

# La idea de la compasión en Schopenhauer y Scheler

*The idea of compassion in Schopenhauer and Scheler*

JULIÁN PABLO NATUCCI\*

**Resumen:** El presente escrito ofrece la recepción de Max Scheler de la ética de Arthur Schopenhauer. Trata de indagar qué puntos en común tienen ambos filósofos y qué planteamientos divergentes aparecen en sus escritos en torno al problema del ser humano, la vida, el amor, el sufrimiento y, sobre todo, la compasión. En este sentido, comenzaremos analizando los puntos esenciales de la antropología filosófica en ambos autores para después introducirnos en su concepto de vida y la relación que tiene con la compasión. Además, consideraremos el papel que cumple el amor y el sufrimiento en su obra y cómo ambos autores, desde posicionamientos distintos, entienden por *compasión* una forma de liberación. Finalmente, analizaremos la crítica de Scheler a la ética de la compasión de Schopenhauer y distinguiremos una compasión auténtica y una compasión inauténtica.

**Palabras clave:** compasión, amor, vida, Schopenhauer, Scheler.

**Abstract:** This paper offers Max Scheler's reception of Arthur Schopenhauer's ethics. The paper tries to find out what points both philosophers have in common and what divergent approaches appear in their writings around the problem of the human being, life, love, suffering and especially compassion. In this sense, we will begin by analyzing the essential points of philosophical anthropology in both authors and then introduce us to their concept of life and the relationship it has with compassion. In addition, we will consider the role that love and suffering play in their work and how both authors understand compassion from different position as a form of liberation. Finally, we will analyze Scheler's critique of Schopenhauer's ethics of compassion and distinguish between authentic and inauthentic compassion.

**Keywords:** compassion, love, life, Schopenhauer, Scheler.

Recibido: 20/10/2020  
Aceptado: 18/1/2021

\*Universidad Complutense de Madrid. E-mail: juliannaticci@hotmail.com

## 1. Introducción

Desde los comienzos de su actividad intelectual, incluso desde su primera juventud, Max Scheler (1874-1928) se impregnó de la filosofía de Schopenhauer (1788-1860), a quien leyó paralelamente a Nietzsche<sup>1</sup>. Ciertamente, en estas lecturas primerizas fue la obra de Nietzsche la que más influiría posteriormente en su pensamiento<sup>2</sup>. Sin embargo, la presencia que tiene Schopenhauer en sus escritos sobre ética (por ejemplo, en *Esencia y formas de la simpatía*) también es muy relevante. Lo que en el terreno de la ética une a ambos pensadores es la reivindicación de las emociones. El ser humano es una realidad esencialmente emocional. Desde este planteamiento, la ética de Schopenhauer y de Scheler representan una crítica a la ética racional kantiana. En lugar de fundamentar la moral en el deber, Schopenhauer la fundamentará en el sufrimiento humano, mientras que Scheler en el amor y los valores espirituales y sagrados. De este modo, dentro del ámbito emocional, ajeno al universalismo moral kantiano, tanto Schopenhauer como Scheler otorgarán a la “compasión” (*Mitleid*) un papel preponderante<sup>3</sup>.

Si echamos brevemente una mirada atrás, en el pensamiento filosófico tampoco ha sido siempre lo habitual ensalzar esta emoción. Por ejemplo, el estoicismo la rechazará por ser un tipo de emoción que turba la tranquilidad del alma y aumenta el sufrimiento. En esta misma línea encontramos, dentro de los filósofos modernos, a Spinoza. Pero no solo Spinoza, también autores modernos tan dispares como Hobbes, Kant o Nietzsche, entre muchos otros, abjurarán de la compasión. Desde el punto de vista estético, sin embargo, la compasión será ampliamente valorada por el gran escritor G. E. Lessing. Tras su interpretación de la *Poética* de Aristóteles en la *Dramaturgia de Hamburgo* (1767), destacará el papel purificador de la compasión. La “compasión” (*eleos*) que se efectúa a través de la tragedia la asociará Lessing con la piedad, la misericordia y el temor que sienten los espectadores al compartir una emoción que los une ante las desdichas del héroe. Es importante esta interpretación estética de la compasión hecha por Lessing, pues tanto Schopenhauer como Scheler también otorgarán a la compasión un papel purificador y, más allá de su dimensión estética, defenderán una interpretación que la elevará a un rango metafísico-religioso.

<sup>1</sup> Cfr. W. HENCKMANN, *Max Scheler*, C. H. Beck, München 1998, p. 17.

<sup>2</sup> Hasta el punto de que E. Troeltsch, mucho más tarde, bautizará a Scheler con el nombre de “El Nietzsche cristiano”. Cfr. F. VOLPI, *El nihilismo*, traducción de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Ediciones Siruela, Madrid 2012, p. 102.

<sup>3</sup> Este paralelismo, sin embargo, no se ha tenido en cuenta suficientemente. Cfr. M. MAIDAN, “Max Scheler’s criticism of Schopenhauer’s account of morality and compassion”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 20, N. 3, 1989, pp. 225-235 y E. SIMONOTTI, “Il sentimento della compassione in Schopenhauer, Nietzsche e Scheler”, en *Studia patavina: Rivista di scienze religiose*, Vol. 53, N. 1, 2006, pp. 227-238.

Schopenhauer y Scheler, por tanto, coinciden en admitir que la compasión no es una experiencia que sintamos cotidianamente. No le otorgan el sentido habitual del mero compadecer al prójimo. Si ignoramos ahora para este trabajo el nivel estético de la compasión (que en Schopenhauer también tiene mucha relevancia), podemos comprobar que existe una coincidencia de los dos filósofos al ensalzar el lado suprasensible, espiritual de la compasión. En este sentido, ambos autores ensalzan la vida de los santos como un modelo de vida excelso y encomiable que enraíza con esta emoción, asociándose la vida de estos hombres iluminados con una experiencia extraordinaria, sea metafísica (Schopenhauer), sea religiosa (Scheler), relacionada con la compasión. En el caso de Schopenhauer, se trata de una experiencia individual, mientras que en Scheler de una experiencia colectiva. Scheler admite que en la compasión ante todo se comparten emociones, algo que no encontramos en Schopenhauer cuando afirma que la compasión anula el principio de individuación. Existe también otra diferencia fundamental entre ambos filósofos relacionada con la anterior: para Schopenhauer, el que siente compasión ha alcanzado un estado de desapego emocional y absoluta negatividad frente a la vida y el individuo; por el contrario, para Scheler, la compasión no se corresponde con un estado de absoluta *apatheia*, sino con un acto fundamentado en el amor espiritual dirigido a la persona. Esto significa que Schopenhauer ensalzaré el cristianismo únicamente como metafísica o moral a seguir, interpretándolo de un modo semejante a la metafísica hinduista y budista, mientras que Scheler defenderá ante todo el cristianismo como religión, evitando reducir la religión a la metafísica o a la moral.

Partiendo de esta discrepante comprensión de la compasión que acabo de aludir, en este escrito me gustaría comparar ambos autores tomando como hilo conductor la crítica de Scheler a la ética de la compasión de Schopenhauer. Para ello, procederé del siguiente modo: 1) comenzaré analizando las interpretaciones del ser humano que nos ofrecen ambos filósofos; 2) trataré su metafísica de la vida; 3) abordaré sus respectivas teorías del amor y de la disolución del yo; 4) me centraré en la posible vinculación de la compasión con el altruismo moderno; finalmente, ofreceré una serie de conclusiones.

## 2. Dos interpretaciones divergentes del ser humano

“La mayoría de los hombres se parecen a las falsas castañas, que tienen la apariencia de las verdaderas, pero son totalmente incomedibles”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A. SCHOPENHAUER, *El arte de conocerse a sí mismo*, traducción de F. Morales, Alianza Editorial, Madrid 2007, p. 84.

Así comienza Schopenhauer uno de los apartados de *El arte de conocerse a sí mismo*. Como este, son innumerables los pasajes de su obra donde expone su desconfianza y desprecio hacia el ser humano. ¿Tiene sentido entonces elaborar una teoría filosófica de este ser que es “totalmente incomedible”? Si partimos, con Aristóteles, de que toda filosofía nace de la admiración, parecería paradójico que Schopenhauer se ocupe del ser humano con tanto esmero cuando no hay nada que admirar en la mayoría de los humanos. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de los hombres se habitúe a esconderse es precisamente lo que inquieta tanto a Schopenhauer. El desprecio y desconfianza del filósofo de Danzig por el ser humano no se manifiesta tanto por lo que somos, sino porque con frecuencia vivimos engañándonos a nosotros mismos, desatendiendo la gran sentencia delfica “conócete a ti mismo”. Si atendiéramos a esta sentencia, dejaríamos de ser “incomedibles”. ¿Qué decir de una sociedad, como la nuestra, anclada en el aparentar y el representar?

Desde otra perspectiva también inquietante, Scheler contempla al hombre como aquella gran incógnita por descubrir<sup>5</sup>, como un callejón sin salida de la naturaleza. Retomando la cuestión sobre el puesto metafísico que ocupamos en el universo (cuestión que él mismo nos dice que se encuentra ya en Malebranche y Pascal), Scheler admite que somos una esencia indefinible o, mejor dicho, que la indefinición pertenece a la esencia humana. Somos un “entremedias”, una “frontera”, un “traspaso”, un “siempre querer ir más allá”<sup>6</sup>. Somos esa *x* que niega la naturaleza, que dice *no* a su entorno, a su propio instinto, a su propia vida, pero que, justo por ello, construimos paralelamente un mundo artificial y, sobre todo, podemos trascender a una realidad espiritual completamente diferente, no sujeta a las leyes de la causalidad.

Desde vías diferentes, ambos filósofos buscan liberar al ser humano de su estado natural impulsivo, desatarlo de las cadenas fenoménicas de causas y efectos, algo que se puede alcanzar por la compasión, entendiéndola como experiencia metafísica (Schopenhauer) o experiencia religiosa (Scheler).

Sin embargo, a través del concepto de “voluntad de vivir” (*Wille zum Leben*), Schopenhauer empareja al ser humano con el animal. Pero, acorde con su panteísmo, la “voluntad de vivir” va más allá. Es universal y se esconde detrás de todo fenómeno, incluso dentro del reino vegetal y mineral. Por tanto, el dato último para Schopenhauer, el hecho humano

<sup>5</sup> Cfr. M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, GW III, Bouvier Verlag, Bonn 2007, pp. 171-195.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 173 y 186.

fundamental que nos define, es que somos un “ser que quiere” (*ens volens*). Frente a ello, Scheler afirmará que somos un “ser que ama” (*ens amans*). En esta diferencia entre el querer y el amar radica la enorme distancia que separa a los dos filósofos a la hora de abordar la naturaleza humana: pues el primero sitúa las emociones humanas en relación con el querer y los impulsos, y así, las emociones son interpretadas en función de la cadena de fenómenos y objetos de deseo; mientras que, por el contrario, Scheler las vincula con el amor y sus distintos tipos (fundamentalmente dos, el amor vital y el amor espiritual), siendo las emociones algo que no nos ata, sino que, por el contrario, nos libera, siempre y cuando vayan dirigidas a los valores adecuados más dignos de amor. Con esta peculiar teoría, de raíces agustinianas, no solo se distanciará Scheler de la teoría naturalista y biológica del ser humano; también se alejará de la clásica definición del hombre como *homo rationalis*. Contra esta clásica definición, caracterizará al ser humano desde el *teomorfismo*<sup>7</sup>. Es decir, somos el ser viviente que busca constantemente la divinidad, siendo su viva imagen en la tierra. El hombre es “la intención y el gesto de la ‘trascendencia’ misma”<sup>8</sup>, nos dice. Así, al amar nos encontramos en una búsqueda perpetua de Dios, y solo guiando nuestro corazón hacia el descubrimiento de los valores más altos inscritos en la persona podremos acercarnos más a lo divino que se esconde detrás de ella.

En *El puesto del hombre en el cosmos*<sup>9</sup>, una obra donde Scheler ya se ha distanciado del catolicismo, nuestro autor continúa su crítica a la antropología de Schopenhauer, esta vez afirmando que Schopenhauer desarrolla una teoría negativa del hombre. “Negativa” hace referencia a que siempre hay una instancia dentro de la naturaleza humana que niega la vida y los impulsos. Ejemplo de ello sería lo que acontece, según Schopenhauer, no solo en el arte o la filosofía, sino, sobre todo, en la compasión. Esta interpretación del ser humano ofrecida por Schopenhauer es aquella que anticipa la definición freudiana del hombre como el “incansable buscador de placer” y la necesidad de reprimir el placer inmediato para crear la cultura y los valores morales. El planteamiento del que parte la teoría negativa de Schopenhauer, antecedente de la freudiana, es, en su caso, un monismo metafísico de la voluntad. Solo la voluntad puede negarse a sí misma mediante su objetivación. Solo así, mediante esta anulación de la voluntad, se puede desarrollar la moral humana y la compasión como la conducta más encomiable dentro de

<sup>7</sup> Cfr. M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, cit., pp. 186-187.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 186 (traducción propia).

<sup>9</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de M. Oliva Rioboó, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2017, pp. 151-158.

ella. Pero ¿es esto posible? ¿Puede el impulso ir contra sí mismo? Scheler declara a este respecto: “El *defecto fundamental* de todo tipo de teoría negativa del espíritu es el hecho de que en ellas no hay rastro alguno de respuesta a las preguntas fundamentales: ¿*Qué* es lo que niega, lo que contradice la voluntad de vida, lo que reprime la impulsividad? ¿Y cuál es la razón última de que unas veces la energía impulsiva reprimida se convierta en neurosis y otras se sublime en una actividad generadora de cultura?”<sup>10</sup>.

### 3. La metafísica de la vida en Schopenhauer y Scheler

Acabamos de ver cómo Schopenhauer y Scheler conciben al ser humano, la cultura y la moral humanas de una manera distinta. Lo fundamental de esta diferencia es que Schopenhauer entiende al ser humano como un *ens volens* y comprende la cultura (el arte, la filosofía, la religión, etc.) como el resultado de la negación de su propia naturaleza volitiva mediante la objetivación de la voluntad; por el contrario, Scheler interpreta al ser humano como un *ens amans* y explica los hechos de la cultura desde una nueva instancia: el espíritu y lo que él denomina *actos de ideación*, es decir, aquellos actos intencionales espirituales que permiten acceder a un reino independiente de esencias y valores.

Sin embargo, tanto Schopenhauer como Scheler coinciden al concebir la vida como una realidad que va más allá del principio de individuación. Así, según ambos filósofos, el impulso vital primigenio domina la totalidad de lo real allende el espacio y el tiempo. Contra la biología positivista de Herbert Spencer y otras corrientes posteriores (como el monismo cientificista de Haeckel u Ostwald), Scheler adopta una comprensión de la vida opuesta al mecanicismo y, siguiendo a Schopenhauer y su metafísica de la voluntad, se aleja de una comprensión de la vida a partir de la materia inerte. En este sentido, sostiene Rodríguez Duplá: “Téngase en cuenta que Scheler no solo afirma tajantemente la irreductibilidad de los fenómenos vitales, sino que se adhiere a la hipótesis metafísica de la *unidad de la vida*. Existe a su juicio una ‘vida universal suprasingular’ (*ein übersingulares Alleben*: GW 7, 74) que abraza la vida de todos los organismos individuales. Apoyándose en el precedente de Schopenhauer, E. V. Hartmann y Bergson, pero también en las investigaciones de Driesch y Becher, Scheler sostendrá que hay una única ‘entelequia’ común a todo lo vivo”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, cit., pp. 155-156.

<sup>11</sup> L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani, Madrid 2019, p. 93.

Esta sintonía con el filósofo de Danzig es, sin embargo, parcial. Así, por ejemplo, en Schopenhauer la intuición primera que tenemos de esta vida universal es la del sufrimiento común a todo ser vivo, mientras que en Scheler la vida universal es intuita ante todo como algo que se desenvuelve, que se expande, que crece a través del amor vital (*eros*). Schopenhauer mira la vida desde la perspectiva de un continuo conflicto universal, y por ende defiende una cosmovisión pesimista de la vida, reduciéndola a su mero padecer. Contra esto, Scheler destaca la solidaridad y el *eros* que rige la vida universal, donde la lucha por la existencia se sitúa en un segundo plano, sin ser el motor fundamental.

Otra diferencia la encontramos en la misma idea del “alma” (*Seele*), que Schopenhauer rechazará. Adoptando una visión del universo que se remonta al *Timeo* de Platón<sup>12</sup>, Scheler defenderá la existencia de un “alma del mundo” que es expresión de la divinidad. Así, los seres vivos (microcosmos) participan de esta alma universal (macrocosmos). Ante semejante idea, Schopenhauer sostiene: “Por el contrario, la denominación de ‘alma del mundo’, con la cual han designado algunos esa esencia íntima, solo nos da en su lugar un mero ‘ente de razón’, pues ‘alma’ significa una unidad individual de la consciencia que no se corresponde obviamente con esa esencia y, en general, el concepto de ‘alma’ no se puede justificar ni utilizar, porque hace una hipóstasis del conocer y el querer [...]”<sup>13</sup>.

Ahora bien, el alma, desde la perspectiva de Scheler, se aleja de este sentido racional y volitivo que le otorga Schopenhauer. Tampoco es el alma idéntica a la conciencia. El alma es entendida más bien como principio de vida, siendo indisoluble del cuerpo, formando una única sustancia con él, una unidad psicofísica (aquí se puede encontrar la influencia de Hans Driesch, por ejemplo). Por ello, se encuentra también en el nivel preconsciente de las plantas y los animales. Pero más importante aún es que, para el fenomenólogo alemán, el alma no es dominio exclusivo de un único individuo, sino que en toda forma de vida (sea vegetal, animal o humana) hay un alma colectiva que engloba a varios individuos. Así, existe un alma grupal en los animales, incluso en los ecosistemas vegetales. Con respecto a los humanos, Scheler habla también de un “alma del grupo” (*Gruppenseele*) con una *cosmovisión natural* propia que se expresa por contagio, por imitación, por tradición, por herencia de modos de

<sup>12</sup> Cfr. PLATÓN, *Timeo*, en Diálogos VI, traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, Madrid 1992, p. 173.

<sup>13</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 2 Vols., traducción de R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2010, Vol. 2, p. 461.



vida, etc. En este sentido, Scheler afirmará más tarde la importancia que tiene el concepto de alma colectiva para la sociología: “El pensar, querer, amar, odiar, etc., ‘en compañía’, como quiera que se produzca genéticamente, es lo que funda dos categorías, sin las que no puede tener éxito la sociología del saber: primero, el alma colectiva, y segundo, el espíritu colectivo”<sup>14</sup>.

Estas ideas son completamente ajenas a Schopenhauer. Por el contrario, la “voluntad de vivir” parece no tener un fin colectivo o un sentido predeterminado por el *eros*, menos aún obedecer a una *cosmovisión natural*, sino que la voluntad es una mera pulsión ciega: “La voluntad, considerada en sí misma de un modo puro, es acognoscitiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible; así se manifiesta todavía en la naturaleza inorgánica y en la meramente vegetal, cuyas leyes rigen también la parte vegetativa de nuestra propia vida”<sup>15</sup>. Así, Schopenhauer recibe influencia del voluntarismo de la última escolástica, que más tarde se afianzará en el protestantismo y su rechazo a toda teleología en la naturaleza, desligándola de cualquier principio divino. La vida, para Schopenhauer, no tiene finalidad más allá del mero querer perpetuarse, siendo puro conflicto en la supervivencia. Por su parte, Scheler adoptará una comprensión más anclada en la tradición griega y el catolicismo que, ajena al voluntarismo, se apoyará en la idea del “alma” (*psyché*) y el *eros* creador (Platón) que persigue un fin, así como en la idea de “comunidad vital” (*Lebensgemeinschaft*), común a todos los humanos como seres sociales por naturaleza. Sin embargo, como veremos más adelante, el *eros* que rige la vida nada tiene que ver en Scheler con la compasión, aunque sí debe entenderse como un requisito previo para acceder a ella.

#### 4. La unificación afectiva y el amor

Podríamos clasificar tres tipos de amor en el pensamiento de Schopenhauer<sup>16</sup>: 1) un amor engañoso, fuente del sufrimiento, basado en el principio de individuación, el egoísmo y la afirmación de la “voluntad de vivir” (lo que en el budismo vendría a ser el apego, *upadana*); 2) un amor ascético-metafísico (la compasión, el altruismo, la *caritas*), basado en la negación del apego y, con ello, del egoísmo, del principio de individuación y de la “voluntad de vivir”, y 3) un amor sexual metafísico, que el autor sitúa entre el egoísmo y el altruismo. Este último tipo es el amor

<sup>14</sup> M. SCHELER, *Sociología del saber*, traducción de José Gaos, Siglo Veinte, Buenos Aires 1973, p. 62.

<sup>15</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación II*, cit., p. 461.

<sup>16</sup> *Ibid.*, Cap. 44, pp. 699-749.



regido por la Naturaleza, donde el individuo se sacrifica por la especie. También representa aquel que sublima y diviniza los sexos, tal como se expresa en la literatura a través de la poesía del amor cortés de los trovadores, de Dante, Petrarca, Shakespeare, Goethe, etc. Solo en este último tipo podríamos establecer un vínculo con el *eros* o amor vital del que nos habla Scheler.

Schopenhauer desarrolla su idea de la compasión vinculándola con el amor ascético-metafísico, es decir, con el amor auténtico, aquel que anula la “voluntad de vivir”. Para ello, el filósofo vitalista no solo se apoya en el cristianismo primitivo, sino sobre todo en la tradición ascética del hinduismo y la metafísica de Oriente. El amor consiste aquí en la *identificación* absoluta del *yo* con el fundamento del mundo (cosa en sí). En muchos pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer insiste en la formulación védica de “eso eres tú” (*tat twan asi*), dándonos a entender que el amor verdadero solo se puede alcanzar en el momento en que desaparece el velo de Maya, cuando se produce la unidad de mi voluntad con la totalidad de la vida gracias a la anulación de los motivos del querer. Así lo explica con sus propias palabras: “Así pues, quien todavía se halla sumido en el principio de individuación, en el egoísmo, solo conoce cosas singulares y su relación con su propia persona, conocimiento que siempre aporta renovados *motivos* de su querer; en cambio, el conocimiento recién descrito del conjunto, de la esencia de la cosa en sí, suministra un *aquietador* de todo querer”<sup>17</sup>. Esta unificación liberadora, sin embargo, emerge con la objetivación de mi voluntad y su consiguiente negación, algo que solo es alcanzable mediante el conocimiento metafísico del mundo y realizable solo por muy pocos hombres. El amor verdadero, es decir, la compasión o *caritas*, es, pues, para Schopenhauer, resignación ante el querer, quietud, la supresión de una ilusión. No es una acción o un querer participar en el alma y las penas de otro, sino que más bien es pasividad, *apatheia*, anulación de la voluntad. De ahí que el ideal del iluminado sea para él el no-vivir, el no-querer, el no-buscar, etc.

Contra esta interpretación del amor verdadero Scheler defiende una tesis opuesta. En un escrito de su etapa católica y que lleva por título *Amor y conocimiento* (1915)<sup>18</sup>, Scheler se posiciona contra la teoría hinduista del amor (en la que se apoya Schopenhauer), afirmando que el amor no es el resultado del conocimiento metafísico. Ocurre justamente al revés: alcanzamos este conocimiento elevado porque antes he-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>18</sup> Cfr. M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Palabra, Madrid 2010.

mos amado correctamente. Pero, además, el amor que se alcanza aquí, el amor espiritual, no es resignación ante la vida, como pensaba Schopenhauer. Scheler asociará el amor espiritual no a un estado de apatía, sino a un acto intencional que siempre se dirige a los valores más altos de la persona. El amor no es el resultado, la meta, el estado de quietud que florece cuando conozco la identidad de todos los seres sufrientes, sino un movimiento ascendente hacia lo sagrado. Scheler, por tanto, comprenderá el amor desde una perspectiva completamente distinta. Pero tampoco compartirá nuestro autor la postura desarrollada por la filosofía griega, opuesta a la hinduista, en la cual el amor se concibe como un rasgo de los seres imperfectos, en el sentido del amor ascensional o *eros*. Aquí el amor es de suyo algo imperfecto y el conocimiento es precisamente la superación de esta imperfección. Todos los seres tienden a algo porque carecen de ese algo y el conocimiento representa la ausencia de carencia, la plenitud. Por el contrario, en el cristianismo, el amor es una cualidad esencialmente divina que ya es plena y perfecta. El amor no asciende, sino que desciende de Dios al hombre. Se dirige de lo perfecto a lo imperfecto y creado. Solo desde esta comprensión del amor como movimiento hacia abajo es posible desarrollar la compasión.

Ahora bien, el amor, desde el punto de vista de la persona finita, existe como potencia que debe ser desarrollada y expandida a todos los seres. Para ello hay que descubrirla. Alcanzar el amor descendente, es decir, la imitación de Cristo significa primero atravesar varias etapas. Así, desde el punto de vista del hombre, el amor es un movimiento que va de lo menos perfecto a lo más perfecto, de lo menos digno de amor a lo más digno de amor, de lo sensible a lo suprasensible, de lo vital a lo espiritual<sup>19</sup>. En este itinerario, el hombre va alcanzando capas más profundas del ser y del sentir, pues aquí las emociones se dirigen de lo más abstracto, superficial e indiferenciado, a lo más concreto, esencial y diferenciado, es decir, se dirigen de lo más caduco a lo eterno y sagrado que hay en la persona. Una vez que se ha alcanzado esta dirección del amor a los valores más altos, se puede desarrollar la compasión<sup>20</sup>. En este sentido, el querer de la persona, por tanto, no se caracteriza por encontrarse siempre extraviado, sujeto a engaño, o por ser egoísta, tal como pensaba Schopenhauer, sino que se extravía en la medida en que no atiende al *ordo amoris* relativo a la persona, orden que, a su vez, está fundamentado en una escala objetiva

<sup>19</sup> Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 209-226.

<sup>20</sup> En su escrito *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, Scheler compara el amor cristiano y la filantropía y el altruismo modernos, destacando sus claras diferencias. Cfr. *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, cit.

de valores. Cuando la persona no atiende a este orden, sino que pone por delante su voluntad caprichosa, entonces no se abre al mundo, sino que odia y desarrolla un falso amor resentido, con la consiguiente necesidad de negar ese orden.

La idea del amor como anulación de la voluntad del que nos habla Schopenhauer es también explicado por el fenomenólogo alemán en alguno de sus escritos sobre ética más conocidos. En *Esencia y formas de la simpatía*<sup>21</sup> (1913/23) (una obra que representa un punto de inflexión hacia su tercera etapa, donde Scheler se distancia del catolicismo y se acerca a cuestiones más sociológicas), nuestro autor muestra muchos ejemplos y varios niveles de aquello que él denomina “unificación afectiva” (*Einsfühlung*) y que se puede vincular perfectamente con lo que entiende Schopenhauer por amor: la identificación de una tribu con su tótem, la hipnosis, la identificación de la madre con el hijo, el acto sexual (entendido este como un acto de liberación de la individualidad y fusión con la otra persona), etc., son ejemplos de este tipo de unificación. A pesar de sus radicales diferencias, todas estas manifestaciones tienen en común que alcanzan un estado del alma que Scheler denomina “conciencia vital”<sup>22</sup>. Dicha conciencia específica anula el principio de individuación porque el *centro vital* individual se diluye en otra cosa. El grado más alto de la unificación afectiva Scheler la denomina “unificación afectiva vital-cósmica” y en ella se produce la identificación del yo con la totalidad de la vida y el mundo. Este tipo de unificación la podemos encontrar, por ejemplo, en el éxtasis de los misterios de la Antigüedad, cuando el alma se une con la divinidad o se tienen experiencias de muerte y resurrección, pero también en la mística y ascética cristianas e hinduistas. En la “unificación afectiva vital-cósmica” subyace también la idea de una vuelta a los orígenes, a una totalidad vital originaria<sup>23</sup>.

En el parágrafo 68 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer toma como ejemplos de esta experiencia sublime a Buda, Francisco de Asís, Silesius, Eckhart, Tauler y muchos otros santos de la cristiandad, hombres extraordinarios que lograron alcanzar el amor verdadero, la unidad con el todo originario, mediante el ascetismo. Schopenhauer mismo reconoce que son muy pocos los que pueden acceder a la compasión por esta vía. Por ello, afirma que existe también otra vía para

<sup>21</sup> Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, cit., pp. 51-74.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>23</sup> El amor, en este sentido, “es únicamente el movimiento de atracción de las partes de un ‘uno y todo’ originario. Todo panteísmo, desde Spinoza hasta Hegel y Schopenhauer, ha acogido en sí este principio fundamentalmente erróneo”, M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, cit., p. 28.

alcanzarla, la asequible a la mayoría de los hombres. Consiste ella en sufrir enormes padecimientos e infortunios en nuestra propia vida, para, de este modo, volvernos más insensibles y alcanzar así la unificación con el todo. Schopenhauer toma como máximo modelo de este camino más popular el trágico destino de Margarita en el *Fausto* de Goethe, un personaje inocente, sujeto a enormes calamidades, pero que consigue liberarse de su profundo dolor por una injusta condena. En cualquiera de los dos tipos de vía, sin embargo, el sufrimiento es tomado como algo positivo y el placer, como algo negativo. Por ello, sostiene Schopenhauer: “Bajo la expresión de *ascetismo*, que ya he utilizado con frecuencia, entiendo en sentido estricto el *deliberado* quebrantamiento de la voluntad, mediante la negación de lo grato y la búsqueda de lo ingrato, el tipo de vida que se impone penitencias y se autoflagela para mortificar continuamente a la voluntad”<sup>24</sup>.

La pregunta que ahora deberíamos plantear es la siguiente: ¿se logra realmente la “unificación afectiva vital-cósmica”, y la consiguiente disolución del *yo*, mediante este tipo de actitud ascética? ¿Es la compasión el resultado de esta forma tan mortificante de actuar? Según Schopenhauer, esta sería la única forma, es decir, una lucha de la vida consigo misma donde se extirpa de raíz todo querer. Pero ¿es esto sano? ¿Es lo que enseñan Buda y todos los santos y místicos cristianos? ¿Buscaban ellos enfrentarse a su propia naturaleza impulsiva interior mortificándose? Según Scheler, más que una lucha, lo que hay en el caso de Buda es indiferencia. Buda no pretende negar el mundo, no busca la contradicción, ni el ascetismo extremo, sino ir más allá de la afirmación o negación del mundo. Y lo mismo se puede decir de los santos cristianos o incluso de la Margarita del *Fausto*: todos ellos trascendieron la vida, la sublimaron sin aferrarse a un continuo afligirse a sí mismos.

Siguiendo a Scheler, creo que aquí se encuentra uno de los puntos que diferenciaría a los auténticos santos de los falsos, algo que Schopenhauer no pudo ver. En su etapa católica, más concretamente, en su obra *El resentimiento en la moral*<sup>25</sup>, Scheler distinguía dos tipos de ascetismo: uno falso, basado en el odio al mundo y a la vida, y otro auténtico, basado en el amor espiritual. En el fondo, el primero es el resultado del resentimiento. El odio se presenta en este caso como un amor y cuidado del alma, pero, en realidad, es un rechazo frontal a la vida corporal, fomentando incluso lesiones físicas. La vida débil es la que desarrolla

<sup>24</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 670.

<sup>25</sup> Cfr. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, ed. José M<sup>a</sup> Vegas, trad. José Gaos, Caparrós, Madrid 1993.

este tipo falso de ascetismo. Ni Buda ni ninguno de los grandes santos siguieron esta dirección. No hay rastro de esta actitud en el cristianismo auténtico. De ahí que, en otra obra de su mismo periodo, Scheler afirme: “‘Purificación’; pero ¿qué significa esta palabra? No significa, como lo ha entendido con frecuencia un falso y patológico deseo de sufrir; que por el mero hecho de sufrir se crezca moral o religiosamente; o incluso que la adición voluntaria de dolor y sufrimiento en la ascesis libere del cuerpo y acerque a Dios. Significa que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra mirada espiritual, cada vez más, a los bienes centrales [espirituales] de la vida y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo”<sup>26</sup>.

Por tanto, frente al ascetismo basado en un patológico deseo de sufrir, encontramos otro que trasciende la vida transformando sus sufrimientos. Reconocemos, además, en este tipo de ascetismo auténtico una vida fuerte, porque sabe cumplir las funciones vitales con un mínimo (y no un máximo) de medios de subsistencia. Por el contrario, la vida que elimina cualquier medio de subsistencia por el mero deseo patológico de sufrir es reflejo de una vida débil. La auténtica compasión cristiana toma el sufrimiento en el sentido de su transformación y sublimación, no en el sentido de una constante lucha y represión del querer.

## 5. ¿Es el altruismo moderno compasión?

En la novela de Stefan Zweig *La impaciencia del corazón*, el protagonista, un joven teniente, conoce a una mujer en silla de ruedas. Pronto se contagia del triste ambiente que envuelve su situación y siente una enorme compasión hacia ella, compasión que se va extendiendo a cualquier insignificancia de la vida. Sin embargo, la mujer reacciona, está harta de que la traten como si fuera un bicho raro. En el fondo, lo que desea ella es amor, algo que no recibe ni por parte de su padre ni por parte del teniente, que no dejan ni un minuto de ser condescendientes con ella ante sus caprichos. El teniente, guiado por la falsa sensación del sufrimiento físico y mental de ella (que él jamás podrá compartir, sino solo imaginar), se engaña a sí mismo adoptando un sentimiento compasivo inauténtico. Enseguida brotan en él la apariencia, el rol social, la hipocresía y, por último, el conflicto que supone ser esclavo de esa mujer a través de su sufrimiento. Esta forma de entender la compasión, la más habitual, no es liberadora: ni libera a la otra persona ni nos libera a nosotros. Creo que,

---

<sup>26</sup> M. SCHELER, *El sentido del sufrimiento*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, cit., p. 109.

en este punto, tanto Schopenhauer como Scheler pretendieron combatir esta manera de comprender la compasión. Pero entonces, ¿cómo habría de manifestar el teniente su compasión hacia esta mujer?

Es importante aclarar antes que nada que Schopenhauer y Scheler consideran la “compasión” (*Mitleid*) no solo como un tipo de amor, sino también como un tipo de “simpatía” (*Sympathie*<sup>27</sup>). A este respecto, Schopenhauer sostiene: “En esta identidad metafísica de la voluntad, como cosa en sí, en medio de la innumerable pluralidad de sus fenómenos, se basan tres fenómenos que cabe agrupar bajo el concepto común de *simpatía*: 1) la *compasión*, que, como he explicado, es la base de la justicia y el altruismo, la *caridad*; 2) el *amor sexual* con su tenaz elección, el *amor*, que es la vida de la especie y que hace valer su primacía sobre la de los individuos; 3) la *magia*, a la que pertenecen también el magnetismo animal [hipnotismo] y las curaciones simpatéticas”<sup>28</sup>. Schopenhauer, además, entiende por simpatía y, concretamente, por compasión, un “fenómeno originario” (*Urphänomen*) y en esto Scheler le da la razón<sup>29</sup>. En la compasión no se aplica el principio de causalidad, sino que se trasciende este principio. Es por ello por lo que, en lo que respecta a la compasión, la ética de Schopenhauer tiene un aspecto metafísico muy importante que rebasa con creces a la interpretación psicológica de esta emoción. La psicología del individuo es justo lo que debe superarse para sentir auténtica compasión. Por eso, si nos fijamos en la mujer en silla de ruedas de la novela de Zweig, lo que estamos viendo por parte del teniente no es compasión. Dado que el teniente todavía no se ha salido del principio de individuación, cae en la hipocresía, en una doble moral y su conducta es perjudicial a pesar de su afán por ayudar. Pues no es justo, ni altruista, ni caritativo con ella. Él piensa que lo es, pero se engaña a sí mismo. En el fondo, su conducta refleja una compasión sin amor, siendo hiriente para la mujer que lo experimenta. Aquí se muestra el carácter reactivo de esta falsa compasión, opuesto al movimiento activo del amor. Para ser verdaderamente compasivo, caritativo, el teniente tendría que actuar disolviendo su propio yo (su propia psique y *centro vital*), conociendo la identidad que existe entre ella y él.

Ahora bien, ¿cómo es esto posible? Como se vio al tratar la primacía del amor frente al conocimiento, la respuesta que nos otorga Scheler

<sup>27</sup> Debemos aclarar que en alemán existen dos términos para “simpatía”: *Sympathie* y *Mitgefühl*. En Scheler la simpatía auténtica (*Mitgefühl*) se relaciona con el amor y no incluye la unificación afectiva o el contagio emocional. La “compasión” (*Mitleid*, *compassion*) sería un tipo específico de esta simpatía auténtica donde se comparte el sufrimiento del otro.

<sup>28</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación II*, cit., p. 795.

<sup>29</sup> Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, cit., pp. 93-113.

no coincide con la de Schopenhauer. Pues la disolución del yo, requisito indispensable para superar la engañosa compasión, en Schopenhauer se lleva a cabo mediante un acto meramente cognoscitivo; en Scheler, por el contrario, se lleva a cabo mediante un acto intencional de amor espiritual.

En *Esencia y formas de la simpatía*<sup>30</sup>, Scheler destaca diversas funciones emocionales que caen bajo el fenómeno originario de la “simpatía” (*Sympathie*). No es mi intención aquí enumerarlas y explicarlas al detalle. No obstante, la compasión se encuentra a partir de un nivel superior de simpatía, propio de la persona, que Scheler incluye dentro del “sentir conjuntamente” (*Mitgefühl*), pues es ahí donde hay participación en los sentimientos espirituales propios del otro, y donde se ha trascendido el *centro vital* de uno mismo. La compasión es una experiencia exclusiva de las personas. Se encuentra, por consiguiente, en el nivel del espíritu colectivo y no en el de la “unificación afectiva”, tal como pensaba Schopenhauer.

En Scheler, la auténtica simpatía, o el sentir conjuntamente, se entiende de forma inversa a la que estamos acostumbrados a escuchar. Cuanto mayor sea el número de individuos que sienten una misma emoción, como ocurre con la masa, menos se participa realmente en el corazón de los otros; de hecho, no se participa en absoluto. Aquí solo hay contagio emocional. Por el contrario, cuanto más intensa y profunda sea una emoción de una persona hacia otra concreta, más se puede compartir el corazón del otro. La masa, por tanto, jamás puede sentir compasión, por mucho que la manipulación sensacionalista mediática parezca inducirnos a ello. Si ahora volvemos a nuestro ejemplo de la novela de Zweig, el teniente seguiría una especie de contagio emocional propio de la masa, sin asir en nada el corazón de la mujer. Cuanto más pueda acercarse a la esencia concreta y personal de la mujer en silla de ruedas, más allá del rol social, ficticio, tanto más podrá sentir auténtica compasión y compartir espiritualmente su corazón con el de ella. La compasión no tiene, pues, nada que ver con la mujer en tanto que ser vivo, sino en tanto que ser espiritual. De ahí que en Scheler no exista realmente compasión hacia los animales, tal como admite Schopenhauer. Por supuesto que podemos amarlos vitalmente, sentir un tipo de simpatía hacia ellos, contagiarnos, identificarnos, etc., siendo conscientes de que su sufrimiento podría ser perfectamente el nuestro; pero esto no es, según Scheler, auténtica compasión, pues con animales no puede haber conexión personal ni espiritual.

Es por ello por lo que, dentro de los tipos de simpatía, Scheler se esmere continuamente en distinguir entre “sentir lo mismo” (*nachfühlen*)

---

<sup>30</sup> Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, cit., pp. 39-74.



(o quizá más correcto sea decir “imitar en el sentimiento”) y “sentir conjuntamente” (*mitfühlen*). En esta diferencia radica la distinción entre falsa compasión y auténtica compasión, entre el nivel de la vida y el nivel del espíritu. Sería erróneo pensar que entristecerse por alguien o por un animal a causa de su dolor o sufrimiento es ya sentir compasión por él. El sufrimiento físico o psíquico de una persona es imposible de compartir, y la compasión, para Scheler, es compartir, participar en un sufrimiento. No podemos asir el *centro vital* de una persona o animal, pero sí podemos conectar con su *centro espiritual*.

Por otro lado, debemos advertir que, a pesar de que Scheler no identifique la compasión con el estado de “unificación afectiva vital-cósmica” al que nos referíamos al hablar de Schopenhauer, no rechaza este tipo de unificación. En varios de sus escritos afirma que el hombre occidental moderno, dominado por el impulso de trabajo y el espíritu del capitalismo, debe recuperar dicha unificación, sobre todo con la naturaleza y el cosmos<sup>31</sup>. Sin ella, difícilmente podríamos vislumbrar la compasión auténtica, que se encuentra en el nivel del espíritu colectivo, donde tiene lugar lo que Scheler denomina “el amor acosmístico a la persona y a Dios” y que es alcanzable solo mediante la “comunidad de personas” (*Gesamtperson*). En este tipo de comunidad personal, además, no se anula el principio de individuación, sino que se mantiene. Pues, según Scheler, la persona contiene una *esencia única*, irrepetible y eterna que se nos revela en la comunidad espiritual. Por tanto, aquí no se diluye, como en Schopenhauer, el amor compasivo en un todo indiferenciado originario, sino que se concentra y se intensifica más y más en un amor incondicional hacia un único ser personal espiritual. En esto consiste verdaderamente para Scheler el ágape cristiano.

Solo desde una filosofía sensualista que sitúa los valores del agrado y el desagrado como los valores supremos de la vida y el espíritu se puede llegar a desarrollar la errónea noción moderna de la compasión como un mero sentir lo mismo que otro. Y, en este sentido, el error de Schopenhauer consistiría en que, a pesar de su comprensión metafísica de la compasión, todavía no se ha podido desprender de la influencia sensualista en la moral y la idea de que el sufrimiento es siempre un fenómeno vital y no, como piensa Scheler, también un fenómeno concebible espiritualmente.

Veamos esto con mayor atención. Para Scheler, el sensualismo comprende la compasión como empatía, basándose en el agrado y el desa-

<sup>31</sup> M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, cit., p. 160.

grado, es decir, los valores más ínfimos por su poca duración dentro de la escala axiológica. Toma el sufrimiento desde la superficie y, por eso, desarrolla la idea del altruismo moderno y la filantropía que, para Scheler, nada tienen que ver con la genuina compasión (hay que advertir que dicha crítica scheleriana se establece, más allá de Schopenhauer, en relación con la ética de Hume, de la que Schopenhauer también es copartícipe). En el altruismo moderno, basado en el sensualismo, no existe realmente una participación conjunta con el sufrimiento espiritual del otro, no se llega a abandonar el *centro vital* del individuo hacia un sentimiento espiritual común, sino que simplemente se reacciona desde nuestro *centro vital* y se piensa: “Esto me podría suceder a mí”. De ahí que afirme Scheler: “Es evidente que Schopenhauer confunde el ‘sentir lo mismo que otro’ comprensivo, meramente *cognoscitivo* y completamente indiferente desde el punto de vista del valor moral, con la verdadera ‘simpatía’”<sup>32</sup>. Contra todo altruismo moderno, Scheler sostiene de forma reiterativa que la compasión no es una mera reacción ni un fenómeno apoyado en una reflexión previa. La compasión es aprehensión de la *esencia* única de una persona diferente de nosotros. El sufrimiento de la persona es visto aquí en su profundidad, no en su extensión. Se mira la cualidad, el sufrimiento en su dimensión espiritual, no la cantidad. Nos sacrificamos por ella porque estimamos los valores más altos, los valores sagrados que porta, y no porque queramos ser meramente agradables ante ella y provocar placer en ella. Mediante la compasión, por tanto, no se multiplica el sufrimiento (que es justo el valor positivo que ve Schopenhauer en ella), sino que, precisamente, se reduce el sufrimiento a través de su comprensión espiritual y la valoración de la persona que lo sufre. Esto conducirá a Scheler (igual que antes con el ascetismo) a diferenciar en su obra sobre el resentimiento dos tipos de compasión: una compasión engañosa, que se basa en el resentimiento, y que se relaciona con la moral burguesa y el altruismo moderno; y una compasión auténtica, que no se deriva del resentimiento y que nada tiene que ver con el sentimentalismo moderno y ese decir: “¡Ay, pobrecito!”. Pues, según el fenomenólogo alemán, en la Modernidad es el criterio de utilidad el que domina la acción, y no el amor. De hecho, bajo este criterio, se puede ayudar útilmente a millones de personas con grandes sumas de dinero sin tener ningún amor ni compasión hacia ellas. En verdad, en la auténtica compasión sucede lo contrario: alguien ayuda al otro en tanto que lo ama, no porque quiera serle útil; la utilidad es una consecuencia secundaria. Se es compasivo con el otro por amor. En esta experiencia no se tiene en cuen-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 95.

ta el dinero, o los bienes materiales. Por el contrario, para el altruismo moderno, *compasivo* es aquella persona que, como una especie de medio o instrumento para la humanidad, puede acrecentar el placer general y disminuir el dolor físico y el sufrimiento vital. Aquí jamás el sufrimiento puede ser compartido en su profundidad porque no hay dimensión espiritual, sino utilidad y beneficio. El auténtico y profundo sufrimiento no es apenas ni rozado. Por eso el hombre burgués moderno, según Scheler, no comprende ni los sufrimientos más profundos ni la muerte. No se enfrenta a ellos, sino que se esconde en su bienestar material, que desea para todos. ¡Como si con esto pudiera solucionar los sufrimientos más hondos de la existencia y el problema de la muerte!

Debemos advertir otra diferencia fundamental en la comprensión de la compasión de Schopenhauer y Scheler. Ella viene marcada por la idea de comunidad espiritual a la que ya nos hemos referido anteriormente. A partir de la distinción que había hecho el sociólogo Ferdinand Tönnies entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*)<sup>33</sup>, Scheler desarrolla la idea de comunidad de personas acorde con su filosofía cristiana. Este concepto hay que tenerlo muy en cuenta para comprender la compasión a través de la relación de un individuo con la colectividad, un aspecto que es desatendido por Schopenhauer en sus análisis de la compasión al insistir en la disolución del yo. La tesis de Scheler es que la Modernidad ha ido diluyendo cada vez más la comunidad en aras de la sociedad, es decir, individuos atomizados unidos por contratos. Por eso, es muy difícil sentir genuina compasión en nuestros días, pero sí podemos ver conductas altruistas, aunque tampoco con mucha frecuencia. La diferencia fundamental entre la sociedad y la comunidad se establece desde la percepción que tenemos del otro, del yo ajeno y, en lo que respecta a la compasión, en la percepción del sufrimiento ajeno. En la comunidad, el yo ajeno, incluidos sus sufrimientos, se perciben como parte de una totalidad. En ella existen unos lazos muy estrechos que vienen marcados por la confianza, la fe y la entrega al otro. Por el contrario, la percepción del otro en la sociedad se fundamenta en la desconfianza, la falta de fe, la competencia y, en último término, el resentimiento. Es aquí donde se desarrolla el altruismo moderno, pues se perciben los sufrimientos del individuo y sus emociones aisladamente, sin inscribirlas dentro de la comunidad.

Consecuente con los planteamientos que hemos ido exponiendo a lo largo de este trabajo, Scheler distinguirá además dos tipos de comu-

---

<sup>33</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Comunidad y Asociación*, traducción de José-Francisco Ivars, Comares, Granada 2009.

nidad: una que se fundamenta en la vida, la “comunidad vital”, y otra (a la que ya nos hemos referido anteriormente) que se fundamenta en el espíritu, la “comunidad de personas”, propia del cristianismo. Tanto el eremita como el mártir o el monje viven siempre dentro de la comunidad invisible de personas, es decir, en una comunidad espiritual. Y el hecho de que algunos de ellos se encuentren en el aislamiento no afecta en lo más mínimo a esta idea, puesto que la comunidad invisible se establece más allá del mundo fenoménico. Schopenhauer, en cambio, no considera este nivel colectivo. Sus análisis de la compasión vienen siempre acompañados de una profunda desconfianza hacia las colectividades humanas.

## **6. Conclusiones**

Me gustaría cerrar este artículo aludiendo de forma general a tres problemas filosóficos que se podrían seguir investigando de la mano de estos dos eminentes filósofos: 1) el problema de la eliminación del sufrimiento y la posible mirada a Oriente; 2) el problema del altruismo moderno y la moral del resentimiento; 3) el problema de la negación del egoísmo.

Hemos visto que, en Schopenhauer, el hombre se libera del sufrimiento en la medida en que se identifica con la totalidad de los seres sufrientes. En esto comprobamos su afán por dirigir su mirada a Oriente. No se trata aquí de un contagio, sino de un paso más allá, de una auténtica unión con el cosmos. En Scheler, en cambio, el hombre se libera del sufrimiento en la medida en que participa espiritualmente del sufrimiento de otra persona. No se trata de una unificación que parte del afecto, de padecer algo, sino del espíritu, del acto intencional de amor espiritual. ¿Significa entonces que para Scheler solo podemos comprender el sufrimiento desde el cristianismo? No creo que sea esta la visión de Scheler. Más bien, lo que nos viene a decir este autor es que el cristianismo es la religión que más comprende la compasión, pero no que esta sea la única vía para eliminar el sufrimiento. De hecho, al final de su vida, tras su distanciamiento del catolicismo, Scheler insistirá en la necesidad de encontrar un equilibrio entre Oriente y Occidente. Oriente, con su metafísica, nos puede devolver la unificación afectiva con el cosmos que hemos perdido con la moral burguesa, una unificación que nos ayudaría a sentir la genuina compasión en comunidad. El cristianismo, por su parte, puede ofrecer a Oriente nuevas formas de comprensión del sufrimiento desde la persona.

¿Ha podido Schopenhauer, mediante su ética de la compasión, desprenderse del altruismo moderno y la moral del resentimiento? Por un

lado, al vincular Schopenhauer la compasión con la “unificación afectiva vital-cósmica” parece que no la identifica con el altruismo moderno. Además, la idealización de los santos de Schopenhauer no encaja tampoco con una moral utilitarista que ensalza el bienestar material. Sin embargo, por otro lado, en la medida en que Schopenhauer solo se centra en el sufrimiento vital como dato último de la existencia, en la medida en que solo considera el mundo desde esta perspectiva negativa, y en la medida en que solo considera el lado sensualista de la moral, es muy difícil que su ética no se vincule con la moral del resentimiento burguesa.

Finalmente, cada uno de los dos autores entiende la compasión como una manera de eliminar el egoísmo. Schopenhauer toma la vía de la represión, es la lucha de la vida contra sí misma en su intento de objetivar el dolor para eliminar el yo. Scheler recurre a un nivel de realidad diferente, el del espíritu. No se trata tanto de negar nuestra vida para erradicar el egoísmo, sino de sublimarla mediante *actos de ideación*. En Scheler no hay una oposición, sino una colaboración entre la vida y el espíritu.