

---

# El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler

*Value and the good as intentional objects in Max Scheler*

---

**PILAR FERNÁNDEZ BEITES**

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filosofía  
Departamento de Filosofía y Sociedad  
28040 Madrid (España)  
pilferna@ucm.es  
ORCID iD: 0000-0002-0534-5337

**Abstract:** This paper studies affective intentionality in Max Scheler, showing that the “phenomenology of values” does not only deal with values but also includes a complete theory of the good. In this theory, Scheler performs a genetic analysis that begins with the *Sache* (understood as *wertvolles Ding*, valuable thing) in order to define the notions of *Ding* (theoretical thing) and *Gut* (the good), understood as *Wertding* (thing of value). This approach indicates the possibility of improving on classic descriptions of the good and offers an interesting alternative to current “pragmatist” proposals.

**Keywords:** Heidegger, pragmatism, *Sache*, *Ding*.

**Resumen:** En este artículo se estudia la intencionalidad afectiva en Max Scheler, mostrando que la fenomenología de los valores no se ocupa sólo del valor, sino que cuenta con una completa teoría del bien. En dicha teoría, Scheler hace un análisis genético que parte de la *Sache* (entendida como *wertvolles Ding*, cosa valiosa) para obtener las nociones de *Ding* (cosa teórica) y *Gut* (bien), entendido como *Wertding* (cosa de valor). Esto permite mejorar las descripciones clásicas del bien y puede ofrecer una alternativa interesante a las propuestas “pragmaticistas” actuales.

**Palabras clave:** Heidegger, pragmatismo, *Sache*, *Ding*.

RECIBIDO: ENERO DE 2020 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2020  
DOI: 10.15581/009.53.3.005

ANUARIO FILOSÓFICO 53/3 (2020) 495-517  
ISSN: 0066-5215

495

**E**n este ensayo voy a estudiar la noción de intencionalidad en la obra de Max Scheler, que es un representante fundamental de la escuela fenomenológica. Yo me atrevería a decir que, después de Husserl, es el fenomenólogo más interesante que ha habido en la historia de la filosofía. No es extraño que José Ortega y Gasset, ante la inesperada muerte de Scheler en 1928, se atreviera a afirmar que esa muerte había dejado «a Europa sin la mente mejor que poseía». También Heidegger reconoció que “Max Scheler era (...) la más intensa fuerza filosófica en la Alemania actual, o mejor, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general” y añadía: “Max Scheler está muerto. Nosotros nos inclinamos ante su destino. De nuevo recae en la oscuridad un camino de la filosofía”<sup>1</sup>. Pues bien, aunque ese camino abierto por Scheler en la filosofía permanece todavía en la oscuridad, creo que ahora nosotros podemos y debemos convertirlo de nuevo en un camino transitable, porque la obra de Scheler está plagada de brillantes intuiciones que no conviene dejar caer en el olvido.

En el tema de la intencionalidad, el gran mérito de Scheler ha sido explorar a fondo la intencionalidad afectiva. Es verdad que Husserl también introdujo la intencionalidad en el ámbito afectivo y la describió con cierto detalle en algunos de sus manuscritos, pero Scheler logró tirar del hilo de dicha intencionalidad para descubrir en ella una enorme potencialidad ética. En concreto, se fijó en los correlatos objetivos de la intencionalidad afectiva, en el valor y el bien, que son las nociones que articularán mi ensayo, y a partir de ellas elaboró una ética fenomenológica de los valores que, a mi entender, es la mejor teoría moral con la que contamos en la actualidad. Se trata de una ética material que es capaz de ofrecer una alternativa consistente al formalismo kantiano. Como sabemos, la obra central de Scheler, que se ha traducido por *Ética*, se titula en realidad *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Es decir, ante el formalismo de Kant centrado en el deber formal, Scheler propone una ética material, cuya materia la proporcionan

---

1. *Andenken an Max Scheler*, en P. GOOD (herausg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Francke Verlag, Bern, 1975) 9.

los valores. Así Scheler se acerca a la ética clásica que era también una ética material, pero cuya materia no era el valor, sino el bien, que Kant relegó después a un segundo plano. Y veremos que el valor le permitirá a Scheler, no sólo revitalizar, sino mejorar las descripciones del bien de la ética clásica.

Entremos ya en el tema de la intencionalidad afectiva. A estas alturas del siglo XXI hemos de reconocer que la intencionalidad se dice de muchas maneras. Yo me centraré en el modo de decir de Scheler, pero en la lectura de su obra que aquí propondré, voy a incorporar algunas ideas básicas de Husserl, que recuerdo brevemente.

Husserl mostró que la intencionalidad consiste en la apertura del sujeto al mundo, de modo que gracias a la intencionalidad mi vivir subjetivo no es un estar encerrado o clausurado en mí mismo, sino que es un estar abierto a lo objetivo, a lo otro que yo. Así la conciencia ya no es, como en Descartes, una especie de esfera cerrada, la *res cogitans*, separada por un abismo del mundo, que sería una segunda esfera, la *res extensa*. Muy al contrario, en Husserl la esfera de la conciencia se abre hasta convertirse en una flecha que apunta hacia el mundo, que toca directamente el mundo. Dicho con un lenguaje más técnico, la intencionalidad consiste en la correlación noético-noemática (apoyada en una base hilética o vivir no intencional), es decir, consiste en la distinción entre el aparecer, que es la conciencia, y lo que aparece, que es el nóema, el objeto que ya forma parte del mundo. El aparecer es, por ejemplo, mi acto de ver y el objeto intencional de dicho aparecer es este vaso, que está sobre la mesa en la que estoy escribiendo.

La intencionalidad que nos va a interesar en nuestra investigación es la intencionalidad intuitiva, o mejor, perceptiva, que hemos de distinguir con claridad de la intencionalidad signitativa o lingüística, de los signos o menciones, que tienen siempre un carácter derivado, pues sólo en los actos perceptivos se produce la donación originaria, en la que se nos dan las “cosas mismas” en su sentido más fuerte. Los signos pueden mentar objetos absurdos o inexistentes, pero el objeto de la percepción es siempre la cosa real, la cosa que, como dice Husserl, existe “realmente” (*wirklich*), pues la percepción es una donación

pasiva donde la prioridad la tiene, no el sujeto, sino la cosa que se le da a dicho sujeto; de modo que el objeto de un acto perceptivo no es en ningún sentido lo “puesto” o lo “construido” por el sujeto<sup>2</sup>. En palabras de Husserl, la percepción incluye una “protodoxa”, es decir, una “creencia originaria”, cuyo correlato por parte objetiva es el “carácter de ser sin más”, el del ser “real” (*wirklich*) “el carácter de ser sin más (el noemático “existe ‘cierta’ o ‘realmente’” [*der Seinscharakter schlechthin (das noematische ‘gewiß’ oder ‘wirklich’ seiend)*])”.

El problema es que la intencionalidad se ha aplicado tradicionalmente en lo que propongo denominar el ámbito “teórico” o neutral, el del conocer intelectual o sensible, que nos abre a un mundo teórico al margen del valor. Cuando Scheler la aplica al ámbito afectivo, nos encontramos, por tanto, con un modo muy peculiar de decir la intencionalidad, porque el nivel afectivo, fusionado además con el tendencial, solía incluirse, más bien, en lo que Aristóteles<sup>3</sup> consideraba como la parte irracional del alma carente de toda intencionalidad cognoscitiva (aunque tuviera, como dice Aristóteles, la capacidad de obedecer a la parte racional del alma, al conocer teórico). Y lo cierto es que, como indicaba Heidegger en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*: “la exégesis ontológica fundamental de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención”<sup>4</sup>. Pero, quizás ya ahora estamos nosotros en condiciones de afirmar que la propuesta de Husserl y Scheler, y no tanto la de Heidegger, ha constituido un avance histórico decisivo en el tratamiento de la afectividad.

---

2. Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, (Nijhoff, Den Haag, 1976) &104, 240. Trad.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FCE, México, 1985) 251.

3. Es cierto que la afectividad como tal, distinta del nivel tendencial, ocupa un lugar importante en filósofos como San Agustín y Pascal, que son a los que Scheler recurre (sabemos que Heidegger desacredita la filosofía de Scheler como un agustinismo disfrazado con el ropaje de la fenomenología), o como el mismo Platón (cuya teoría del *thymós* ha sido recuperada en nuestros días por Paul Ricoeur). Pero creo que sólo dentro de la fenomenología se ha tomado totalmente en serio la afectividad, al incorporar en ella la dimensión intencional.

4. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986). Trad. *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid, 1971)

1. EL PERCIBIR AFECTIVO (*FÜHLEN*) Y LA IRREDUCTIBILIDAD DEL VALOR

Si queremos ver cómo describe Scheler la intencionalidad afectiva<sup>5</sup>, hemos de fijarnos en el *acto afectivo originario*, que, según he indicado más arriba, ha de ser un acto intuitivo, no signitivo. Para nombrar dicho acto Scheler introduce el término técnico “*Fühlen*”, que literalmente significa “sentir”, pero que traducimos, sin embargo, por “percibir afectivo”, dejando así claro su paralelismo con el percibir más habitual que es el teórico, el de la clásica percepción externa (o interna). Husserl hablaba para esto mismo de actos de percepción de valor (*Wertnehmen*) y, aunque Scheler también utiliza esta expresión en algunas ocasiones, prefiere el otro término por su mayor carga afectiva.

De este modo, Scheler establece una distinción tajante entre el percibir afectivo, que va a centrar su ética, y los actos sentimentales en general de los que siempre se ha hablado, a los que llama simplemente “sentimientos” (*Gefühle*). En esta distinción técnica entre percibir afectivo y sentimientos, *Fühlen und Gefühle*, la clave reside justamente en la intencionalidad. El percibir afectivo se caracteriza por ser intencional y se distingue de otros sentimientos a los que Scheler denomina “estados sentimentales”<sup>6</sup>, que serían los sentimientos no intencionales, sentimientos ciegos, como la angustia, la depresión o la ira desmedida. Frente a ellos, los actos de percibir afectivo nos descubren siempre un peculiar objeto, que es el valor; ya no son, por tanto, sentimientos ciegos, sino sentimientos que “ven”, que ven el valor, que lo captan afectivamente. Entre el percibir afectivo y el valor se da, pues, la misma correlación noético-noemática que hay entre los actos de percepción teórica y sus objetos<sup>7</sup>. Así Scheler

5. Cf. P. F. BEITES, *Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo*, “Anuario Filosófico” 45/1 (2012) 33-67.

6. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke*, Band 2 (Francke Verlag, Bern und München, sechste, durchgesehene Auflage, 1980) 259 ss. Trad.: *Ética* (Caparrós, Madrid, 2001).

7. “Pertenece esencial y necesariamente a todos los valores un tipo especial de ‘conciencia de algo’, mediante la que son dados, a saber: el ‘percibir afectivo’”. *Der Formalismus* cit., 270. “Este percibir afectivo tiene por tanto exactamente la misma relación con su correlato de valor que la ‘representación’ con su ‘objeto’: a saber, la relación intencional. Aquí no está la percepción afectiva pegada exterior-

puede atribuir al percibir afectivo una “función cognoscitiva”<sup>8</sup>, porque la intencionalidad abre un ámbito *objetivo* y esto es un modo de conocer: un conocer no teórico, sino afectivo.

Por poner algún ejemplo, al ver un cuadro captamos también de modo inmediato su belleza, su valor estético, aunque ese valor objetivo no se vea con los mismos ojos que ven los colores, pues no hay una especie de tercer ojo adicional que sea el encargado de ver la belleza y que sea tan ojo como los dos primeros. Recordemos aquí a Ortega y Gasset, que traduce el “sentir” o “percibir afectivo” de Scheler como un “estimar”, y afirma que los valores: “no se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números o los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe ‘sentirlas’, y, mejor, estimarlas o desestimarlas”<sup>9</sup>.

Insisto en la objetividad del valor. En el cuadro tan objetivos son sus colores como su belleza, porque lo bello es el cuadro, no es bello mi acto subjetivo de captar la belleza ni me convierto yo en una belleza por estar contemplando el cuadro en cuestión. Y es evidente que, aunque yo no fuera capaz de percibir la belleza de una sinfonía de Beethoven, esa composición musical no perdería su valor; o dicho todavía de otro modo, un cuadro o una sinfonía no son bellos porque a mí me gusten, sino que porque son bellos me tienen que gustar. Y si no es así, soy yo la que debo educar mi sentimiento estético. Esta educación del sentimiento no es sencilla, pues creo que no es necesario aclarar que al igual que una teoría científico-positiva, aunque sea objetiva, podría no ser verdadera, el valor, aunque se nos presente de modo objetivo, podría finalmente ser ilusorio (engaño o ceguera afectiva).

---

mente (*außerlich zusammengebracht*) a un objeto, ni inmediatamente ni mediante una representación (...), sino que el percibir afectivo se dirige originariamente a una clase propia de objetos: a saber, los ‘valores’”, M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 263.

8. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 263, nota.

9. J. ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Encuentro, Madrid, 2004). (Tb. *Obras completas*, Tomo 6, Alianza, Madrid.)

Nos damos cuenta de que, en la propuesta de Scheler, la afectividad adquiere un lugar propio frente al clásico nivel teórico, porque *sólo ella* es capaz de abrirnos al mundo de los valores. Si queremos saber, por ejemplo, qué es lo justo en una situación determinada, ya no bastaría con percibir las cosas teóricas y luego hacer silogismos prácticos al modo aristotélico o aplicar la regla kantiana de la universalidad, sino que necesitamos contar desde el inicio con la afectividad en la que se nos dona el valor. Supongamos que al salir a la calle veo a varios individuos corpulentos, que insultan y pegan a un joven indefenso por tener un color de piel distinto del suyo. Veo que son cuatro individuos, puedo escuchar los insultos y contar los golpes. Este es el nivel teórico. Pero para acceder al carácter injusto de la situación necesito añadir el nivel afectivo; el disvalor del daño infligido o el disvalor de la injusticia se dan en unas peculiares experiencias afectivas, quizás de desaprobación o de indignación, porque lo disvalioso al darse no me deja indiferente, sino que me afecta, logra tocar mi fibra sentimental. Ya no me limito entonces a “tomar nota” de lo que hay, como cuando, utilizando mi razón teórica, cuento los golpes o memorizo los insultos, sino que me dejo mover o conmover por lo dado, por el bien o el mal que, en tanto que tales, no pueden resultarme indiferentes.

En definitiva, mediante la noción de afectividad intencional, Scheler logró recuperar la importancia agustiniana o pascaliana de la afectividad, pero sin caer por ello en un emotivismo relativista y, por tanto, irracionalista. Parafraseando a Pascal, podemos decir que Scheler también creía que el corazón tiene sus razones que la razón no conoce, y las razones del corazón son justamente los valores. Frente al irracionalismo, aquí se produce, pues, una “ampliación” de la razón, que consiste en que la clásica razón teórica, en la que se accede al ser teórico o neutral, deja cabida a una “razón afectiva” abierta al valor. Así superamos lo que podemos denominar el “teoreticismo” incorrecto, que reduce la vida a su dimensión teórica.

Esta ampliación de la intencionalidad, o de la razón misma, es paralela a la ampliación del ser. Aquí reside la importancia de la intencionalidad, como conexión entre el aparecer y lo que aparece, entre lo subjetivo y lo objetivo, pues al aparecer afectivo, relegado

clásicamente por considerarlo como lo meramente subjetivo, le corresponde ahora, gracias a su intencionalidad, un nuevo tipo de objeto, que es el valor. Valor que es, por tanto, irreductible al objeto de la intencionalidad teórica, que es el “ser”. La tesis central de la ética de Scheler es precisamente la que afirma la irreductibilidad del valor al ser, al ser libre de valores (*wertfrei*), que decía el sociólogo Max Weber, y que aquí he propuesto denominar el ser “teórico”.

Para clasificar el valor irreductible al “ser” también podríamos recurrir a ese “de otro modo que ser” con el que Lévinas reformula “el más allá de la esencia” platónico. Pero yo he preferido utilizar una noción de ser ampliada, de modo que, dentro del ser entendido en este sentido amplio, incluimos el “ser-teórico” y, además, el ser-valor, *Wert-sein*. Así seguimos a Scheler, cuando oponiéndose a otras concepciones del valor que se estaban proponiendo en su época, decía que “hemos de rechazar también la afirmación de que los valores no ‘son’, sino que sólo ‘valen’ (*Werte gar nicht ‘sein’, sondern nur ‘gälten’*)”<sup>10</sup>.

Pongo un conocido ejemplo de la irreductibilidad del valor al ser teórico. Todos sabemos que las guerras existen, son reales, pero también sabemos que no por ello son valiosas o buenas. La guerra es, pero es “disvaliosa”, es, pero no debería ser. Aunque siempre haya habido guerras y quizás las siga habiendo en el futuro, esa realidad suya, desde siempre y quizás para siempre, no las convierte en buenas. Dicho de otro modo, el valor no se reduce al hecho de ser, porque lo real puede ser valioso, pero también “disvalioso” y no por ello deja de ser: el cuadro feo no deja de existir por ser feo. Precisamente el que exista lo disvalioso, lo injusto, por ejemplo, es lo que motiva la acción moral del hombre bueno, que pretende que lo injusto, que existe de hecho, deje ya de existir, para que así llegue a ser lo justo, lo que de hecho no es, aunque merecería ser.

Pues bien, lo que aquí nos interesa es que, apoyándose en la nueva noción de valor irreductible, Scheler elaboró, no sólo una ética de los valores, sino una completa teoría acerca del bien, que veremos a continuación.

---

10. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 195 (trad., 274).

2. EL BIEN COMO “COSA DE VALOR” (*WERTDING*) EN SCHELER

Para exponer la teoría scheleriana del bien he de empezar por desmontar, ya desde el inicio, ciertas interpretaciones erróneas de su ética, en las que suele presentarse a Scheler perdido en un mundo meramente “ideal” de valores. Como decía entre nosotros el mismo Xavier Zubiri, los valores serían cualidades ideales y, por tanto, “irreales”, que difícilmente podrían sustituir al bien de la ética clásica, que es un bien “real” y no ideal. Estas interpretaciones se combinan con otras en las que los valores serían objetos puramente arbitrarios, al no poder ocultar su origen en un discurso económico y mercantil o incluso en un discurso nihilista de corte nietzscheano. Nos encontraríamos, pues, con valores y disvalores irreales o arbitrarios, que serían un nefasto sustituto de las nociones clásicas del bien y del mal.

Por mi parte, reconozco que las esencias ideales atrajeron quizás hasta el exceso la atención de Scheler, hasta llegar incluso a “embriagarle”, si queremos usar esa expresión de Ortega cuando caracterizaba a Scheler como un “embriagado de esencias”<sup>11</sup>. Pero yo aquí no voy a dejarme emborrachar por las esencias, porque voy a reivindicar los valores estrictamente individuales, como los que han ido ya saliendo, la belleza del cuadro o quizás el carácter disvalioso de este leve dolor de cabeza que ahora siento, o el buen sabor del melocotón, del que hablaba Scheler ya en las primeras páginas de *El Formalismo*. Estos valores individuales presentan, además, una clara multiplicidad, frente al Bien uno y abstracto de Platón y también frente a la Felicidad, como único Bien último al que se subordinarían el resto de los posibles bienes.

Los múltiples valores reconocidos por Scheler se agrupan, a su vez, en cuatro niveles distintos que están articulados jerárquicamente, porque lo característico del bien frente al ser, es que en el bien no hay sólo lo bueno, sino lo mejor o lo peor, lo más o menos bueno. Empezando por el nivel ínfimo del valor, por lo menos bueno, encontramos los valores de lo agradable sensible, como el

---

11. Scheler tiende a confundir la reducción trascendental con la eidética, al modo de la denominada “fenomenología realista”.

buen sabor del chocolate, en un nivel superior están los valores vitales, por ejemplo, los que vemos en un caballo noble o en un deportista, un tercer nivel lo ocupan los valores espirituales, que incluyen los valores estéticos, los del conocimiento y los de lo justo; y, por último, en el nivel más alto están los valores propiamente morales, los valores, por ejemplo, de una persona generosa o sincera, que realiza lo valioso por ser valioso y no por otros motivos, como evitar castigos o quedar bien ante terceros.

Es partiendo de esta multiplicidad de valores como Scheler va a elaborar su teoría del bien, al que define mediante el término técnico “cosa de valor”, *Wertding*, de manera que en el bien se dan cita la intencionalidad teórica, por ser una cosa, y la afectiva, por serlo de valor. En el bien hay siempre, pues, una parte cósica o teórica, que es el “depositario” de los valores. Al introducir el término “cosa de valor” para referirse al bien, Scheler quiere distinguirlo de la mera “cosa valiosa”, *wertvolles Ding*, que es una cosa a la que nos limitaríamos a sumar ciertos valores, mientras que lo peculiar del bien, de la cosa de valor, *Wertding*, es que en él la cosa está enteramente penetrada de valor y estructurada desde el valor, porque el bien está siempre unificado por un valor fundamental, que es el que sirve de guía a las restantes cualidades del bien:

Se rechaza el considerar los “bienes” como meras “cosas valiosas”. Pues justamente les es esencial a los bienes que el valor no aparece sólo construido sobre la cosa (*auf das Ding nur aufgebaut*), sino que ellos se hallan *penetrados* enteramente (*völlig durchdrungen*) de valor; y, además, que la unidad de un valor *sirve de guía* a la complejidad de todas las otras cualidades que se reúnen en el bien —tanto a las cualidades valiosas restantes, *como a* otras cualidades que no son de valor (*sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen*), por ejemplo, los colores, las formas, etc. en el caso de los bienes materiales—<sup>12</sup>.

---

12. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 44 (trad., 68-9).

Como vemos, el bien scheleriano, lejos de reducirse a un conjunto de valores arbitrarios o ideales, es un bien tan real como ese bien clásico que reivindicaba Zubiri frente a Scheler. No sólo hay la belleza ideal, sino que, como nos dice Scheler, el valor ideal de la belleza se hace real en el bien, en el cuadro que cuelga de la pared. Y, a mi juicio, esta noción del bien propuesta por Scheler permite incluso mejorar las descripciones clásicas del bien, porque, gracias a la irreductibilidad del valor, es posible superar la conocida tesis de la convertibilidad del bien y el ser, pues el valor recoge justamente lo que en el bien resulta irreductible al “ser”, es decir, lo que hace que el bien *sea un bien en sentido estricto* y no un mero ser.

Sabemos que el problema de la tesis clásica de la convertibilidad del bien y el ser es que nos impide tratar el tema del mal, porque si el bien se identifica o se convierte con el ser, el mal se convierte en un no ser, de modo que el mal simplemente no sería, no habría el mal. Y, frente a esto, es claro que la maldad moral, por ejemplo, del hombre que comete a sabiendas la injusticia, posee un auténtico ser-disvalioso, que no puede reducirse a una mera carencia de ser. Pero en este espinoso tema del mal no puedo entrar aquí, ya que prefiero centrarme en otra cuestión importante, que es la de la “fundamentación” clásica del nivel afectivo —y, por supuesto, también del tendencial— en el nivel teórico. Un tema muy técnico y complejo, pero, sin embargo, central en la comprensión de la noción de intencionalidad en Scheler, porque en él se pone en juego la relación entre la intencionalidad teórica y la afectiva.

La dificultad de fondo reside en que Scheler, al defender la irreductibilidad del valor dado afectivamente, parece estar negando la fundamentación de dicho nivel afectivo en el nivel teórico del conocer y ello haría que su propuesta resultara inaceptable. En efecto, como sabemos, la fundamentación clásica se recoge en el adagio *nihil volitum quin praecognitum* (nada querido que no sea conocido previamente) y esto significa que para querer algo, para que nos guste o nos parezca valioso, primero tiene que dárseos ese algo teórico. Sólo cuando me enseñan en el concesionario el nuevo modelo de tal marca de coches, puedo decir que me gusta y que quiero comprarlo. Sólo si veo la película que acaban de estrenar, capto su ser una buena o mala película.

Esta fundamentación la acepta Franz Brentano, el maestro de Husserl, cuando define los fenómenos psíquicos por su intencionalidad, pero también por respetar la fundamentación en el nivel teórico, al que Brentano se refería como el nivel de la representación. Él decía que todos los fenómenos psíquicos: “o son representaciones o se basan en representaciones”<sup>13</sup>. Y, por su parte, Husserl reformula esto afirmando que los actos teóricos, los actos “objetivantes” en su terminología, son los que fundan el resto de actos: “*Toda vivencia intencional o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por base*”<sup>14</sup>.

Pues bien, Scheler parece negar esta fundamentación cuando insiste en que en el mundo lo primero que nos llama la atención no son las cosas teóricas, sino su dimensión afectiva, el que esas cosas sean bellas o feas, agradables o desagradables. Usando la expresión de Ortega, el mundo no sería un mundo de cosas, sino un mundo de facilidades y dificultades. Y Scheler es capaz de poner muchos ejemplos a favor de esta tesis. Dice que captamos la simpatía de una persona o el carácter acogedor de un cuarto antes de conocer los depositarios teóricos de dichos valores: cuando nos presentan a alguien nos cae simpático, aunque no sepamos muy bien por qué; y vivimos el carácter acogedor del salón en el que acaban de recibirnos sin habernos fijado, por ejemplo, en el tono de color que tienen sus paredes<sup>15</sup>.

Además, Scheler negaría la fundamentación clásica cuando, en la teoría del bien que aquí estoy exponiendo, niega que los bienes, dados afectivamente, hayan de fundarse en las cosas, dadas teóricamente: “Los bienes no están fundados sobre las cosas (*Dinge*), de modo que algo hubiera de ser primeramente (*zunächst*) cosa para poder ser ‘bien’”<sup>16</sup>. Pese a todo, creo que, incluso con expresiones tan contundentes como ésta, Scheler no quiere oponerse a la fundamentación clásica, sino que sólo quiere evitar que ella nos lleve a perder de vista

- 
13. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973) 120.
  14. E. HUSSERL, Hua. XIX/1, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil (M. Nijhoff, Den Haag, 1984) 514.
  15. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 40 (trad., 63).
  16. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 42-33 (trad., 67).

la irreductibilidad del valor al ser (que es la que permite cierta primacía del valor, como la que se ve en los anteriores ejemplos) y, por tanto, del bien a la cosa teórica.

Para justificar esto, hemos de empezar por precisar que lo que sostiene Scheler respecto a la fundamentación del bien es la “igual originariedad del bien (*Gut*) y la cosa (*Ding*)”. Scheler afirma que los bienes no se fundan en las cosas, es cierto, pero no por ello pasa a afirmar que las cosas se fundan en los bienes, pues esto sería propio de una teoría “economicista”, en la que la cosa se entiende o como unidad de una síntesis “meramente ‘económica’” de sensaciones, al estilo de Mach, o como unidad de “utilidad o dominación”, en la línea de Bergson<sup>17</sup>; y esta posición economicista es igualmente rechazada por Scheler. Enlazando ambas ideas, la de que el bien no se funda en la cosa, pero tampoco la cosa en el bien, llega nuestro filósofo a la tesis de la igual originariedad del bien y la cosa (que sostiene la independencia mutua de ambos): “Los bienes y las cosas poseen la misma originariedad en su donación (*Güter und Dinge sind von gleicher Ursprünglichkeit del Gegebenheit*)”<sup>18</sup>. “El mundo es tan originariamente (*ist so ursprünglich*) un ‘bien’, como una ‘cosa’”<sup>19</sup>.

Esta tesis la argumenta Scheler mediante una interesantísima y poco conocida descripción de la “génesis” de las nociones de “bien” y “cosa”, que creo que conviene volver a pensar con detenimiento, pues en ella se aclara su posición en el tema de la fundamentación y, además, se refuta por anticipado la teoría alternativa que propuso Heidegger acerca de este mismo tema —teoría que, sin duda, es la que hoy cuenta con un mayor número de partidarios—.

### 3. LA “SACHE” COMO ORIGEN DEL BIEN Y LA COSA

En su estudio genético sobre el bien, Scheler se centra en lo que ahora denominamos el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), al que él se refiere como el mundo “natural”. En este mundo es el que nos encontramos

17. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 43 (trad., 68).

18. *Ibidem*.

19. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 44 (trad., 69).

de forma más inmediata, no se llega a hacer, nos dice Scheler, la distinción entre el bien y la cosa, porque en él ambos niveles se mezclan sin ser tematizados de modo estricto, y, por tanto, lo que se nos dan son ciertas “unidades” no temáticas, mezcla de cosa y bien, a las que Scheler denomina “*Sachen*”, término que es de muy difícil traducción en este contexto, y verterlo por “objeto”, como propone el traductor español, es quizás la peor de las opciones.

Como sabemos, “*Sache*” es el término que se utiliza en alemán para decir “cosa” en un sentido coloquial, de modo que casi todo puede recibir el nombre de *Sache*: *Sache* se aplica a cosas, asuntos, temas, estados de cosas... Y quizás por ello Scheler lo emplea para describir nuestro primer acceso al mundo, no guiado por el filósofo profesional o por el científico empírico, que ya utilizan términos técnicos. En la *Sache*, en el “algo de partida”, o mejor, en la “cosa de partida”, habría, pues, una donación indiferenciada tanto del componente cósmico como del valor. Y es sólo en un segundo momento del proceso genético cuando surgen las nociones filosóficas de “cosa” (*Ding*) y “bien” (*Gut*), porque se obtiene la cosa, abstrayendo el valor, o el bien prescindiendo de la naturaleza de la cosa:

Desde el punto de vista de la originariedad de la génesis (*Ursprünglichkeit der Genese*), nos parece que la cuestión queda planteada en estos términos: en la concepción natural del mundo (*natürliche Weltanschauung*) los objetos reales (*realen Gegenstände*) no son dados “de primeras” (*zunächst*) *ni* como puras cosas *ni* como puros bienes, sino como “*Sachen*” [subrayado en el original], es decir, como cosas (*Dinge*) en tanto y en cuanto que son valiosas (y desde luego esencialmente útiles). Mas, a partir de este punto intermedio (*Mitte*), por así decirlo, comienzan luego las síntesis que dan por resultado las puras cosas (con abstracción [*Absehen*] premeditada de todo valor) y por otra parte los puros bienes (con abstracción premeditada de toda mera naturaleza de la cosa)<sup>20</sup>.

---

20. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 44 (trad., 68).

Como vemos, Scheler describe las *Sachen* como las “cosas en tanto y en cuanto que son valiosas” y “útiles”. Y sólo partiendo de esta *Sache*, que todavía no sabemos cómo traducir, se hace la distinción técnica entre el bien, al que Scheler caracterizaba como “cosa de valor”, y la cosa, para la que Scheler utiliza el término *Ding*, porque éste es el vocablo más estricto para decir cosa en alemán. Así Scheler denota lo que nosotros, que no tenemos dos términos para referirnos a las cosas, podemos explicitar como la “cosa teórica”. Y entonces a la *Sache* ya podríamos denominarla la “cosa valiosa”. Nos damos cuenta de que el calificativo de valiosa parece necesario porque en nuestro lenguaje sigue incorporado el teoreticismo que Scheler intenta superar y por ello en el término cosa tendemos a *dar por supuesto* que se trata sólo de la cosa teórica.

Pues bien, ya puedo indicar que, leyendo a Scheler despacio, se ve que la *Sache* es en realidad equivalente a eso que él llamaba las meras “cosas valiosas”, cuando frente a ellas, introducía el bien como cosa de valor. La diferencia entre el bien y la cosa valiosa, equivalente a la *Sache*, consiste, como afirma Scheler, en que en la *Sache* el calificativo de valiosa es meramente “accidental”, mientras que en el bien el valor es ya “esencial”. Y en la cosa teórica el valor no era ni siquiera accidental, pues en ella se prescindía por completo del valor (como dice Scheler, “los bienes son por su esencia *cosas* de valor”<sup>21</sup>). Dicho con más sencillez, la cosa valiosa de partida puede ser esencialmente cosa y entonces es una cosa teórica o esencialmente valiosa y entonces es un bien. Transcribo el texto clave al respecto:

Una cosa natural de la percepción puede ser depositaria de cualesquiera valores y por consiguiente ser una ‘cosa valiosa’ (*wertvolles Ding*); mas si su unidad como “cosa” (*Ding*) no está a su vez constituida por la unidad de una cualidad de valor, sino que el valor se halla en ella de modo sólo accidental (*zufällig*), entonces no es un “bien”. Puede llamarse en este caso “Sache” [su-

---

21. *Güter sind ihrem Wesen nach Wertdinge*, M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 32 (trad., 53).

brayado en el original], palabra con la que designamos las cosas en tanto que son objetos de una referencia —vívida y fundada en un valor— a un poder disponer mediante una capacidad volitiva. (...) Por el contrario, el *bien* es una *cosa de valor*<sup>22</sup>.

Como vemos, al final de este texto Scheler incluye en la *Sache* su posible conexión con el ámbito volitivo. Y es en conexión con la voluntad, por tanto, con la “acción” del sujeto en el mundo, cuando cobra importancia el valor de utilidad, que Scheler atribuía por descontado a la *Sache*. Así nos situamos en el mundo práctico o pragmático, donde las cosas se dan como esas facilidades o dificultades de las que hablaba Ortega (o quizás como los *prâgmata* griegos).

Llegados a este punto, ya podemos volver sobre la afirmación de Scheler en la que decía que “los bienes no están fundados sobre las cosas”. Pues, aunque pudiera parecer que con ella niega la fundamentación clásica —de este modo lo entendió Zubiri y por ello rechazó la ética de los valores—, ahora nos damos cuenta de que quizás no sea así, pues en este pasaje las cosas se entienden de un modo muy preciso, como cosas teóricas. Por tanto, lo que intenta decirnos Scheler es que la cosa así entendida no puede fundar el bien, porque ella está ya unificada desde el nivel teórico y dicha unificación es muy diferente de la de los bienes. Sabemos, en efecto, que las cosas teóricas se articulan en unidades, que se delimitan desde las distintas ontologías regionales y constituyen luego el campo de estudio de los científicos empíricos: de los físicos, los químicos, los biólogos... Se trata de unidades como las de un animal, un hombre, una molécula de agua, un átomo de oro o de arsénico. Y parece claro que esta articulación de las cosas no tiene por qué coincidir con la articulación de los bienes: el oro y el arsénico son igualmente átomos, mas no por ello son igualmente bienes o males.

Así Scheler niega la fundamentación del bien en la cosa, mas lo decisivo es que con ello no niega la tesis clásica de la fundamentación, porque podemos precisar ahora nosotros que el bien no se funda en la “cosa”, pero, sin embargo, se ha de fundar en ciertos datos teó-

---

22. M. SCHELER, *Der Formalismus* cit., 43 (trad., 67).

ricos, que, eso sí, han de ser seleccionados *desde el nivel irreductible del valor* (sólo de esta forma se mantiene la irreductibilidad del nivel valorativo y se compatibiliza la fundamentación con dicha irreductibilidad).

Esto significa que en el bien resultan fundantes algunas propiedades de la cosa seleccionadas desde el valor<sup>23</sup>, pero no el resto de las propiedades, que también forman parte de esa misma cosa. En un cuadro, las propiedades que fundan el bien pueden ser, por ejemplo, los colores del lienzo; pero en el bien no se incluyen otras propiedades teóricas como las de la parte de atrás del cuadro, cuyo color y textura quizás nos resultan por completo desconocidas, o como el peso del cuadro, que es la propiedad que nos interesa si hemos de transportarlo o almacenarlo. Del mismo modo, al valorar a un hombre como moralmente bueno, podemos buscar la base teórica de dicho valor moral, pero en ella no incluiremos, desde luego, la altura y el color de pelo, que pertenecen al hombre considerado en su dimensión teórica. Igualmente, el valor estético de una novela se funda en el nivel teórico del lenguaje como significado, pero no se funda en el libro como objeto físico, pues el bien estético se mantiene si se sustituye el libro por un archivo de ordenador.

Por poner un último ejemplo, una cosa, como puede ser una tarta que sacamos del molde, no funda un bien, porque dicha cosa consiste en un conjunto de partículas materiales asociadas artificialmente, que desde el nivel teórico podríamos catalogar en infinitos grupos según sus ingredientes y las proporciones de dichos ingredientes y sus modos de integración; pero que nunca podríamos catalogar en dos grupos, el del bien “agradable” frente a lo desagradable..., salvo que utilicemos la receta para hacer los grupos; pero esa receta teórica sólo puede escribirse tras haber captado en un percibir afectivo lo agradable o desagradable del sabor de esas cosas que sacamos de los moldes. Y si en lugar del valor agradable nos interesa el valor vital, nuestra articulación de los bienes será distinta, pues buscaremos, no la comida agradable, sino la comida “sana”, es decir, el bien más saludable, con

---

23. Esas propiedades en las que, como decía Scheler, “penetra” el valor cuando se realiza en el bien.

mayor valor vital, aunque sea un bien menos “agradable”, con menor valor hedónico; y así seleccionaremos desde dicho valor vital los ingredientes teóricos fundantes del nuevo bien, que serán muy diferentes de los anteriores.

Teniendo todo esto en cuenta, ya puedo ofrecer un esquema de la génesis de las nociones técnicas de cosa y bien a partir de la *Sache*, en el que se ve cómo Scheler nos invita a estudiar la relación entre la intencionalidad afectiva y la clásica intencionalidad teórica de un modo muy matizado (aunque a veces, en su esfuerzo por dar cabida al nivel afectivo-valorativo, haya negado su fundamentación en el nivel teórico).

*Sache* → *Ding, Gut*:

Cosa de partida (*Sache*) = Cosa valiosa (*wertvolles Ding*): cosa accidentalmente valiosa.

1. Bien (*Gut*) = Cosa de valor (*Wertding*): cosa esencialmente valiosa (unificada desde el valor).

2. Cosa (*Ding*) = Cosa teórica (*Ding*): cosa al margen del valor (unificada desde el ser teórico).

#### 4. CONCLUSIÓN: UNA ALTERNATIVA AL “PRAGMATICISMO”

##### HEIDEGGERIANO

Hemos visto que, mediante su fenomenología del valor, Scheler logró mejorar la teoría clásica del bien, pero creo que, además, logró refutar por anticipado la conocida tesis que propuso Heidegger en *Ser y tiempo*, en la que defendía la primacía del “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), frente al “ser ante los ojos” (*Vorhandenheit*). Según la opinión hoy dominante, con dicha tesis Heidegger habría superado el teoreticismo en el que caerían tanto Husserl como Scheler, inmersos todavía en la metafísica de la presencia; pero tras los análisis que hemos realizado será fácil constatar que dicha opinión dominante no es certera.

En efecto, Heidegger describe la donación originaria del mundo desde el *Besorgen* (el “curarse de”) y en sus análisis nos propone partir, ya no de un sujeto, sino de un “ser ahí” (*Dasein*), al

que hacen frente los útiles que conforman un mundo pragmático. Se sitúa de esta manera en lo que denomina el ámbito de “lo a la mano”, frente a “lo ante los ojos”, que sería el ente teórico que monopolizó las descripciones de la filosofía clásica y, en concreto, las de Husserl y Scheler.

El “ser a la mano” de Heidegger es el ser tal como se da a nuestra vida práctica, no en el conocer o en el valorar o en el querer, sino en el actuar o, dicho de modo más preciso, en el actuar utilitario, pues según Heidegger el ejemplo paradigmático de ser a la mano es el “útil”. En el célebre ejemplo del martillo, éste no se da originariamente como cosa teórica (nivel de la representación), sino como útil que manejo en mi vida práctica: “Cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, (...) tanto más desembozadamente (*unverbüllter*) hace frente ella como lo que es, como un útil”<sup>24</sup>. Y Heidegger se esfuerza en mostrar cómo el carácter teórico del martillo sólo surgiría en un nivel muy derivado, elaborando para ello su conocida tesis acerca del “sorprender” (o de la impertinencia o la insistencia).

En efecto, según Heidegger, nos movemos originariamente en el ser a la mano y sólo accedemos a la teoría en el modo del “sorprender” (que sigue siendo, en realidad, un modo del “curarse de”). Supongamos que estoy usando algo y se estropea. Por ejemplo, se rompe el mango del martillo o se me estropea el bolígrafo con el que estoy ahora escribiendo. En este caso, el útil sorprende por inempleable. Me sorprende el bolígrafo porque, al no poder ya usarlo, sale bruscamente del anonimato en el que se encontraba cuando lo manejaba. Y así el bolígrafo se me da como cosa teórica, como un objeto alargado de color azul con una punta redondeada que está puesto ahí enfrente, ante mis ojos. Pero esa cosa teórica es derivada del ser a la mano: es lo que pongo ante mis ojos cuando el bolígrafo ha perdido su ser originario, que no consiste en ser una cosa teórica, sino en su estar siendo un útil, en su estar siendo utilizado por mí.

---

24. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., &15, 69.

Por consiguiente, en el “ser a la mano” de Heidegger se prescinde del nivel teórico que queda relegado a un ultimísimo plano<sup>25</sup>, pero lo que aquí nos interesa es que también se prescinde del dato del valor, pues el valor ni siquiera es mencionado en *Ser y tiempo*, de modo que se ha de suponer incluido en el ámbito no originario que Heidegger califica con el nombre despectivo de lo “ante los ojos”. Por tanto, Heidegger, lejos de superar la posición de Scheler, lo que hace es, más bien, bloquear el dato del valor que Scheler ya había logrado sacar a la luz.

Además, acabamos de comprobar que no es cierto que Scheler describa el mundo originario como mero “ser ante los ojos”, como parece suponer Heidegger, sino que reconoce el nivel pragmático o de utilidad, pues las cosas de partida (*Sachen*), eran las cosas valiosas y “desde luego, esencialmente útiles”, añadía Scheler. La diferencia con Heidegger es que Scheler *apoya* dicha utilidad en el nivel del valor, que, junto con el componente teórico, constituye la cosa de partida. Por el contrario, el “ser a la mano” de Heidegger no sólo es ciego al dato teórico, sino que es igualmente ciego al valor; y por ello desde él sólo se podría generar una praxis también ciega, es decir, no guiada por ningún tipo de *phrónēsis*, pese a que Heidegger llegó a afirmar que sus descripciones del curarse, del *Besorgen*, se inspiraban en dicha noción aristotélica.

Pero el *Besorgen* de Heidegger no es el ámbito de la *phrónēsis*, capaz de guiar una acción ética, sino a lo sumo de la *technē*, de la “razón instrumental” que guía la acción utilitaria, porque para entender la acción como algo más allá de la *technē* necesitamos el nivel del valor que Heidegger elimina de su propuesta. Así Heidegger viene a caer en una especie de “pragmaticismo”, que, al prescindir de la razón teórica y afectiva, permanece en una razón instrumental próxima al irracionalismo. Muy al contrario, la razón afectiva de Scheler logra superar el teoreticismo, ya antes que Heidegger, pero sin caer en ningún pragmatismo irracionalista, pues al reconocer valores intrínse-

---

25. Esto lo he justificado en P. F. BEITES, *Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’*, “Pensamiento” 67/252 (2011) 241-264. Y *Ambigüedad en Ser y tiempo: imposibilidad de la existencia propia*, “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” 30/101 (2009) 31-57.

cos, distintos de la mera utilidad, la razón afectiva puede considerarse como una razón estrictamente ética y nunca meramente instrumental.

Por último, me gustaría añadir que, tanto Heidegger como los distintos utilitarismos y pragmatismos, han reducido sus análisis a la dimensión de utilidad que poseen las cosas de partida con las que Scheler comenzaba sus descripciones. Pero, frente a esto, hemos de recordar que la tarea de la ética es centrarse en el bien, no quedarse en la cosa de partida accidentalmente valiosa y útil, pues no se nos escapa que en dicha cosa inicial la utilidad lo es, de primeras, para valores muy inferiores como los de lo agradable o placentero. Sólo al centrarnos en los bienes, comprobamos que ellos incluyen otros valores superiores como los vitales, los propiamente morales o como el valor del conocimiento mismo. Estos valores se dan también en actos de percibir afectivo, pero he de reconocer que, como mostró Scheler, para lograr situarnos en ellos, se necesita otra fuerza afectiva de la que no he podido ocuparme en estas páginas.

Se trata del amor que no se limita a captar el valor (como el percibir afectivo), sino que es un “movimiento” afectivo en la dirección del valor más alto. El amor no se queda, por tanto, en el nivel inferior del valor, en el placer y lo útil para el placer, sino que, al modo de un explorador, descubre los valores superiores y va así ampliando el ámbito mismo de los valores.

En el amor ya no hay, pues, una intencionalidad clásica como la del percibir afectivo, porque el amor no tiene por objeto el valor dado –ya que él apunta en la dirección de los valores más altos que el ya dado–. Pero esto no supone una carencia de intencionalidad, sino más bien un exceso. Para describir este nivel, no inferior sino superior a la intencionalidad, podemos hablar de “supraintencionalidad”, un término que utilizó entre nosotros Juan José López Ibor cuando, en sus investigaciones sobre psiquiatría, se interesó por estas propuestas de Scheler<sup>26</sup>. Y ya no puedo seguir ocultando que es en el amor donde Scheler cifra la esencia misma de la intencionalidad.

---

26. López Ibor utiliza el término para el nivel superior de los sentimientos espirituales. Cf. J. J. LÓPEZ IBOR, *Las neurosis como enfermedades del ánimo* (Gredos, Madrid, 1966) 60.

En realidad, Scheler consideró el amor como la clave para entender en qué consiste la apertura propia de la flecha intencional. La apertura que es capaz de sacarnos de nosotros mismos, de nuestros propios placeres y dolores, para referirnos a lo otro y a los otros —a las otras personas, cuyos placeres y dolores quizás no sean fáciles de armonizar con los nuestros—. Y para referirnos también al Otro con mayúsculas, al Otro Absoluto, que sería, según Scheler, no tanto el Ser Absoluto, en el que se centró el teoreticismo clásico, sino el Amor Absoluto, capaz por ello de crear un mundo de bienes en sentido estricto y no sólo de meras cosas al margen del valor.

#### REFERENCIAS

- F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973).
- P. FERNÁNDEZ BEITES, *Ambigüedad en Ser y tiempo: imposibilidad de la existencia propia*, “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” 30/101 (2009) 31-57.
- P. FERNÁNDEZ BEITES, *Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’*, “Pensamiento” 67/252 (2011) 241-264.
- P. FERNÁNDEZ BEITES, *Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo*, “Anuario Filosófico” 45/1 (2012) 33-67.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986). Trad. *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid, 2ª1971).
- M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, en P. GOOD (herausg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Francke Verlag, Bern, 1975).
- E. HUSSERL, Hua. XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil* (M. Nijhoff, Den Haag, 1984).
- E. HUSSERL, Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (M. Nijhoff, Den Haag, 1976). Trad.: *Ideas I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FCE, México, 1985).
- J. J. LÓPEZ IBOR, *Las neurosis como enfermedades del ánimo* (Gredos, Madrid, 1966).

- J. ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Encuentro, Madrid, 2004). (Tb. *Obras completas*, Tomo 6, Alianza, Madrid).
- M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band 2 (Francke Verlag, Bern und München, sechste, durchgesehene Auflage, 1980). Trad.: *Ética* (Carparrós, Madrid, 2001).

