

EL ESPACIO PARA LA SIMPATÍA DESCUBIERTO EN LA COMPASIÓN. REFLEXIONES ENTRE SCHELER Y SCHOPENHAUER SOBRE LA INTERSUBJETIVIDAD*

JUAN VELÁZQUEZ GONZÁLEZ
<https://orcid.org/0000-0001-5553-5844>
Universidad de Zaragoza
<https://doi.org/10.15304/ag.40.2.6797>

Resumen

El estudio de los fenómenos emocionales de la simpatía y la compasión permite reflexionar sobre la posibilidad de la relación intersubjetiva. La fenomenología de los sentimientos de Scheler, que se aleja de otros análisis fenomenológicos de la empatía o comprensión del yo ajeno, plantea que los fenómenos simpatéticos presentan el modo básico de constitución del vínculo interpersonal; lo cual remite a su vez al encuentro intersubjetivo radical que se da entre la espacialidad de las corporalidades psicofísicas. Según sostenemos, tal encuentro intersubjetivo básico es el de la compasión, agudamente analizada por Schopenhauer, si bien en el marco de una metafísica de la voluntad. La coincidencia entre las concepciones antropológicas de Schopenhauer y Scheler acerca de la vida humana ofrece la clave para pensar cómo el fenómeno de la simpatía entre personas se da en el espacio intersubjetivo puesto al descubierto en el encuentro compasivo en la vida anímica y corporal.

Palabras clave: simpatía, compasión, intersubjetividad, Scheler, Schopenhauer, antropología, fenomenología.

Recibido: 30/04/2020. *Aceptado:* 30/06/2020.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica (H05_20R) de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

Abstract

The study of emotional phenomena such as Sympathy and Compassion opens a path to the reflection on the possibility of Intersubjectivity. Scheler's Phenomenology of Feelings, moving away from others phenomenological analyses on the Empathy and the Understanding of the Others as others *Ego*, presents Sympathy Phenomena as basic ways in which the Interpersonal Link is constituted. At the same time, this constitution sends back to a radical intersubjective encounter in the spatiality in between the psychophysical corporalities. Compassion is this kind of fundamental intersubjective encounter, which one was sharp analyzed by Schopenhauer, even if he did it within the frame of a Metaphysics of Will. An overlap between Schopenhauer and Scheler thoughts over human life of human beings gives the clue for a reflection on how the phenomenon of Sympathy between persons takes place in the intersubjective space laid bare in the compassionate link in psychophysical and corporal life.

Keywords: sympathy, compassion, intersubjectivity, Scheler, Schopenhauer, Anthropology, Phenomenology.

Los fenómenos emocionales vinculados a la intersubjetividad —es decir, al *factum* humano de encontrarse viviendo en un mismo mundo con otros, que existen como otros yo, otros sujetos, ajenos al yo propio— fueron estudiados de forma prolífica a principios del siglo xx por filósofos y psicólogos, como Stumpf, Lipps y Störring; y particularmente por pensadores adscritos a la fenomenología: E. Husserl, E. Stein y M. Scheler. Los esfuerzos analíticos de estos autores se encaminaron a la revisión del marco moderno de la subjetividad, que toma al yo como un *solus ipse* cartesiano o como una *monada* leibniziana; un marco según el cual la existencia de los “otros hombres semejantes a mí” [*alios homines mei similes*] adopta una entidad racional, a modo de “ideas que están en mí” (Descartes, 1986, pp. 138-139). Filósofos y psicólogos empiristas modernos —como D. Hume y A. Smith, entre otros¹— ya habían intentado sobrepasar este marco racionalista atendiendo al valor de los sentimientos interpersonales, en especial al reflexionar sobre las conductas humanas en la llamada «ética de la simpatía». En su estela se situarían, en un segundo momento, las reflexiones del vitalismo decimonónico y el valor moral atribuido por Schopenhauer y Nietzsche a los deseos, pasiones y sentimientos; una orientación en la que se inscribirían en el primer tercio del siglo xx esos filósofos y fenomenólogos mentados —como siguiente eslabón en este cuestionamiento de la subjetividad moderna racionalista y solipsista, centrado en las emociones.

¹ Entre los moralistas ingleses que abordaron el fenómeno de la simpatía habría que citar también a F. Hutcheson, Th. Reid o al tercer conde de Shaftesbury.

Dentro de este nuevo marco filosófico, en el que la pregunta por la intersubjetividad pasa por describir y analizar los fenómenos emocionales, tal y como lo hace la fenomenología, el presente trabajo se plantea reflexionar sobre los fenómenos de la «simpatía» y la «compasión», cuya oscuridad y problematicidad filosófica habría que desbrozar —en un primer momento (§ 1)— reflexionado a partir del entrecruzamiento de los pensamientos de Scheler y de Schopenhauer al respecto. En el contexto fenomenológico inaugurado por Husserl a principios del siglo pasado, con quien Scheler colaboraría estrechamente en Gotinga entre 1909 y 1913, este último se interesó muy en particular por los actos de la conciencia emocional, también en la estela de los intereses husserlianos acerca de los sentimientos y los valores en el marco de la razón práctica (Husserl, 1988). Mientras que la filosofía moderna se volcaba en el estudio del orden de la razón —el *kósmos* del *lóγος*— y el mundo ordenado por ella —el *κόσμος* del *lóγος*— el pensar de Scheler, cuestionando la herencia kantiana, se hunde en el *ordre du coeur*, al estilo de B. Pascal y crítico con el racionalismo moderno: los sentimientos, las pasiones, las emociones, no se pueden llamar actos irracionales [ἄλογος] porque estén desordenados [ἄκοσμος]. Si pueden ser llamados irracionales lo es sólo porque no se organizan siguiendo la lógica de los actos teóricos. Así pues, lo emocional “no se trata de una esfera caótica, sino dotada de unas leyes autónomas que es preciso descubrir” (Pintor Ramos, 1978, p. 58) en el corazón humano, según la metáfora pascaliana, y según el tipo de *lóγος* del mundo que se manifiesta en las vivencias sentimentales: una legalidad “del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la Lógica pura, pero irreductible a las leyes del intelecto”, dice Scheler (2001, p. 357).

Para explicar cómo este orden aparentemente caótico del corazón humano posee una dimensión esencialmente intersubjetiva —que los sentimientos ajenos se descubren como perteneciendo a otro yo, gracias al fenómeno general de la «simpatía»— y tras distanciarse de la «ética de la simpatía» de los moralistas británicos², Scheler tomó como interlocutor a Schopenhauer. Su objetivo al hacerlo era delimitar los diferentes fenómenos simpatéticos y cuestionar una concepción metafísica y obtusa de ellos recogida bajo una cierta idea de «compasión» (Scheler, 2005, p. 35 y ss.), la que el propio Schopenhauer parecería representar. El filósofo de Danzig habría sido

² Scheler cuestiona este modo de abordar la «simpatía» por dos motivos: en primer lugar, porque sus análisis son sólo empírico-genéticos, impidiendo así describir fenomenológicamente las vivencias y analizarlas esencialmente y, en segundo lugar, porque buscan exclusivamente fundamentar la ética en lugar de plantear las distintas dimensiones filosóficas de los sentimientos de simpatía (Scheler, 2005, p. 35; Llambías de Azevedo, 1966, p. 26).

efectivamente un pionero en estudiar directamente los sentimientos de simpatía [*Mitgefühl*], rebasando el ámbito de la ética, pero en el marco exclusivo de la compasión [*Mitleid*]: unos análisis que, según Scheler (2005, p. 98 y ss.), estarían a su vez lastrados en su conjunto por una visión metafísica que impedía desarrollar la perspectiva fenomenológica.

En lo que sigue se va a reflexionar a partir de la fenomenología de los sentimientos intersubjetivos que Scheler aborda, fundamentalmente en la obra *Esencia y formas de la simpatía* (1923), y su conexión con la metafísica y ética de la «compasión» o *Mitleid* —o «padecer con»— de Schopenhauer, pero para reconocer en esta última un tipo de análisis que podría iluminar un aspecto oscuro de la noción fenomenológica de la «simpatía (en sentido estricto)» [*Mitgefühl (in engeren Sinne)*] defendida por Scheler (2005, p. 109). Esta última noción remite a una forma básica de intersubjetividad, que consiste en que yo comprendo sentimentalmente al otro sin suplantarle y sin que su sentimiento me suplante: un compartir sentimientos entre personas totalmente distintas. ¿Cómo se podría pensar esta identidad entrelazada de los diferentes, a modo de espacio que une comprensivamente a personas diferentes y no consiste en el mero entrelazamiento de sus sensaciones corporales? Si la «simpatía» entre personas distintas —y su espacialidad propia— es el espacio de la genuina relación intersubjetiva, ¿cómo queda al descubierto dicho espacio relacional originario, que la distancia, singularidad e irreductibilidad absoluta entre individuos, según la defiende Scheler, parece dificultar?

Sostenemos que el fenómeno de la «compasión», tal y como lo vislumbra Schopenhauer —y que en este sentido no es equiparable a los fenómenos simpatéticos que Scheler analiza como concomitantes a la «simpatía genuina»— ofrece la clave de este fundamental descubrimiento intersubjetivo del otro. Con el fin de defender esta tesis (en § 4), proponemos situar previamente las reflexiones de Schopenhauer y Scheler al respecto, antes que en el ámbito de la ética, en el de la antropología (§ 2), para luego abordar la corporalidad y espacialidad simpatéticas implicadas en la comprensión intersubjetiva o del yo ajeno (§ 3): la que queda puesta al descubierto gracias a la compasión como encuentro intersubjetivo también de carácter ético (objeto de la reflexión conclusiva en el § 5) que subsiste en el convivir [*Mitleben*] y co-sentir [*Mitfühlen*] entre personas.

1. La problemática reflexión sobre los sentimientos de «simpatía» y «compasión»

«Simpatía» y «compasión» son dos nociones ligadas a experiencias emocionales interpersonales (al decir que «yo simpatizo *con alguien*», que «alguien muestra simpatía *conmigo*», que «siento compasión *por ti*» o que «*me* compadecen»), pero que se vinculan a la vez a los sentimientos mismos de las personas en esta relación intersubjetiva y a su contenido objetivo (porque «yo simpatizo con *tu dolor*», y «él se compadece de *mi situación*»), y también son fenómenos que se mimetizan con los rasgos de la personalidad de quien los siente (quien «me parece *simpático*» o para quien «soy *compasivo*»). Para el oído cotidiano entre las nociones de «simpatía» y «compasión» existe únicamente una distinción valorativa pero que separa completamente ambos fenómenos: al primer sentimiento —el de simpatizar del simpático— se le atribuye un carácter neutro o positivo, mientras que la compasión —que siente el compasivo— se vincula intencionalmente a elementos de carácter negativo³: uno no puede compadecerse de la alegría ajena.

Tal distinción, bien marcada a nivel vivencial, se difumina en una consideración etimológica de las nociones, donde «compadecer» [*cum-patere*] no es sino la traducción latina de «simpatizar» [*συμ-πάσχειν*]. En ambos términos se trata de «padecer», es decir, de tener un sentimiento o pasión [*πάθος*] que se vincula con [*cum/σύν*] el sentimiento de otra persona, porque uno «está expuesto» (sentido latino de *patere*) o «se extiende hacia» (sentido griego de *πίπτει*) tal sentimiento o estado anímico ajeno⁴. Tenemos entonces dos nociones que es difícil delimitar en sus conexiones y diferencias, si no se pasa por el análisis detallado de la experiencia, es decir, por el análisis fenomenológico. De hecho, los primeros estudios en el ámbito ético, realizados por D. Hume o A. Smith —como decíamos— no distinguían las experiencias de simpatía y de compasión más allá del carácter negativo o positivo del sentimiento al que se dirigen, y por ello Smith prefería usar el término *sympathy* por entender que este posee una connotación más neutra que la idea de compasión (Alcón Yustas, 2008, p. 208).

³ Así lo constata el diccionario de la Real Academia Española, definiendo la *simpatía* como la “inclinación afectiva entre personas, generalmente espontánea y mutua”, y la *compasión* como el “sentimiento de conmiseración y lástima que se tiene hacia quienes sufren penalidades o desgracias” (2006, pp. 1366 y 1372).

⁴ Vid. la voz “*pateo*” en Mir (dir.) (1982), y la voz “*πίπτει*” en Liddell & Scott (1996), p. 1409.

El uso del concepto *sympathy* por estos moralistas británicos del siglo xviii les permitía cuestionar el principio utilitarista y pragmatista del interés propio —es decir, el «egoísmo»— y las razones para defenderlo o cederlo, como forma de fundamentación de las relaciones humanas. El hecho de sentirse —sentimental y no racionalmente— implicado en las experiencias de otras personas, como ante la desgracia ajena, es algo tan obvio para A. Smith que no necesita de ninguna demostración racional, y sin embargo ofrece razones de carácter objetivo para la acción moral entre dos agentes que asumen mutua y simpatéticamente la posición del otro (Suárez Villegas, 2009). Esta misma obviedad es la que Schopenhauer reconoce en la experiencia de la «compasión» [*Mitleid*], pero junto a ella también un halo de misterio que la rodea. De acuerdo con este autor:

el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento (...). Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética (...). En aquel proceso vemos suprimida la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza (como los antiguos teólogos llaman a la razón), separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo, convertido en cierta medida en yo (2009c, pp. 251-252).

La «compasión» para Schopenhauer fundamenta la relación ética, pero cuestiona, en su misterio, qué tipo de relación intersubjetiva es esta, que se interna en lo metafísico sin llegar a desvelarlo y que —además de ser inmediatamente emotiva— no remite a cualquier vivencia del otro, sino particularmente a su «sufrimiento» [*Leiden*]. Cuando Schopenhauer habla de la «compasión» no se refiere, en primer lugar, a la mera *percepción* de que el otro también sufre, como motivo para un comportamiento ético, sino a una *participación* misteriosa en la vida del otro, que rompe con la separación entre el yo y el no-yo, y que así forma parte de algún modo del yo —en el modo de un sufrimiento compartido. Se trata de un misterio no solo porque el fenómeno se interna en el fondo metafísico de la existencia compartida —según la cosmovisión de Schopenhauer que será cuestionada por Scheler—, sino por el modo en que se produce tal fenómeno de la «participación».

La *participación compasiva* supondría que el yo y el otro dejan de ser dos sujetos racionales totalmente independientes —como suponía A. Smith— y que sin embargo no se reúnen en un único sujeto sufriente, puesto que, como explica García-Baró, “el compasivo no se funde en la misma pena que el desdichado; el compasivo sólo puede serlo en tanto en cuanto su dolor permanece siendo sólo suyo, y el dolor del otro, sólo del otro; el

compasivo tiene que tener algún rincón del alma todavía no invadido por la desgracia, o no podrá ver a su alrededor otras desgracias que lo afecten” (2008, p. 18). Nuestra lectura de la noción schopenhaueriana de «compasión» —según se dirá más adelante— reconoce este misterio de la distinción y la identificación, al mismo tiempo, del dolor del yo y del dolor del otro, para poder hablar de una auténtica *pasión compartida*.

La compasión, que hace que uno participe en la vida sentimental de otro, es sin embargo un fenómeno totalmente pasivo, por parte de ambos sujetos, en el sentido de que ninguno de los dos *quiere* o *hace* nada para que la compasión se produzca. Como también explica García-Baró, “la compasión viene reclamada por el otro próximo y jamás empieza por serlo de mí mismo; pero este reclamo es sumamente especial. Si el otro quisiera que yo sufriera su misma especie de dolor, y viniera a mí reclamándome tal cosa, entonces sólo sería un malvado del que me sentiría profundamente rechazado” (2008, p. 19). La compasión simplemente —y según el misterio que hay que desentrañar— *se da* ante la vivencia del sufrimiento de otro, y sin embargo presupone la posibilidad de que yo pueda reconocer tal sentimiento ajeno.

Para explicar los fenómenos emocionales intersubjetivos de la «compasión» y la «simpatía», es preciso introducir un tercer término: el de «empatía» [*Einfühlung*]. Con él la literatura filosófica del siglo pasado⁵ describe un estar en [èv] la experiencia emocional [πάθος] de otro, como el modo de darse la intersubjetividad a nivel emocional. Este tercer término de «empatía» sería explicado por E. Stein, en continuidad con las investigaciones husserlianas sobre la intersubjetividad, como “la aprehensión de vivencias ajenas —sean sensaciones, sentimientos o lo que sea” (2004, p. 79), la cual supone una modificación de la conciencia. Stein habla de tal aprehensión como de una «presentificación empatizante» de los campos de sensación del cuerpo ajeno, que sería la condición básica de la relación intersubjetiva, y que se daría en el ámbito de la espacialidad somática.

El § 3 será el lugar para tratar este modo de aprehensión del «yo ajeno», que es cuestionado por Scheler: no porque los análisis fenomenológicos no sean certeros a cierto nivel —el de las sensaciones somáticas y sentimientos anímicos— sino porque no ofrecen la explicación esencial del modo emocional e intersubjetivo básico de la existencia humana, que según Scheler

⁵ La referencia principal, también para la fenomenología de Scheler y Stein, es la de los análisis de Theodor Lipps, que describen la *empatía* como una *participación interior* en las vivencias ajenas (Stein, 2004, p. 28).

pasa por la «simpatía» y los sentimientos entre personas singulares —no solo entre sus cuerpos anímicos. Ahora bien, en el § 4 reflexionaremos sobre cómo un empatizar básico —un encontrarse en la vivencia emocional ajena— entre los cuerpos y según una espacialidad intersubjetiva, brinda la clave fenomenológica para interpretar la «compasión» analizada por Schopenhauer, y cómo esta —y no propiamente la presentificación empaticante— es en la que se pone al descubierto el espacio somático para la «simpatía». Este último resulta ser un fenómeno igualmente pasivo, pero cuya pasividad relacional *se da* a su vez sobre aquella pasividad producida en la compasión —a modo de una síntesis pasiva intersubjetiva que indica la preposición «con» [*cum/σύν*] en ambos términos.

Antes de introducirnos en estas reflexiones, que pasan por poner en relación las ideas de Scheler y Schopenhauer, hay que hacer una última aclaración conceptual. Si bien Schopenhauer entiende que la «compasión» ante el sufrimiento ajeno es la emoción intersubjetiva fundamental y más exclusiva, por cuanto ofrece el único fundamento posible para la acción moral (Villar Ezcurra, 2008, p. 20), la fenomenología de Scheler cuestiona esto en dos sentidos. Primero, rechazando que la «compasión» tenga este carácter de fenómeno fundamental y exclusivo; y, en segundo lugar, afirmando que, por cuanto es un tipo de emoción intersubjetiva digna de atención, la compasión tiene sin embargo una contrapartida positiva.

Para señalar lo primero, Scheler se centra en el fenómeno de la «simpatía» o «sentir con» [*Mitgefühl*]. El término mismo sirve para obviar si el sentimiento [*Gefühl*] a que se refiere es negativo o positivo (Pintor Ramos, 1978, p. 229). A la hora de describir la relación intersubjetiva, el término remite para Scheler al aspecto general del fenómeno, puesto que la «compasión» [*Mitleid*] es la respuesta a un sentimiento negativo, mientras que la «congratulación» [*Mitfreude*] es el tipo de co-sentir [*Mitfühlen*] vinculado a la percepción de un sentimiento positivo. Ahora bien, la simpatía genuina [*das echte Mitgefühl*] (Scheler, 2005, p. 109 y ss.) no se daría entre cualquier tipo de sujetos sino entre sujetos personales —singulares y únicos, más allá de la ambigüedad que entraña la noción schopenhaueriana de participación compasiva. Además, Scheler prefiere utilizar el término alemán culto de *Sympathie* para hablar de «simpatía» con la intención de definir así la *esencia* de la «simpatía» en este sentido propio, como emoción que no es exclusiva sino que incluye diferentes *formas* fenoménicas⁶. En esta esfera de formas de la simpatía y fenómenos simpatéticos también se perfila

⁶ De ahí el título de la obra de Scheler: *Esencia y formas de la simpatía*.

la «compasión», ligada —como se explicará (*vid.* § 4)— al fenómeno que Scheler denomina «sentir lo mismo que otro» [*Nachfühlen*], y que —según el segundo cuestionamiento a la concepción de Schopenhauer— no se relaciona solo con sentimientos negativos, porque —como se decía— de la misma forma que ante el sufrimiento del otro se produce la «compasión» [*Mitleid*], ante el sentimiento positivo de su alegría se produce la «congratulación» [*Mitfreude*].

Ahora bien, las demarcaciones terminológicas, etimológicas y semánticas entre estos fenómenos emocionales intersubjetivos reciben su sentido en el análisis fenomenológico de la experiencia humana, que pasa también por un análisis de la corporalidad y espacialidad corporal: tanto en el caso de Scheler como en las descripciones que Schopenhauer realizaría según una fenomenología *avant la lettre* —a pesar de la carga teórica impuesta por su metafísica. Plantearemos entonces que el «con» [*συν/cum*], al que remiten las emociones *simpatéticas* y *compasivas*, tiene que ser reconocido en clave somática y espacial, para poder explicar cómo sujetos anímicos y personales distintos comparten estados y actos emocionales, los aprehenden los unos en los otros y se comprenden así en una relación mutua y en un mundo compartido.

2. La antropología como lugar de encuentro de las reflexiones de Schopenhauer y Scheler sobre la intersubjetividad

Según se expondrá a continuación, son las reflexiones antropológicas de Schopenhauer y de Scheler, antes que las éticas⁷, el ámbito idóneo para un encuentro entre posiciones filosóficas que aparentemente resultan tan distintas y, en cierto sentido, opuestas. El propio Scheler reconocía efectivamente en el vitalismo metafísico de Schopenhauer una configuración de la idea naturalista, positivista y pragmatista de ser humano que ha dominado en la Modernidad, y que él rechazaba: la idea de «*homo faber*», según la cual entre el animal y el ser humano existe una continuidad anímica esencial. Hay entre ambos solo diferencias de grado en el despliegue de una misma corriente vital (Scheler, 2003a, p. 114). “Así, pues, —según esta

⁷ Scheler sostiene una ética material de los valores, basada en la percepción sentimental de valores por las funciones y los actos emocionales de carácter intencional, donde un acto reactivo como es la simpatía —a saber, la reacción de un sujeto respecto al sentimiento de otro— no tiene un sentido ético propio, como afirmaban los moralistas británicos (Scheler, 2005, p. 37).

idea moderna de «*homo faber*», dice Scheler— el hombre no es, en primer término, un «ser racional», un *homo sapiens*, sino un *ser instintivo*” (1969, p. 38). En efecto, para Schopenhauer el contenido emocional del ser humano podría ser reducido a impulsos y sensaciones causalmente coordinadas. Ahora bien, para Schopenhauer, la razón misma es igualmente el resultado genético de los procesos naturales que equiparan al ser humano con el resto de los seres vivos (2009a, p. 207), con lo que la distinción moderna entre cuerpo y mente, entre lo físico-somático y lo psíquico, desaparece en el planteamiento vitalista —según reconoce el mismo Scheler (2003a, p. 116).

Scheler construyó en los años veinte del siglo pasado su antropología filosófica⁸, condensando los resultados de sus investigaciones fenomenológicas, en el curso de elaboración de una metafísica propia y oponiéndose a esta concepción vitalista del ser humano, pero asumiendo al mismo tiempo el descubrimiento fundamental del pensamiento de Schopenhauer: la esencia del ser humano solo puede entenderse en su vinculación a la vida anímica que comparte a distintos niveles con otros seres vivos, donde lo físico y lo psíquico, el cuerpo y la mente, forman una misma estructura psicofísica. Así pues —al igual que decía Schopenhauer—, la espontaneidad de cierta voluntad y cierto intelecto, como capacidades para elegir y conducirse de una forma inteligente en los asuntos prácticos, serían compartidos por seres humanos y algunos animales, los antropoides superiores (Scheler, 2003a, pp. 53-58). Ahora bien, Scheler, a diferencia de Schopenhauer, reconoce que el ser humano, que comparte esta esfera anímica psicofísica con lo animal, se distingue sin embargo en un rasgo esencialmente propio, que Scheler denomina espíritu [*Geist*] y que determina al ser humano como «persona», no como «*homo faber*».

El espíritu se define básicamente por la capacidad del ser humano para objetivar sus relaciones anímicas con el exterior y, en lugar de quedarse absorbido en estos vínculos anímicos con su entorno [*Umwelt*], liberarse de tales impulsos. La objetivación espiritual consiste en “pensar ideas” e

⁸ Tal antropología filosófica es en realidad un proyecto inacabado, frustrado por la repentina muerte del autor, por lo que hay que estudiar sus ideas en textos provisionales, especialmente en el titulado *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, aparecido poco antes de su muerte en 1928, y que recogía las principales ideas en las que venía trabajando desde 1922 en sus lecciones. A este texto hay que añadir —junto a las partes dedicadas a la antropología en sus obras mayores— otros más breves: “Zur Idee des Menschen” (1915); “Mensch und Geschichte” (1926) y “Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs” (1928), además del conjunto de textos editados bajo el título de *Philosophische Anthropologie* en el tomo XII de las obras completas y tercer volumen de los escritos póstumos.

“intuir tanto esencias como actos emocionales” (Scheler, 2003a, p. 61), descubriendo y plasmando en ideas de esta forma lo que las cosas son y valen, como el modo de ser “la pura presencia del hombre ante la pura presencia de las cosas” (García Bacca, 1982, p. 148). Así es como la persona está abierta al mundo [*Welt*], y no queda reducida a las relaciones psicofísicas de su cuerpo anímico con el exterior (Scheler, 2003a, p. 62). En tal intuición o captación de las cosas del mundo, que el espíritu realiza, juegan un papel central ciertos tipos de fenómenos emocionales (sobre todo el «percibir sentimental» [*Fühlen*] de los valores de esas cosas, personas y situaciones del mundo) y destaca así mismo el fenómeno emocional que permite la intuición de los actos emocionales de las otras personas del mundo: el fenómeno de la «simpatía» que aquí analizaremos⁹. En definitiva, el «espíritu» [*Geist*] o la «persona» [*Person*] no es ningún contenido material ni ninguna potencia anímica —sino que la vida, manifestada en la esfera psicofísica de la corporalidad personal, “es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu” (Scheler, 2003a, p. 112), como su fuerza y potencia fundamental— ya que el espíritu no es otra cosa que su actualidad: el “conjunto estructural y dinámico de la diversidad de actos” (Mandrioni, 1965, p. 123) de objetivación intencional.

Por todo ello, Scheler entiende que con esta noción de espíritu supera tanto la antropología racionalista de la *psique* como la vitalista del cuerpo *físico-biológico* —pero también una, como la schopenhaueriana, que solo parece considerar la corporalidad anímica o *psico-física*— y ello le permite formular una antropología personalista. La «persona» no solamente vive, sino que ejecuta sus vivencias en tanto que actos intencionales del espíritu, como “la *unidad* convivida del vivir” (Scheler, 2001, p. 499). En esta coejecución espiritual de la ejecución fundamental del vivir se individualiza la vida anónima, y la persona emerge como el individuo o espíritu individual que ejecuta sus propios actos. Esto se traduce en una consideración de la “espacialidad” propia de la persona: mientras que los cuerpos ocupan un lugar en el mundo, y así pueden ser localizados y objetivados, la persona sitúa un puesto [*Stellung*] en el mundo, al que no corresponde un lugar, sino

⁹ En *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), Scheler analiza el «sentir» o «percepción sentimental», cuyo objeto intencional último son los valores del mundo, y es en *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), cuya primera versión remite a 1913 (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Lieben und Hass*), donde el autor realiza el análisis de la «simpatía», que se orienta a los sentimientos, los actos emocionales y el sentir de las otras personas, que comparten el mismo mundo de valores.

un punto vacío en el espacio geométrico, pero también en el espacio anímico de la corporalidad (*vid.* crítica en § 4).

Sin negar que, como dice Scheler (1969, p. 42), la filosofía vitalista de Schopenhauer sostenga una idea meramente biologicista del ser humano, como animal evolutivamente más racional que otros, creemos que es preciso pensar de un modo más amplio su antropología, basada en una metafísica particular, que distingue con Kant dos ámbitos ontológicos: el fenoménico o de la *representación*, y el de la realidad en sí misma en tanto que *voluntad*. Ahora bien, tanto el ámbito emocional —de deseos y sentimientos— como el racional —de ideas y conceptos— son representaciones o fenómenos de la realidad, que así se oculta en su esencia. No se trata entonces en Schopenhauer, como hemos dicho, de una antropología dualista que opone lo somático a lo psíquico, porque ambos son lo mismo —lo psicofísico, en palabras de Scheler— por lo que atañe a la realidad: ambos son representaciones.

No cabe duda de que, aunque ambos autores hablen de una X para referirse a aquello que es esencial en el ser humano, que se conoce de forma directa pero es difícil de definir (Scheler, 2003a, p. 61; Schopenhauer, 2009b, p. 362), la Voluntad [*Wille*] de Schopenhauer no puede equiparse al Espíritu [*Geist*] de Scheler; en gran medida porque la primera lo es solo del “mundo”, es una X metafísica que absorbe lo humano, y la segunda lo es del “ser humano” en el mundo, una X antropológica de carácter metafísico. Pero para ambos pensadores *lo emocional*, *lo irracional* —según la idea moderna de racionalidad— y también *lo corporal* son el ámbito de fenómenos que permiten descubrir por igual qué es el mundo y qué es el ser humano.

En el siguiente apartado aclararemos esta afirmación por lo que atañe a Scheler. Por lo que respecta a Schopenhauer, hay que fijarse entonces en su metafísica inmanente de la corporalidad. Como dice R. Safranski: “El camino hacia la «cosa en sí», transitado (...) por Schopenhauer, termina en la más tenebrosa y espesa inmanencia: en la voluntad sentida del cuerpo” (2011, p. 279); pero en esta tiniebla y espesura se manifiesta entonces y de forma sentida la esencia volitiva del mundo. Los actos de deseo del cuerpo corresponden a las acciones del obrar del cuerpo (Schopenhauer, 2009a, p. 153), y en esta correspondencia vivida y sentida entre las acciones fenoménicas y los fenómenos de los deseos, que hablan del yo más esencial, se descubre —según Schopenhauer a través de un ejercicio de analogía (2009a, p. 157)— que la propia voluntad es el *analogon* a la Voluntad del Mundo: si “cada cual descubre en sí mismo la voluntad como «cosa en sí», la Voluntad ha de ser también la «cosa en sí» para el resto de los fenómenos” (Rábade

Obradó, 1995, p. 214). La corporalidad anímica del deseo, así entendida, despierta la conciencia de una conexión más profunda del ser humano con la esencia del mundo, con la Voluntad, que es también su propia esencia.

Tres aspectos de esta antropología metafísica de la voluntad de Schopenhauer se destacan en particular para con el objeto de nuestro estudio como tres aspectos críticos en relación con la antropología fenomenológica de Scheler; críticos en tanto que Scheler los *juzga* fenomenológicamente equivocados, y por cuanto ofrecen un *análisis* que amplía los juicios estrictos del propio Scheler:

1. Como se ha explicado, *Scheler cuestiona el poso positivista y biologicista de la antropología schopenhaueriana*, que impide valorar la individualidad de la persona —genéticamente sometida a la corriente de la vida, y metafísicamente disvalorada en tanto que apariencia, como *principio individuationis*, que oculta la esencia unitaria y volitiva del mundo. El vitalismo en efecto “hace de la categoría de la *vida* la categoría básica de la concepción total del hombre y, por consiguiente, del espíritu, *exagerando* el alcance del principio de la vida” (Scheler, 2003a, p. 114). Y, sin embargo, el vitalismo de Schopenhauer ayuda al mismo tiempo a descubrir que el principio de la vida tiene un sentido más profundo, más oculto, que se manifiesta en la corporalidad anímica, en el espacio anímico del cuerpo —el que, cuando actúa, se mueve en la dirección espacial y orientación volitiva de los deseos, en remisión última a una única Voluntad que atraviesa los diferentes cuerpos.

2. Además del vitalismo, *Scheler cuestiona, en segundo lugar, la metafísica de Schopenhauer* que divide el mundo en dos principios: la Voluntad como el principio verdadero, esencial y oculto, por un lado; y todos los fenómenos que se nos muestran, por otro lado, que —a excepción del propio cuerpo— quedan reducidos a ser meras representaciones y ocultamientos. Con ello queda vedado el camino para la fenomenología y, sin embargo, la metafísica de Schopenhauer vinculada a la corporalidad remite a la conciencia del «cuerpo vivido» [*Leib*] —no reducible a la fenomenidad materialista del «cuerpo físico» [*Körper*]. Como explica Scheler, “junto con la posible conciencia externa, tenemos también de nuestro organismo una conciencia interna, de la que carecemos respecto a todos los cuerpos inanimados” (2001, p. 531). La metafísica de Schopenhauer le impide reconocer que los fenómenos de tal conciencia interna son más ricos que los fenómenos del deseo y la voluntad; y sin embargo resulta fundamental para entender la relación espacial entre los cuerpos esta dimensión de la voluntad y el deseo, que Scheler contempla, pero no le da un valor rector como hace Schopenhauer.

3. Scheler cuestiona, en tercer lugar, la cosmovisión en la que está imbuida la antropología metafísica de Schopenhauer: un pesimismo que tiene su origen en la tradición espiritual índica que tanto influyó al filósofo de Danzig. La voluntad metafísica para Schopenhauer tiene su reflejo no solo en los deseos corporales, sino especialmente en la frustración continua de la satisfacción de todos los deseos o voluntades particulares, es decir, en un sufrimiento que alcanza el rango de metafísico (Schopenhauer, 2009a, p. 368 y ss.). La compasión, entendida como el padecimiento y dolor compartido, será entonces para Schopenhauer la forma básica de intersubjetividad entre los cuerpos deseantes. Como dice Scheler, “en el fondo de la idea schopenhaueriana de la compasión se encuentra un impulso enfermizo de vida decadente” (2005, p. 97), al que Scheler opondrá una fenomenología de la simpatía y el amor —inspirada a su vez en una cosmovisión diferente: la cristiana, que entiende que la comunidad humana no se relaciona por un principio de egoísmo, lucha y dolor, sino de fraternidad, comunión y amor. Con todo, consideramos —según sostenemos en este trabajo— que la exclusión de la noción schopenhaueriana de compasión impide a Scheler servirse de las intuiciones filosóficas de Schopenhauer para analizar con más detenimiento este estrato fundamental de la vida emocional.

3. La corporalidad y espacialidad emocional de la intersubjetividad: reflexiones schelerianas ante la posición de Husserl y Stein

Las reflexiones antropológicas esbozadas, que hablan de un encuentro entre Schopenhauer y Scheler, lo hacen en los términos de una determinada concepción de la corporalidad psicofísica del yo y de cómo la conciencia corporal está articulada por elementos que habían sido dejados de lado por la concepción racionalista del ser humano como «*homo sapiens*»: la vida emotiva y volitiva de la conciencia. Ahora bien, Scheler consideraría que las vivencias del querer y el obrar, los deseos y las acciones, se constituyen sobre el orden de los sentimientos en la vida emocional —por cuanto sienten el valor de la cosas, objeto del querer (2001, p. 209 y ss.)— y que entender lo contrario sería un error. En él habría caído precisamente Schopenhauer al considerar que la voluntad —como contenido de las acciones del «*homo faber*»— es aquello que define en exclusiva la esencia del ser humano.

Más allá de esta importante discrepancia, para ambos autores, pero de forma clara para la perspectiva fenomenológica de Scheler, el cuerpo vivido como organismo vivo [*Leib*] no se presenta como un conjunto de sensaciones orgánicas separadas, que la percepción externa e interna asociarían

entre sí —como elementos físicos de un solo cuerpo [*Körper*]— en un proceso de razonamiento asociativo. La vivencia del propio cuerpo se da más bien en una inmediata percepción del sentido interno como “un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un «encontrarse» de tal o cual manera” (Scheler, 2001, p. 534), y de un encontrarse «aquí» por referencia a todo lo demás.

El «aquí» del propio yo actúa así como punto de referencia para la espacialidad externa, que se articula en conexión con la propia corporalidad somática o somaticidad [*Leiblichkeit*] (Scheler, 2001, p. 607 y ss.), pero ello implica también una espacialidad interna de carácter particular, que viene articulada a su vez por los fenómenos emocionales. A excepción de los sentimientos sensibles, que corresponden a las puras sensaciones, las emociones no se “localizan en” el cuerpo, en un órgano o parte concreta del cuerpo físico, como si el cuerpo ofreciera un espacio objetivo y delimitado. Ni siquiera los fenómenos emocionales puramente orgánicos [*leiblich*] (como el dolor de la contractura en el cuello que dificulta moverlo), que sí que son extensos en este sentido local —a diferencia de un fenómeno emocional puramente anímico [*seelisch*] (como la tristeza que atraviesa el cuerpo e impide actuar o ralentiza los movimientos)— se encuentran en el cuerpo a modo de un continente espacial donde sus contenidos se yuxtaponen, suceden o sustituyen localmente (Scheler, 2001, p. 548). En realidad, tales fenómenos anímicos y orgánicos se dan al sentido interno en el que el yo individual está dado al mismo tiempo: aquellos se compenentran con este en unidades de sentido. Y así es como el propio cuerpo se espacia internamente como un todo, en particular al hilo de las emociones anímicas: el dolor sentido ubica el músculo dolorido en una parte del cuerpo, pero la tristeza sentida ralentiza y llega a inmovilizar el cuerpo entero —a modo de un conjunto de movimientos poco coordinados.

Decimos que los sentimientos vitales (como la incomodidad, que serviría de fondo y base para sentir un concreto dolor del cuello contracturado) y los puramente anímicos (la tristeza de ejemplo anterior) articulan la espacialidad interna del «aquí» del propio cuerpo, porque en ellos se encuentra el yo corporal consigo mismo (Scheler, 2001, p. 456) gracias al sentido interno (Scheler, 2003b, p. 64 y ss.), en el que aquellos se compenentran con este. Es sobre esta espacialidad interna sobre la que se articula a su vez la espacialidad externa o del mundo entorno [*Umwelt*]: el yo corporal, desde su «aquí», se relaciona espacialmente con las cosas que lo rodean según su espacialidad corporal (como cuando la tristeza del duelo, a la vez que sumerge el cuerpo en una suerte de hibernación, moldea el espacio del mundo

como mundo de las cosas que recuerdan a la persona ausente). Ahora bien, en opinión de Scheler existe además un tipo de sentimientos de carácter espiritual, que no se atan al yo y su cuerpo, sino a la persona, por cuanto la engloban en cada uno de sus actos (como, por ejemplo, cuando junto a la tristeza se siente el amor por la persona que se ha ido). Diríamos, leyendo a Scheler, que tanto los sentimientos vitales como los puramente anímicos abren la espacialidad corporal, a la que corresponde un mundo entorno [*Umwelt*], si bien la apertura al mundo [*Welt*] por los actos emocionales de carácter espiritual sería indiferente a un cuerpo y a un espacio determinado, al menos en estos términos.

Siguiendo estas consideraciones, la relación intersubjetiva más genuina para Scheler será la relación interpersonal basada en las formas espirituales de la simpatía y en el amor —donde la *sim*-patía se podría dar «con» “la persona individual que sólo nos es dada *por* y *en* el acto del amor” (Scheler, 2005, pp. 232-233). Estas formas espirituales actualizan a su vez las formas simpatéticas de carácter anímico. Por tanto, no sería a partir de la espacialidad psicofísica de los cuerpos desde donde se construiría la relación intersubjetiva esencial, sino con base en la relación entre personas, que no requiere a su vez de ningún tipo de atribución corporal o anímica. Con ello no se quiere decir que la otra persona pueda ser pensada sin yo o sin cuerpo, sino que, por cuanto es una persona individual, puede ser comprendida en sí misma, por un acto de simpatía o comprensión genuina de su sentimiento. Y eso al mismo tiempo que se percibe intuitivamente que el sujeto del sentimiento ajeno es un «yo ajeno» —según su corporeidad y espacialidad propias— sin que para ello se hagan depender ni su yo ni su cuerpo de la comprensión de los míos (según algún tipo de relación de analogía), ni sus sentimientos de los míos (según el fenómeno de la «empatía»).

Esta posición fenomenológica de Scheler se distancia de las de Husserl y Stein, entendiendo que han malinterpretado el modo más esencial en que se da la intersubjetividad: para aprehender un yo corporal ajeno no “precisamos el paso a través de la percepción del yo propio y del propio organismo” (Scheler, 2001, p. 545) que el fenómeno de la empatía [*Einfühlung*] presupondría, señalado por el maestro Husserl y la discípula Stein como la forma básica de conocer al otro como otro yo. La discusión en el ámbito de la fenomenología del problema del conocimiento del «yo ajeno» [*fremdes Ich*], como forma de describir la experiencia intersubjetiva, estaba muy presente a comienzos de la segunda década del siglo pasado, cuando Husserl redactaba *Ideas II* sobre el fondo de una serie de investigaciones fundamentales

sobre la intersubjetividad que habían arrancado en 1905¹⁰. Se trata de manuscritos no publicados pero que influyeron sustancialmente en la tesis doctoral de Stein (*Sobre el problema de la empatía*), que data de 1916. Esta es la época en que Scheler publica la primera versión de su estudio sobre la simpatía¹¹, con referencia explícita a la problemática de la comprensión del «yo ajeno». Stein conocía bien la posición scheleriana, y Scheler tendría conocimiento de la de su colega en fenomenología, si bien ésta no saldría parcialmente a la luz hasta 1931, fecha de publicación de las conferencias de París con el título de *Meditaciones cartesianas*.

Según la quinta *Meditación*, la conciencia de la presencia del otro «en carne y hueso» [*leibhaftig*] no implica que este otro me sea inmediatamente accesible. “Si éste fuera el caso, —explica Husserl— es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo” (1986, p. 144). Tras esta afirmación se contiene la idea central recogida por Husserl en *Ideas I*, y repetida en *Ideas II* (Simón Lorda, 2001), de que de los estados de conciencia de los demás no podemos tener percepción intuitiva y originaria, ya que ésta sólo se tiene de las cosas físicas (en la percepción externa) o de los estados de conciencia que son propios (según la percepción interna). Las vivencias ajenas se dan pero no por medio de una presentación sino de una presentificación como co-presentación o a-presentación, y por eso de ellas solo tenemos apercepciones acompañadas de las percepciones de las manifestaciones corporales (Savignano, 2019, p. 462). Estas son unas premisas que Scheler cuestiona para afirmar en su lugar que existe una auténtica *percepción del prójimo*: “que podemos pensar tanto nuestros «pensamientos» como los «pensamientos» de otros, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de otros” (Scheler, 2005, p. 327).

La problemática del conocimiento del otro yo [*Ich*] como ajeno [*fremd*], según la plantea Husserl, pasa por “cierta *mediatidad de la intencionalidad*”

¹⁰ Las investigaciones inéditas de Husserl sobre la intersubjetividad se extienden hasta casi el final de la vida de autor, y fueron publicadas en 1973 en los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana* bajo el título de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Estas investigaciones ofrecen el contexto que permite comprender mejor la quinta de las *Meditaciones* husserlianas.

¹¹ Se trata de *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, que data de 1913, fecha de la publicación de *Ideas I* de Husserl, si bien este último había comenzado ya en 1912 a tratar los problemas de la intersubjetividad que vertebrarían *Ideas II*. Por su parte, Stein defendería su tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung* en 1916.

(1986, p. 145): algo tiene que mediar entre el yo y el contenido intencional del yo que aprehendo del otro, porque la presentación del yo ajeno sigue a la presentación de su cuerpo orgánico o vivido [*Leib*] aunque excediéndola hacia lo que “se encuentra ausente o latente (...) la persona psíquica y la conciencia trascendental ajenas” (Savignano, 2019, p. 463). La mediatidad de la que habla Husserl remite a una asociación pasiva entre el cuerpo orgánico del yo y el del otro, a modo de “*transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*” (1986, p. 147). A partir de la espacialidad vivida y conocida del propio cuerpo, por medido de la propia conciencia corporal, el cuerpo del otro es también vivido —en sus movimientos, sus gestos, sus reacciones— como análogo al mío, generando una modificación de la propia conciencia corporal, pero no así —como cuestionamos (en § 4)— de la conciencia espacial del propio cuerpo ante la presencia del otro. Para Husserl, se da un espacio primordial, el del propio cuerpo, en el que tiene cabida el otro por mediación analógica del primero¹², pero no se da un auténtico co-habitar corpóreo-espacial del uno y del otro.

Husserl en sus escritos sobre la intersubjetividad de la primera década (Savignano, 2019, p. 454 y ss.), y Stein, que sigue en sus descripciones al maestro, rechazan que la relación intersubjetiva así descrita se base en una inferencia por analogía (Stein, 2004, p. 78), porque la mediación no es de ningún proceso lógico o de pensamiento. Pero al mismo tiempo resulta difícil explicar un tipo de vinculación entre sujetos que, en primer lugar (1ª objeción), tenga que pasar por un mero «apareamiento» [*Paarung*] o mutuo estar el uno al lado del otro (Husserl, 1986, pp. 148-150) y, en segundo lugar (2ª objeción), suponga que la propia corporalidad —y la propia espacialidad corporal, como decíamos— determine el modo de aprehensión del otro yo; cuya existencia sea tomada entonces solo como una suposición por parte de quien percibe su cuerpo (Scheler, 2005, p. 326)¹³.

¹² Según comenta A. P. Savignano al evaluar la aportación de Husserl. “La analogía es esencialmente la asociación en el dominio de la percepción de rasgos sensibles físicos y conductuales externos del cuerpo del otro y del mío según sus semejanzas y similitudes. Este proceso analógico, ya sea producto de una asociación pasiva, ya sea parte de una inferencia lógica, es una condición *sine qua non* para que se dé tanto un acceso cognitivo a la mente del otro individuo como la constitución del sentido de la otredad subjetiva” (2019, p. 474).

¹³ Esta suposición remite a su vez a dos suposiciones de base: “1) Que nos es «*dado*» «*ante todo*» *exclusivamente el yo propio*. 2) Que lo que nos es dado «*ante todo*» de otro ser humano es *exclusivamente el fenómeno de su cuerpo físico*” (Scheler, 2005, p. 326); las cuales no son otras que las suposiciones sostenidas por Husserl, y de ahí que entendamos la siguiente alusión de Scheler como veladamente dirigida a su colega: “en las suposiciones anteriores se ha abandonado por completo la posición fenomenológica, reemplazándola por una realista y reemplazándola secretamente” (*idem*).

Ante la primera objeción, el análisis de la «empatía» [*Einführung*] que realiza Stein insiste en que la transferencia aperceptiva descrita por Husserl es en realidad una transferencia empática: se basa en que las sensaciones corporales del otro yo son compartidas por el yo propio —como datos no originarios sino cooriginarios, y no en la forma de la percepción sino de la presentificación. Así es como uno se trasfiere dentro del otro, pero de forma que no hay confusión entre ambos ni a nivel perceptivo ni presentificante: “la mano ajena está permanentemente percibida como miembro del cuerpo físico ajeno, la propia está dada como miembro del cuerpo vivo propio. Así que las sensaciones empatizadas, en contraste con las propias, se destacan permanentemente como ajenas” (Stein, 2004, p. 76). La implicación de ello para la consideración de la espacialidad intersubjetiva es que, aunque el propio cuerpo señale un originario «punto cero de orientación» espacial, la transferencia empática a la corporalidad ajena permite obtener de forma cooriginaria un nuevo punto cero de orientación, y el conjunto de actos empáticos constituye el mundo espacial del yo (Stein, 2004, p. 80).

Stein insiste en la importancia de las sensaciones corporales para explicar la vinculación intersubjetiva, como «lugar» de encuentro entre el yo y el otro, pero evitando al mismo tiempo una concepción de la «empatía» [*Einführung*] como creencia en una «unificación afectiva» [*Einsführung*] de sentimientos cuando uno imita lo que otro hace (Muñoz Pérez, 2017, p. 81). Con tal insistencia ni Stein, ni tampoco Husserl, están predispuestos a reconocer en la pregunta por la intersubjetividad: 1) ni la importancia superior que tienen los sentimientos anímicos y espirituales —que atraviesan el cuerpo— sobre las sensaciones orgánicas localizadas; 2) ni cómo la simpatía respecto a estos sentimientos es un fenómeno intersubjetivo más esencial, que no presupone que el propio cuerpo sea la medida de la comprensión del otro, como otro cuerpo (Scheler, 2005, p. 324); 3) ni cómo, junto a ello, la espacialidad intersubjetiva no tiene como referencia primordial aquella suma de los «puntos cero de orientación» que se presentan en la vivencia del propio yo.

La cuestión de la intersubjetividad, tal y como la plantean Husserl y Stein, según Scheler, impide hablar de un encuentro entre sujetos psicofísicos y corporales que también son personas individuales, irreductibles la una a la otra, y también ininteligibles en su integridad la una para con la otra (como principal argumento a la 2ª objeción) (2005, p. 294). Las posiciones de sus colegas entrañan una cierta objetivación, por parte del yo propio, del yo ajeno —en tanto que personas corporales y corporalmente espaciales. Una persona, según Scheler, es “un ser sólo susceptible de que se participe

ónticamente en su *existencia* por obra de *coejecución* (pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etc.)” (2005, p. 300), pero de forma que el «con» de la *ejecución con* el vivir del otro sea esencialmente simpatético. Una coejecución entendida también como el modo de acceso comprensivo —de la «comprensión» [*Verstehen*] (*idem*)— del otro, como participación en la existencia otro. El conocimiento del otro como «yo ajeno» y su comprensión como «otra persona» pasa entonces: 1) por atender a la vida emocional en su conjunto, pero especialmente a la anímica y espiritual —que manifiesta, como decíamos, la articulación de la vida humana; 2) por la simpatía como fenómeno fundamental del encuentro *entre* personas individuales; y 3) por el tipo de espacialidad intersubjetiva entre las corporalidades personales —según defendemos aquí como *adenda* a las reflexiones de Scheler— en la que se pone al descubierto la posibilidad de tal encuentro intersubjetivo.

4. El espacio intersubjetivo de la «simpatía» abierto por la «compasión»

Cuando Scheler revisa la concepción schopenhaueriana de la «compasión» *lo primero que valora* es que el filósofo “vio en principio correctamente el hecho de que el compadecer es un «inmediato» participar en el padecer ajeno, y no descansa en «raciocinios», ni en forma artificial alguna del «proyectarse dentro» del prójimo” (2005, p. 93). Con ello se rechazaría la *mediatidad intencional* del propio cuerpo que hemos visto que Scheler cuestionaba de la propuesta husserliana, así como que la espacialidad del «aquí» del propio cuerpo sea el lugar del encuentro intersubjetivo. El fenómeno emocional e intersubjetivo básico de la compasión, o el estar en el sentir del otro compartiéndolo, no consiste en que la propia corporalidad y espacialidad se proyecta y suplanta la ajena, sino en una forma de participar en el sentir del otro, que para Schopenhauer consiste en un salir extensivo de sí. Como explica Safranski, se trata de “desplegar, en determinados instantes, la propia experiencia corporal de la voluntad más allá de las propias fronteras del cuerpo” (2011, p. 311): no como si el sentir del otro fuera análogo al mío, sino sintiendo que el sentir del otro forma parte del mío —su dolor de mi dolor, sin que ambos sentimientos sean el mismo. A tal experiencia Schopenhauer le da una explicación y valor metafísico —misterioso decía el autor— por cuanto “cada cual ha de considerar todos los sufrimientos del mundo como los suyos propios (...) mientras afirma la vida con todas sus fuerzas” (2009a, p. 414). La explicación metafísica responde, sin embargo, a una descripción del fenómeno de la vida pues,

como reconoce Scheler en *una segunda valoración positiva*, Schopenhauer “ha descubierto con justeza que los fenómenos de la simpatía suponen una unidad de la vida” (2005, pp. 93-94).

La manifestación de la fuerza, potencia y unidad vital se produce, tanto para Schopenhauer como para Scheler, en el cuerpo anímico [*Leib*], según decíamos en el § 2. Pero tal manifestación remite a su vez para ambos —según una sugerente metáfora empleada por Scheler— a “una corriente de vivencias *indiferente con respecto al yo y al tú*, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y ajeno; y en el seno de esta corriente van formándose sólo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrasando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente” (2005, p. 329). Las vivencias en general, y los sentimientos en particular (el dolor, el entristecerse o el alegrarse, etc.), simplemente se dan en corriente¹⁴. No se da antes el yo o el tú, sino que estos —mí yo y tu yo ajeno— emergen al percibirse el cuerpo vivo sintiendo esas vivencias emocionales (2005, p. 335) —según el sentido interno al que aludíamos en § 3— o simpatizando con esos sentimientos sentidos por otros —y no con las meras sensaciones de sus cuerpos¹⁵.

Con ello muestra fenomenológicamente Scheler el modo en que se produce el schopenhaueriano *principium individuationis*, pero que no equivale a un *principium personae*, por así decir con Scheler, según el modo espiritual de ejecutarse las vivencias corporalmente vividas (*vid.* § 2). De hecho, como explica Scheler (2005, p. 39 y ss.), los fenómenos simpatéticos más ligados a la vida fundan aquellos que implican una distancia progresiva del yo propio y del yo ajeno respecto a la común “gran corriente total de la vida anímica” (2005, p. 333) que ambos comparten. Ligado estrechamente a la corriente anímica impersonal estaría 1º el «contagio afectivo» [*Gefühl-sansteckung*] (como la tristeza de los congregados a un funeral o la alegría de los invitados a una fiesta), que sería una forma de la simpatía —en el sentido más amplio y genérico del término— sólo situacional (por encontrarse

¹⁴ Esta concepción de Scheler, que conecta con la de Schopenhauer, y tal vez recibe de éste su inspiración, resulta ciertamente problemática, sobre todo para la fenomenología de Husserl o de Stein. De hecho, la filósofa va a cuestionar en su tesis doctoral que Scheler plantee que una vivencia pueda darse sin que corresponda a un yo determinado (Stein, 2005, 109; Muñoz Pérez, 2017, pp. 86-87).

¹⁵ Estos estados sentimentales son exclusivos de cada cuerpo, no se comparten, no están ligados a la corriente vivencial, y por ello dice Scheler —en réplica a una teoría de la empatía como la de Stein— que “lo que (...) nunca podremos «percibir» son exclusivamente los *estados del cuerpo* del prójimo vivenciados por éste, es decir, ante todo las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles enlazados con ellas” (2005, p. 339).

los invitados allí), y que podría convertirse en 2º) «unificación afectiva» [*Einsfühlung*] (si el congregado o el invitado automáticamente se identifica también con la tristeza o alegría de los otros). En ambos casos el otro no se manifiesta ni es comprendido en su sentir —no se da ni compasión ni simpatía en realidad. Ahora bien, la unificación afectiva es el “fundamento, el más primitivo de todos, de la *manera de darse el ser ajeno*” (Scheler, 2005, p. 67) como otro que puede ser comprendido. Este tercer fenómeno consiste en 3º) «sentir lo mismo que otro» [*Nachfühlen*], y se trata del fenómeno que funda el 4º) «sentir con» [*Mitfühlen*] (Scheler, 2005, p. 149), aunque si no se da este último no hay aquella simpatía en sentido genuino y estricto, que consiste en la presencia de los dos fenómenos.

Ahora bien, el «sentimiento con» [*Mitgefühl*] que no es genuino y queda reducido al «sentir lo mismo que otro» [*Nachfühlung*] es aquel fenómeno emocional que se orienta intencionalmente al (*Mitgefühl an*) sentimiento del otro, pero se detiene en él, en la alegría o la tristeza, en lugar de alcanzar a su portador. Se trata de una comprensión sentimental participada: en tal tristeza —y se llama «compasión» [*Mitleid*]— o en tal alegría —y se llama «congratulación» [*Mitfreude*]. Scheler pone en valor —como *tercera valoración positiva* hecha al filósofo— que Schopenhauer habría reconocido este sentido intencional en el fenómeno de la compasión (2005, pp. 93-94) y que lo habría analizado correctamente también como un fenómeno reactivo, es decir, que la compasión es la reacción de padecer ante el dolor del otro intencionado por mí. Pero Scheler cuestiona que Schopenhauer no haya visto el fenómeno auténtico de la «simpatía»: que, además de que alguien sienta el sentimiento de otro alguien con él, esos «alguienes» son personas. Así que con el fenómeno genuino del «*Mitfühlen*» se abre la posibilidad de que el individuo se dé al otro como persona, es decir, de que intervenga el acto del amor hacia el otro. Como dice Scheler, “cuando por medio de la simpatía ya se ha tomado la actitud real del otro yo vital (...) igual al yo vital propio” el otro puede ser reconocido en su valor personal (2005, p. 153): del que uno se siente partícipe, en su singularidad y en su incomprendibilidad última. La crítica fundamental de Scheler a Schopenhauer sería que “el fenómeno (de la simpatía entre personas) *prohíbe* toda metafísica que suprima una diversidad real y sustancial de los centros concretos de actos que llamamos «personas» a favor de un ente metafísico” (Scheler, 2005, p. 110), la *Voluntad universal*.

Scheler entiende la compasión como el fenómeno de «simpatizar *en*» el padecer de alguien, que se distancia del contagio o la unificación afectiva con que Schopenhauer habría confundido el fenómeno (Scheler, 2005, p. 98).

Scheler aproxima por el contrario el fenómeno de la compasión a un auténtico «simpatizar *con*» el otro, como individuo que padece. Ahora bien, tal fenómeno implicaría sólo una simpatía vital, que sin embargo no remite al otro como persona singular —a diferencia de la simpatía que versa sobre sentimientos espirituales, o a diferencia del amor. La simpatía espiritual se daría así entre personas singulares, pero con independencia de su constitución psicofísica, su corporalidad y su especialidad, y también de sus sentimientos anímicos —como el padecer que suscitaría la compasión; algo que consideramos que resulta filosóficamente problemático al hilo de la concepción dual del ser humano por parte de Scheler.

La antropología de Scheler plantea el vínculo entre la potencia vital, psicofísica o anímica del cuerpo, y la actualidad del espíritu; y correlativamente entre la configuración anímica del entorno [*Umwelt*] y la articulación objetivante del mundo [*Welt*]¹⁶. Pero esta dualidad entraña también que el ser personal, el espíritu como centro puro de actos, se eleva sobre el espacio —y el tiempo— y solo la conciencia somática tiene un carácter espacial (2005, p. 110; 2003a, p. 68 y ss.; 2001, p. 610): la espacialidad corporal, anímica e interna que señala el «ahí» como centro de referencia del entorno [*Umwelt*] (*vid.* § 3).

Ahora bien, creemos que, si la simpatía supone un cierto reconocimiento del otro como persona, ello no se da en un *mundo vacío* de relaciones anímicas, corporales y espaciales. Se hace preciso explicar cómo el mundo en el que las personas se vinculan intersubjetivamente, según el fenómeno de la simpatía, es un *mundo lleno de vivencias anímicas* —arremolinadas por cada individuo en la corriente anímica descrita por Scheler— que no quedan anuladas sino significadas como personales sin dejar de ser espacialmente somáticas, y sin que la diversidad y singularidad de las personas quede anulada a favor de un ente metafísico. En una última revisión de la idea schopenhaueriana de «compasión» vemos en qué sentido, antes que tal anulación metafísica de la esencia de las personas, el fenómeno habla de una espacialidad compartida de los distintos «aquí» espaciales de los cuerpos. Esta espacialidad compartida queda descubierta y puesta de manifiesto cuando *se siente compasivamente con otro*, y posibilita la simpatía entre personas que son cuerpos que se espacian en un mundo compartido —no en una serie de «mundos individuales» [*individuelle Welte*] (Scheler, 2001,

¹⁶ Consideramos con Heidegger (2006, p. 160 y ss.) que, en este tipo de categorías que emplea, Scheler está demasiado atado a las nociones heredadas de la tradición griega y cristiana.

p. 524) reunidos o en una síntesis (*sub specie aeternitatis*) de mundos yuxtapuestos, con tantos puestos [*Stellungen*] como personas existan, de forma que solo el convivir de unos con otros genere sin embargo colectividades o personas colectivas¹⁷.

La compasión en Schopenhauer no es otra cosa que el reconocimiento de una verdad que se da través de la experiencia corporal: la verdad de que la esencia del mundo es una totalidad no reducible a la individualidad de las personas. Esta verdad se presenta en los propios deseos: donde se reconoce la esencia volitiva del mundo en un ejercicio teórico de analogía (*vid.* § 2), que supera toda forma de solipsismo; pero también en la compasión, que “permite ir más allá del mundo propio y cerrado sobre sí mismo” (Ávila Crespo, 2019, p. 695), superando el egoísmo práctico¹⁸. Sostenemos así que, como lo entiende Schopenhauer, la compasión reconoce que el mundo es un mundo compartido. Y un mundo compartido no equivale solo al entrelazamiento convivencial de los mundos de las personas singulares, como parece en Scheler, que al postular la existencia de tales «mundos individuales» repite la afirmación de Stein de que la espacialidad intersubjetiva no sería otra cosa que la síntesis en el «aquí» del yo propio de los «puntos cero de orientación» de los yo ajenos (*vid.* § 3). El reconocimiento de un mundo compartido se da en el encuentro compasivo de mi cuerpo con el cuerpo de otro —con la espacialidad interna y el «ahí» situacional que cada uno despliega—, pero —al mismo tiempo— con la espacialidad compartida abierta gracias a la compasión.

Según el inmediato sentir el dolor que otro siente —es decir, según la compasión— “en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación —el cuerpo propio— *reconoce* su propia esencia (...) es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle. Justamente en ese grado traspasa el *principium individuationis*, el velo de Maya: y en esa medida equipara el ser ajeno al suyo propio y no le agrede”, explica Schopenhauer (2009a, p. 431). La relación intersubjetiva compasiva trastoca la relación intersubjetiva egoísta, porque reconoce una espacialidad común sin suprimir la espacialidad somática de

¹⁷ Como explica Scheler en *Das Formalismus*, “lo que vamos a llamar *persona colectiva* son los múltiples *centros del vivir* en esa inacabable totalidad del vivir unos con otros o «convivir»” (2001, p. 672).

¹⁸ También para Scheler la simpatía sirve para superar un solipsismo natural, en el que habitualmente nos encontramos, que consiste en la ilusión de “tener el «mundo circundante» de cada cual por el «mundo» mismo” (2005, p. 102); pero esta superación de la ilusión no tiene como con Schopenhauer un valor moral fundamental.

cada individuo. P. Downes lo ha explicado en un artículo reciente (2017) acudiendo a los análisis que Lévi-Strauss hace de ciertas relaciones antropológicas, que no están basadas en una *estructura espacial dual-diamétrica* (donde el espacio vivido de un yo aumenta o disminuye según aumente o disminuya el del otro yo) sino en una *estructura espacial concéntrica*: la espacialidad del yo ajeno ocupa un círculo —uno más, en realidad, de la serie de círculos concéntricos de todos los yo ajenos— dentro y en el centro del cual se inscribe un primer círculo, el de la espacialidad del yo.

Como dice Schopenhauer, la compasión reconoce que existe un mismo espacio compartido (toda la superficie concéntrica, según el modelo de Lévi-Strauss), al sentirse el yo a sí mismo *en* el otro —como círculo concéntrico que se inserta y comparte su espacialidad (participando intencional y reactivamente de su dolor) pero que no la ocupa por completo (pues el dolor del otro siempre es el suyo). Este modelo de espacialidades concéntricas implica que los límites espaciales de una y otra corporalidad no se mezclan, identifican, ni confunden, sino que se mantiene la singularidad de las propias vivencias anímicas sentidas por el yo propio, pero extendidas y abiertas en la espacialidad compartida con el yo ajeno, gracias al fenómeno de la compasión.

5. Conclusiones para una reflexión sobre el encuentro ético intersubjetivo

Según la anterior cita de Schopenhauer el fenómeno de la compasión va intrínsecamente ligado a un mandato: “no hacerle injusticia o no ofenderle” ni agredir al otro. La reacción intencional dolorida no conduce al resentimiento¹⁹, sino a una justicia que llega a ser extrema: “Ese hombre, que se reconoce en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Ningún sufrimiento le resulta ajeno”, explica Schopenhauer (2009a, p. 440). Si bien decíamos que para Scheler el fenómeno de la compasión no tiene valor moral en cuanto tal²⁰, según Schopenhauer una «ética de la compasión» resulta incontestable.

¹⁹ Fenómeno esencial, con importantes implicaciones éticas, que será estudiado por Scheler en *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912).

²⁰ La compasión y la simpatía implicarían para Scheler la ruptura de la ilusión egocéntrica, lo cual tendría implicaciones éticas —fundamentalmente la igualdad en la consideración del prójimo (Scheler, 2005, p. 104)— pero estos no serían fenómenos fundamentalmente morales como es la compasión de Schopenhauer.

En ello se manifiesta la diferencia entre, por un lado, una ética basada en el sentir del valor, como la de Scheler (2001), para la cual la voluntad y la libertad se siguen de la comprensión del valor de cosas, acciones y personas; y, por el otro, una ética basada en el conflicto y el encuentro entre voluntades, como raíz de todo comportamiento humano.

La «ética de la compasión», tal y como la formula Schopenhauer, consiste entonces en una radical superación del egoísmo y de la estructura anímico-espacial que lo sustenta²¹, y en el reconocimiento de la espacialidad compartida que reúne las vivencias anímicas. Esta última es a su vez la condición de posibilidad para cualquier otro encuentro intersubjetivo, en la medida en que *pone al descubierta* una espacialidad intersubjetiva básica, sobre la que se articulan los encuentros entre personas. Ello quiere decir que la espacialidad corporal y compartida descubierta en la compasión comporta el reconocimiento de la singularidad de los individuos, de los otros yo, que sufren como tales y a quienes la experiencia compasiva misma obliga a no invadir, no agredir, no matar. El reconocimiento del ser personal del individuo se podría dar ya en el fenómeno de la compasión, atendiendo a las sugerencias de Schopenhauer; lo cual difuminaría las distinciones conceptuales tan marcadas por Scheler: entre lo anímico y lo personal, entre el entorno de la vida humana y el mundo del espíritu humano, entre la compasión sin rostros y la simpatía entre personas anímicamente indiferentes. El reconocimiento íntegro de la singularidad personal de yo ajeno en el fenómeno de la simpatía genuina se realiza sobre el reconocimiento de la pertenencia del yo propio y del yo ajeno a un mundo común, mutuamente significativo y co-habitado, según queda al descubierta en la espacialidad dolorida de sus cuerpos atravesados por la compasión. Es en este fenómeno intersubjetivo radical de la compasión donde reconocemos una de las claves fenomenológicas de aquella ética radical que nos descubre Levinas:

La relación ética (...) no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro. (...) nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra: «no matarás». (...) El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez —desde su hambre—, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suerte que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad (2002, pp. 209-214).

²¹ Ello, a diferencia de la «ética de la simpatía» de los británicos, que tiene sentido en la estructura espacial (diamétrica, siguiendo a Lévi-Strauss) propia por el egoísmo; una ética que se basa entonces en el juego de los intereses propios y comunes.

El cuestionamiento que parte del rostro del otro lo hace en un espacio abierto por la compasión: en su miseria, en su desnudez, en su hambre, no es el otro sino el padecimiento del otro el que invoca mi com-pasión, y la respuesta ética fundamental. Así es como el otro recibe el valor que le pertenece como persona, con la que otra persona distinta puede simpatizar. Un valor y dignidad del otro yo como persona que, según dice el propio Scheler (2005, pp. 305-306), se da con anterioridad a su esencia (a ser una u otra persona), pero no se puede dar con anterioridad a su existencia (a darse como individuo personal) o, mejor dicho con Schopenhauer, a la co-existencia de su existencia dolorida con la mía, invocada esta a la compasión.

Bibliografía

- Alcón Yustas, M. F. (2008). Simpatía o compasión. Elementos del orden político y la cohesión social. En: Miguel García-Baró y Alicia Villar Ezcurra (coords.). *Pensar la compasión*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 203-210.
- Ávila Crespo, R. (2019). Schopenhauer y la tragedia: el valor de la compasión. *Pensamiento*, 75/284, pp. 683-699.
- Descartes, R. (1986). Meditaciones metafísicas. En: Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Downes, P. (2017). Reconceptualising Schopenhauer's *Compassion* through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation. *Enrahonar*, 58, pp. 81-98.
- García Bacca, J. D. (1982). *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- García-Baró, M. (2008). La compasión: un fenómeno ambiguo. *Crítica*, 958, pp. 16-21.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press/Oxford.
- Llambías de Azevedo, J. (1966). *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires, Nova.

- Mandrioni, H. D. (1965). *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “esíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Buenos Aires, Itinerarium.
- Mir, J. M. (dir.) (1982). *Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino* (15ª ed.), Barcelona, Vox.
- Muñoz Pérez, E. V. (2017). El concepto de empatía (*Einfühlung*) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos. *Veritas*, 38, pp. 77-95.
- Pintor Ramos, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, B.A.C.
- Rábade Obradó, A. I. (1995). *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Madrid, Trotta.
- Real Academia Española (2006). *Diccionario esencial de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe.
- Safranski, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets.
- Savignano, A. P. (2019). Contribuciones al estudio de la teoría de la empatía de Husserl en textos póstumos. *Areté. Revista de Filosofía*, 31/2, pp. 451-480.
- Scheler, M. (1969). *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós.
- Scheler, M. (2003a). *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.
- Scheler, M. (2003b). *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Sígueme.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme.
- Schopenhauer, A. (2009a). *El mundo como voluntad y representación I* (2ª ed.), Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009b). *El mundo como voluntad y representación II* (3ª ed.), Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009c). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (4ª ed.), Madrid, Siglo XXI.
- Simón Lorda, A. (2001). Intersubjetividad y experiencia del otro en *Ideas* de Husserl. *Agora. Papeles de Filosofía*, 20/2, pp. 55-81.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Trotta.
- Suárez Villegas, J. C. (2009). La simpatía como concepto moral. *Anuario Filosófico*, 42(1), pp. 159-178.
- Villar Ezcurra, A. (2008). La ambivalencia de la compasión. En: Miguel García-Baró y Alicia Villar Ezcurra (coords.). *Pensar la compasión*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 19-72.