño (*Enttäuschung*)] de la realización o no realización de un valor que intencionalmente [...] se llevaba ya en el espíritu. Y el motivo motor de este odio puede ser lo mismo la existencia de un [disvalor o valor negativo] como la falta o privación de un [valor positivo]. (Scheler, 2008, p. 68; *GW* 10, pp. 368-369)

De otro lado, el encaprichamiento es relativo si el ser humano ama o prefiere en dirección opuesta al rango de los valores (Scheler, 2008, p. 52; *GW* 10, p. 360). En este caso, nos encontramos ante la *ilusión habitual* de la “adecuación relativa” (Scheler, 2011, p. 115; *GW* 10, p. 409), esto es: “[...] toda suposición de que un objeto A está dado en la misma plenitud que un objeto B dado conjuntamente, aun cuando esté dado con plenitud disminuida o aumentada” (Scheler, 2011, p. 114; *GW* 10, p. 409). Desde mi punto de vista, pertenecen aquí algunos engaños valorativos a los que Scheler se refieren en *Los ídolos del autoconocimiento* y en el *Formalismo*. No todos tienen relevancia moral, pero pueden llegar a tenerla si son llevados al extremo. Quisiera separarlos en dos grandes grupos. En el primero, colocamos un trastorno del sentir que es una fuente de engaño de la percepción interna y que ocurre por lo siguiente:

[...] trasladar-de-*afuera-hacia-dentro* *cualidades de valor*[a] la esfera del sentimiento de los propios *estados del yo sentidos*[...]. Así, a menudo creemos alegrarnos porque se nos ofrece un manjar caro o porque se nos regala un anillo valioso; creemos a su vez estar tristes porque caminamos en una comitiva fúnebre, aunque si mirásemos tras la periferia de nuestra conciencia veríamos que no estamos tristes en absoluto. (Scheler, 2003, p. 93; *GW3*, p. 262)

En estos casos, la alegría y tristeza no son auténticamente vividas, solo son una "sombra" del sentimiento genuino" (Scheler, 2003, p. 93; *GW3*, p. 262), pues no acompañan al sentir de valores, el cual, desviado de su dirección primaria hacia ellos, se ha enceguecido y ha objetivado al sentimiento. Algo semejante ocurre con la dirección natural de engaño "[...] *de tener lo ajeno por propio*" (Scheler, 2003, p. 98; *GW3*, p. 265), en la que nos cegamos a los valores y sentimientos de los otros. Según advierte Scheler (2003), esta desviación ya está en germen cuando alguien nos expresa un sentimiento o relata su estado anímico, y respondemos mirándonos a nosotros mismos (p. 97; *GW3*, p. 265). Cuando hacemos esto, se hace imposible la auténtica simpatía, la cual es necesaria para superar el engaño o ilusión del egocentrismo de la cosmovisión natural, por el cual tenemos nuestro mundo circundante como el mundo a secas (Scheler, 2005, p. 102; *GW7*, p. 69). Manteniendo la distancia entre lo propio y lo ajeno, la simpatía supera ese engaño con el reconocimiento de la igualdad de valor y realidad entre el otro y uno mismo en tanto seres humanos (Scheler, 2005, p. 104; *GW7*, p. 70). También habría que colocar en este grupo de engaños valorativos el contagio emocional, que es uno de los modos en los que se forma la tradición. El contagio emocional consiste en la transmisión de un estado sentimental ajeno, que, sin embargo, no se reconoce como tal, sino que se tiene como propio. Falta aquí también el sentir autónomo de los valores que habría dado lugar a los sentimientos ajenos correspondientes. De otro lado, podríamos considerar el egotismo, la actitud instintiva respecto de los sentimientos propios (Scheler, 2001, p. 344; *GW2*, p. 250), como la fuente de un engaño valorativo de dirección contraria a las anteriores, en cuanto trasladamos los valores de nuestros sentimientos a los bienes o a los estados de cosas, cuyos valores terminan por escapársenos. "Creemos entonces que 'la comida es mala' porque nos hace mal; vemos hoy una cosa 'problemática' de color rosa porque nos produjo una alegría" (Scheler, 2001, p. 344; *GW2*, p. 250). Cabe precisar que el egotismo no es egoísmo. El egoísta sí siente el valor, pero solo el valor de la relación que los valores de las cosas, acciones, seres humanos tienen para él. Concentrado en su yo, solo vive

el valor de esa relación, convirtiéndose a sí mismo en el único portador de todos los valores (Scheler, 2001, pp. 344-345; *GW*2, p. 250).

El segundo grupo de engaños valorativos que tiene su fuente en la actitud natural — la cual, a diferencia de la fenomenológica, es simbólica— consiste en que solemos captar las cualidades de valor, así como aquellas del color y el tono, solamente en la medida en que pueden *señalarnos* algo de nuestro mundo circundante relevante para nuestra conducta práctica (Scheler, 2003, p. 110; *GW*3, p. 273), en especial aquella dirigida por “necesidades e instintos corporales” (Scheler, 2001, p. 373; *GW* 2, p. 272). Así nos cegamos a las modalidades de valores espirituales y religiosos, y solo captamos valores de las modalidades sensible y vital, los cuales terminan convirtiéndose en meros *signos* de los bienes que los portan, en especial, de los “[...] bienes económicamente significativos que en el nivel artificial de la ‘sociedad’ encuentran su expresión más depurada en el precio y, finalmente, en la cantidad de dinero, para los que ellos están a la venta” (Scheler, 2003, p. 110; *GW*3, p. 273). Este no es solo un engaño del sentir, sino también del preferir, lo que significa que tiene como correlato una inversión del rango de los valores, en cuanto tenemos como superiores aquellos valores que portan los bienes con los que esperamos satisfacer nuestras necesidades e intereses vitales. Si no hubiera engaños o ilusiones de la preferencia, Brentano tendría razón al identificar el valor superior con el valor preferido (Scheler, 2001, p. 152, nota; *GW*2, p. 105, nota), pero mi preferencia no hace la superioridad del valor, solo la aprehende<sup>9</sup>.

A este engaño de la preferencia, hay que añadir que, en el nivel, nuevamente, de la sociedad, no de la comunidad, los valores que llegamos a sentir más allá de nuestros intereses y necesidades vitales suelen ser aquellos cuyos portadores son escasos, requieren esfuerzo y trabajo, y son poseídos solo por unos y no por otros (Scheler, 2001, p. 373; *GW*2, p. 273). Lo que ocurre en este caso es que tomamos por valores lo que solo son diferencias de valor o diferencias de *símbolo* que indican diferencias de valor, para las que Scheler (2001) pone el ejemplo de la estima exagerada de nombres y enseñas de clases sociales (p. 374; *GW* 2, pp. 273-274). Asimismo, solemos reconocer los valores de los bienes y de los descubrimientos de la civilización solo cuando significan una novedad; de lo contrario, los damos por sentado, como hacemos —dice Scheler (2001)— con el agua y el aire (p. 374; *GW*

---

<sup>9</sup> Sobre la crítica a Brentano, así como a las teorías subjetivistas de los valores que representan el nominalismo ético y la teoría psicológica que ubica los hechos morales en la esfera de la percepción interna, véase Iocco (2022, pp. 17-30).

2, p. 273). De esta actitud valorativa, se dedujo la subjetividad de los valores sin reconocer que no se trata más que de un *ethos* en particular, el "*ethos* del industrialismo", del capitalismo (Scheler, 1998, p. 38; *GW3*, p. 137).

Apoyándose en Weber y Sombart, Scheler (1998) sostiene que el *ethos* del capitalismo tiene su origen en el resentimiento, que es una fuente de engaño especial. Pensando con y contra Nietzsche, lo describe como la "*autointoxicación psíquica*" (p. 20; *GW 3*, p. 38) de quien siente los valores comparándose con otros y vive un conflicto entre, de un lado, "el sentimiento e impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia" (Scheler, 1998, p. 21; *GW3*, p. 38) y, del otro lado, el *sentimiento de impotencia* para descargar esas emociones y afectos (o reacciones de respuesta emocional). Si la resignación y el duelo, o bien, en el plano social, las instituciones como el parlamento, la justicia penal y la prensa libre no ayudan a descargarlos (Scheler, 1998, p. 45; *GW 3*, p. 59), el conflicto se resuelve con un engaño valorativo. Este puede consistir en rebajar el valor del portador con el que se compara, en cegarse a él o, peor aún, en convertir en ilusorios los valores positivos a cuya realización el sujeto en cuestión no puede aspirar (Scheler, 1998, p. 34; *GW3*, pp. 49-50). Estos se siguen transparentando a través de los valores ilusorios (Scheler, 1998, p. 36; *GW 3*, p. 51), pero el resentido los subestima como valores negativos, porque no puede apetecerlos y termina falsificando la jerarquía para disminuir el dolor que el conflicto le genera. Lo que tenemos aquí es un engaño o ilusión de la preferencia con consecuencias morales, como cuando, por ejemplo, se prefiere el valor de lo útil frente al valor vital de la salud. Pero, según el orden de fundación de actos, este engaño de la preferencia tiene su raíz en un amor trastornado, cuyo objeto no es más que lo opuesto a lo odiado en cuanto no poseído (Scheler, 2008, p. 69; *GW10*, p. 369).

Menciono en último lugar otras fuentes de engaño de la percepción interna que conciernen los valores de lo útil y perjudicial, y que también se pueden clasificar como engaños habituales de la adecuación relativa. Nos engañamos sobre los motivos de nuestra acción en la medida en que solo percibimos de nuestras vivencias psíquicas lo que puede resultar en una acción útil o perjudicial: si por azar ocurre lo primero, solemos asumir que ese era el fin de nuestra voluntad; y si nuestro obrar fue motivado por varios valores, tendemos a creer que hemos actuado por el superior incluso si fue por el inferior (Scheler, 2003, pp. 116-117; *GW 3*, p. 277). Otra fuente de engaño de la percepción interna que concierne a los valores consiste en pasar por alto aquellas vivencias que, de otro modo, serían objeto de un

juicio de valor negativo (Scheler, 2003, p. 122; *GW3*, p. 281). Estos autoengaños se basan en que es útil que parezca, a uno mismo y a los otros, que actuamos por motivos morales, lo que a su vez reposa en un rasgo *a priori* de lo bueno y lo malo: el exigir el reconocimiento general. De esta nota esencial de los valores morales se aprovecha el fariseo, que califica de bueno a quien obra según su interés y de malo a quien se opone a él, con lo cual solapadamente pide que el resto sirva a sus intereses privados (Scheler, 2001, pp. 261-262; *GW2*, pp. 185-186).

Con la revisión de estas formas y fuentes de engaños emotivo-valorativos del encaprichamiento, estamos lejos de agotar el tema, pues, además de la fundación del querer y hacer en el sentir de valores, es decir, la *motivación práctica*, hace falta considerar que la tendencia o aspiración central que se halla en la base del querer, la disposición moral de fondo (*Gesinnung*), tiene como *fuentes* a los sentimientos espirituales de la propia persona y su valor, la felicidad o beatitud y la desesperación, que acompañan al amor y odio respectivamente. Además, hay que tener en cuenta que, así como hay engaños en la vida emocional, en la tendencial o conativa, hay perversiones, a saber: la tendencia al mal y la contratendencia al bien. Esto es de la mayor importancia en cuanto que, en última instancia, dice Scheler (2001) en una nota a pie de página, el engaño valorativo de tener como bueno lo dado como malo es el efecto de una tendencia pervertida (p. 479, nota 13; *GW2*, p. 375, nota 1), tendencia cuya fuente sería una superabundancia de sentimientos negativos centrales (Scheler, 2001, p. 469; *GW2*, p. 349). Es en ese sentido que Scheler (2001) afirma que “[ú]nicamente la persona *feliz* puede tener una *buena* voluntad, y únicamente la persona *desesperada* tiene que ser también *mala* en el querer y en el obrar” (p. 470; *GW2*, p. 350). El malo es precisamente el que cumple la condición de la tendencia pervertida hacia valores negativos y el rechazo de valores positivos: desesperado, siente su existencia como un valor negativo que no debe ser, por lo que quiere destruirse a sí mismo y a su mundo (Scheler, 2001, p. 479; *GW2*, p. 357).

Si con lo anterior el lector se siente en una suerte de círculo, es porque el conocimiento y comportamiento morales tienen una peculiaridad que no encontramos en el conocimiento teórico. Scheler reconoce que Aristóteles vio esta peculiaridad cuando afirmó la siguiente “antinomía”: “[...] no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 b32). Esta es la versión scheleriana de esta antinomía:

Es necesaria la intuición moral para llevar una [vida buena] (para obrar y querer bien). Es necesaria una [vida buena] para extirpar las fuentes de engaño en la intuición moral, para eliminar los sofismas de nuestros intereses que impiden esta intuición, y también la tendencia siempre dispuesta a adaptar nuestros juicios de valor a nuestro querer y obrar efectivo (e igualmente a nuestras debilidades, flaquezas, faltas, etc.). La solución teórica de esta antinomia estriba en que todo *ser* y *vivir*, querer y obrar buenos suponen esencialmente la existencia de la intuición moral misma (mas no una "Ética"), pero la *capacitación* subjetiva para esa misma intuición supone a su vez ya el buen *ser* y *vivir*. (Scheler, 2001, p. 443; *GW*2, p. 330)

Hace falta, pues, al inicio, aprender a actuar moralmente sin tener clara conciencia del valor, ayudado por la autoridad y la tradición (Scheler, 2011, p. 36; *GW*5, p. 79), es decir, por los otros, lo cual supone contar siempre con la posibilidad de que podemos estar valorativamente engañados.

#### 4. Conclusiones

Como hemos visto, los valores y su rango pueden ser plenamente vividos en un sentir y preferir adecuados, o bien en diferentes grados de adecuación y plenitud. Para el primer caso, vale lo siguiente: "[...] la intuición [*Einsicht*] plenamente adecuada, autónoma e inmediata de lo que es bueno impone *forzosamente* [*notwendig*] un querer autónomo de lo aprehendido como bueno [...]" (Scheler, 2001, p.647; *GW* 2, 490). En el segundo caso, es posible no solo que el sentir y preferir no sean adecuados al objeto, en cuanto que no se aprenden todas sus cualidades de valor, sino también que estén sometidos a un engaño. Este puede consistir en un "encaprichamiento absoluto", es decir, un engaño metafísico y gnoseológico del amor sobre nuestra determinación individual; o bien, puede consistir en un "encaprichamiento relativo", es decir un engaño del sentir, preferir o amar con la forma de ilusiones habituales. Esta revisión de los engaños valorativos es necesaria para la objetivación del *ethos* que actualmente nos domina. No me refiero solamente al *ethos* de cada quien, cuyo orden depende, como vimos, del descubrimiento de la propia vocación, sino también al *ethos* y *ordo amoris fáctico* de nuestra época que, lejos de coincidir con el *ordo amoris justo y objetivo*, sea cual sea, se muestra como un desorden del corazón. Solo si tomamos distancia de nuestro *ethos*, podremos decepcionarnos o desengañarnos, es decir,

reassignar los valores o complejos de valores injusta e inadecuadamente vividos a las esferas de ser a las que pertenecen o al orden de rango que les corresponden (Scheler, 2003, p. 34; *GW3*, p. 226).

## 5. Referencias

- Chu, M. (2020). ¿Qué significa vivir éticamente? Una "disputa fenomenológica" a partir de Husserl y Scheler. En Chu, Mariana y Rosemary Rizo-Patrón (eds.), *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y hermenéutica* (pp. 251-280). Aula de Humanidades/Fondo Editorial PUCP.
- Fernández-Beites, P. (2013). La intencionalidad secundaria de las emociones. *Dianoia*, LVIII, 70, 3-34.
- Frings, M. (1972). The *Ordo Amoris* in Max Scheler. Its Relationship to his Value Ethics and to the Concept of Resentment. En Smith, F.J. et al (eds.), *Faces of Eros*. (40-60). Martinus Nijhoff,.
- Iocco, G. (2022). Scheler's Anti-Representationalism: From Moral Illusions to Moral Facts. En Gottlöber, Susan (ed.), *Max Scheler in Dialogue* (pp. 17-30). Springer.
- Leonardy, H. (1976). *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus*. Martinus Nijhoff.
- Palacios, J. (2002). Preferir y elegir en la ética de Scheler. *Revista de Occidente*, 250, 39-55.
- Sander, A. (2003). Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*. En Bermes, Christian, Wohlfart Henckmann y Heinz Leonardy (eds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens* (63-79). Königshausen & Neumann.
- Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*. Caparrós; (2017). *Vom Umsturz der Werte*. Bouvier (citado como *GW3*).

- Scheler, M. (2001). *Ética*. Caparrós; (2002) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bouvier (citado como GW2).
- Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Sígueme; (2007) *Die Idole der Selbsterkenntnis*. Bouvier (citado como GW3).
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Sígueme; (1973) *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Gesammelte Werke*, tomo VII. Francke (citado como GW7).
- Scheler, M. (2008). *Ordo amoris*. Caparrós;(1957) *Ordo Amoris. Schriften aus dem Nachlass*, vol. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, t. X. Francke (citado como GW 10).
- Scheler, M. (2011). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocimiento filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*. Encuentro; (2000) *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. Vom Ewigen im Menschen*. Bouvier (citado como GW5).
- Scheler, M. (2018). *Modelos y líderes*. Sígueme; (1957) *Vorbilder und Führer*, GW10. Bouvier (citado como GW10).
- Spader, P. (2002). *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development, and Promise*. Fordham University Press.
- Zhang, W. (2011). Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers. *Studia Phænomenologica*, XI, 265-284.