

La «tercera navegación» en Schopenhauer: el carácter adquirido y el arte de vivir

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN*

Resumen: El siguiente trabajo se centra en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, una parte de la obra de Schopenhauer a veces olvidada. Y quiere subrayar el carácter tensional entre la sabiduría de la vida y la negación de la voluntad. En esta parte de la obra, Schopenhauer desarrolla más el valor del individuo y está más cercano a la moral aristocrática de Nietzsche.

Palabras clave: Schopenhauer, Nietzsche, *essey*, felicidad, carácter adquirido.

Abstract: The following work focuses on *The Wisdom of life*, a part of Schopenhauer's philosophy sometimes forgotten. It will underline the tensional character between this wisdom of life and the denial of the will. In *The Wisdom of life* Schopenhauer develops more the value of the individual and it is nearer to the aristocratic morality of Nietzsche.

Key words: Schopenhauer, Nietzsche, *essey*, happiness, acquired character.

Al final del escrito *Sobre el fundamento de la moral* Schopenhauer se refiere a un paso más allá de la ética en el que tiene lugar su fundamentación metafísica y también su perfección más allá de la virtud¹. En los complementos al Libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, llama «verdad suprema» a la verdad en la que, según él, coinciden su filosofía, el cristianismo, el brahmanismo y el budismo, y que consiste en «la necesidad de ser redimidos de una existencia condenada al dolor y a la muerte, señalándonos como medio de conseguirlo la negación de la voluntad, es decir, una victoria decisiva sobre la naturaleza»². El paso más allá, o lo que es lo mismo, la «verdad suprema», consiste en la redención o negación de la voluntad y en el método para lograrlo, la

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2003. Fecha de aceptación: 27 de enero de 2004.

* Dirección de contacto: Avda. Alpujarra, 35, 4º B. 18420. Lanjarón (Granada). Correo electrónico: ruizecarnacion@hotmail.com

- 1 «Tengo que conformarme con estas alusiones a la metafísica de la ética, aunque queda aún un importante paso que dar en ella. Sólo que éste supone que también en la *ética* misma se hubiera dado un paso adelante, cosa que yo no he podido hacer, porque en Europa se ha fijado a la ética su fin supremo en la doctrina del derecho y de la virtud; y no se conoce, o no se da validez, a lo que va más allá de ella. Así pues, a esa necesaria omisión hay que atribuir el que los esbozos de la metafísica de la ética expuestos no permitan ver, ni siquiera de lejos, el remate de todo el edificio de la metafísica o el nexo verdadero de la *Divina Comedia*» (Arthur SCHOPENHAUER, *Sobre el fundamento de la moral*, § 22. In *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Ed. Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1993, p. 298) (W VI, 315).
- 2 Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Libro IV, cap. 48. Traducción, introducción y notas de Pilar López Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 686 (W IV, 737).

ascética. Lo posibilita el que seamos volitivos y cognitivos a la vez. Ésa es la victoria decisiva sobre la naturaleza³. En esto estriba lo que Schopenhauer llama «dignidad humana», en la capacidad del individuo para estrangular su propia naturaleza.

Efectivamente, la metafísica de la voluntad y su correspondiente doctrina de la negación son los vértices de la filosofía de Schopenhauer y el pesimismo, el sello de identidad del filósofo. Un autor como Nietzsche, que parte de problemáticas muy parecidas, suscribe, sin embargo, la afirmación de la vida desde una posición trágica. Me refiero a lo que él mismo especifica en el «Ensayo de Auto-crítica» para *El nacimiento de la tragedia* cuando se pregunta por la posibilidad de un «pesimismo de la fortaleza», y a la justificación estética de la existencia a la que éste va asociado. Ambos aspectos formarán parte de un programa más amplio en el que Nietzsche pretende rehabilitar un antiguo ideal de vida con el que responder a la crisis cultural de su tiempo, a la filosofía de Schopenhauer y a la «doma» del individuo que ha llevado a cabo el cristianismo. Pero quizá el aspecto más relevante de la moral aristocrática sea la significación biográfica. En Nietzsche hay una especial coherencia entre su filosofía y su vida, algo que no está presente del mismo modo en Schopenhauer, al menos no está presente en la ascética de la voluntad. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la parte final de *Parerga y Paralipomena*. Primero, porque no están tan claras la negación y la renuncia con las que concluye la obra fundamental. Segundo, porque la reflexión filosófica se convierte en un arte de vivir y están mucho más presentes la experiencia personal y el hombre Schopenhauer. *Parerga y Paralipomena* fue publicada en 1851, cuando Schopenhauer tenía 63 años. Su redacción duró seis, desde 1844 a 1850, aunque la obra reunía materiales que se remontaban a 30 años antes. Pese a estar clasificada dentro de la categoría de «escritos filosóficos menores», proporcionó al filósofo el ansiado reconocimiento que hasta entonces le había sido negado. El propio Schopenhauer reconoce que no todo lo que contiene son cuestiones secundarias, sino también estudios que no cupieron en su obra fundamental, que era más sistemática, o que surgieron más tarde pese a responder al contenido de ésta. *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* está dividida en seis capítulos a los que precede una breve Introducción en la que se trata de justificar una reflexión sobre la felicidad. En los cuatro primeros se exponen las condiciones en las que, según el filósofo, se suele cifrar la felicidad humana. Los dos últimos reúnen un conjunto de parénesis y máximas para la felicidad y una reflexión sobre las edades de la vida, respectivamente. La cuestión es si también los *Aforismos* sólo «ilustran» y complementan la obra fundamental. Cuando menos, hay cierto desfase. Una reflexión (que no sea ficticia o tenga un carácter metodológico) sobre el arte de vivir o las condiciones de la felicidad parece no tener lugar en un sistema cuyo centro, la metafísica de la Voluntad, aboca a la renuncia y a la negación del individuo. Este desfase es el hilo conductor de las siguientes páginas. Y abre paso a una reflexión importante. Primero, porque matiza la interpretación tradicional de la filosofía de Schopenhauer y su confrontación con la propuesta de Nietzsche. Y segundo, porque los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* vuelven sobre un tema fundamental. Me refiero al sentido de la propia vida y a nuestro valor como individuos.

He estructurado este trabajo en tres partes. La primera describe brevemente la posición fundamental de Schopenhauer, subrayando la atención que el filósofo presta al nihilismo, la interpreta-

3 «... la victoria más grande y trascendente que puede producir la tierra no es la del que vence al mundo, sino la del que se vence a sí mismo» (Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*. Libro IV, § 68. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Introducción de Friedrich Sauer. Ed. Porrúa, México, 1997, p. 296) (W II, 477).

ción moral de la existencia y los problemas de la redención. La segunda presenta a un Schopenhauer distinto, el de los *Parerga*, donde cobra una importancia fundamental la búsqueda de un arte de vivir. La tercera parte aborda algunas de las condiciones de posibilidad de este último y también sus limitaciones.

1. La interpretación moral de la existencia y la negación de la voluntad

Schopenhauer presenta el Libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* como un estudio de filosofía práctica, pero especificando que el calificativo de «práctica» tan sólo significa una referencia al estudio de las acciones humanas, porque a la filosofía le corresponde observar, explicar e interpretar el mundo mediante conceptos precisos y desde todos los puntos de vista, pero nunca el dar reglas para la acción. Sus límites son los de todo conocimiento: con suerte ilumina la cabeza, pero nada puede contra el corazón. En general, ningún concepto puede hacernos decidir, ni son los conceptos los que cambian el comportamiento. A la virtud le ocurre lo que a la genialidad: ninguna de las dos puede enseñarse. Sin embargo, el desarrollo del sistema de Schopenhauer no responde por igual a esa voluntad de objetividad. Presentó su obra como «la piedra filosofal» considerando que era la respuesta a la pregunta llamada *Crítica de la razón pura* y que, por fin, se había resuelto el enigma planteado por Kant. En los apuntes personales de 1823 se define —pese a todo— por la seguridad de una aportación única: «Soy el que escribió *El mundo como voluntad y representación* y el que dio una solución al gran problema de la existencia»⁴. Una de las claves para esclarecer hasta qué punto entendía Schopenhauer que había dado con la solución aparece en las páginas dedicadas a la crítica de la filosofía kantiana cuando afirma de su filosofía que se encuentra en un lugar intermedio entre la doctrina de la sabiduría total de la antigua dogmática y la desesperación de la crítica kantiana, es decir, entre una filosofía «precrítica», de verdades absolutas aunque ilusa, y una filosofía madura, pero también desencantada y desesperanzada. Éste será, por otra parte, el problema que luego subrayará Nietzsche a propósito de la contribución de su maestro. Schopenhauer, como ateo, había lanzado una maldición contra el que desnuda al mundo de su sentido moral. La gran angustia realmente es: el mundo ya no tiene sentido⁵. Desespera el sufrimiento que ha dejado de tener un para qué como paraliza trabajar o luchar en vano.

El centro de la propuesta de Schopenhauer lo constituye la recuperación de la significación ética del obrar, un hecho, según el filósofo, innegable y el verdadero objeto de la filosofía⁶. Somos más que meros «entes representacionales y sensitivos». Hay en Schopenhauer una renuncia expresa a que las facultades morales e intelectuales sean del mismo orden y dependan del cerebro⁷. Subraya la especificidad de la conciencia moral y cómo el comportamiento ético sobrepasa el mundo fenoménico y nos pone en contacto con su esencia. Las consideraciones morales, además, «dicen de nosotros mismos»: mediante ellas se abren a nuestra contemplación las más íntimas honduras

4 Apud Rüdiger SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Versión española de José Planells Puchades. Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 363.

5 Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, August-September 1885 39 [15] (KSA XI, 625-626).

6 El problema constante de la filosofía, desde Sócrates, viene siendo el de establecer una relación que enlace la fuerza que produce el fenómeno del mundo y que crea, por tanto, la naturaleza con la moralidad de los sentimientos; en otros términos: dar por base al mundo físico un orden moral (W IV, 691).

7 Cfr. Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Libro II, cap. 20. Ed. cit., pp. 307-308 (W III, 312-313).

de nuestro ser⁸. Es cierto que el filósofo insiste en la aportación fundamental de las ciencias para explicar la realidad, pero no así para interpretarla. Esto le correspondería a la filosofía en tanto «ciencia de la experiencia». El problema es que acaba transformando a esta «ciencia» en una concreta valoración de la existencia y a la ética en puente hacia otro sitio. El gran «prejuicio» de Schopenhauer, el presupuesto de su sistema, es su valoración de la existencia, que determina la esencia de la realidad como Voluntad, y el estatuto ontológico predominante que asigna al sufrimiento. La negación de la voluntad se confunde entonces con la consecuencia lógica de la explicación de la realidad.

Dice Schopenhauer que todos llevamos impreso un gran deseo, o mejor dicho, un error innato. Creemos que estamos aquí para ser felices. Sin embargo, todo en la vida está dispuesto para desengañarnos⁹. Y cuanto más elevada es la sensibilidad también lo es la inteligencia, más elevado el grado de conciencia, más exactos y engarzados se muestran los pensamientos. Todo gana en profundidad, también el sufrimiento. Vivimos como inmersos en el escenario de un campo de batalla, en permanente contienda contra la necesidad que pone al peón en movimiento, contra los demás, contra el aburrimiento y contra una interminable lista de penalidades cuyo colofón es la muerte. «El individuo encuentra adversarios por todos lados, vive en un constante combate y muere con las armas en la mano»¹⁰. Apenas podemos pensar en otra justificación de la existencia: este mundo o es una colonia penal en donde pagamos deudas, o un campo de pruebas y experimentos. Sólo una transformación completa de nuestro ser, una especie de renacimiento o conversión, nos permitiría «querer» de otra manera. El conocimiento que aporta la filosofía y el que da origen al arte pertenecen a la misma fuente del estado de ánimo que conduce a la salvación y a la santidad. Hay tres medios que superan el «velo de Maya», que nos ofrecen la profundidad necesaria en el conocimiento. Y dos vías que conducen a la negación de la voluntad. En una, primero se descifra el enigma del principio de individuación y luego se asiste al dolor meramente reconocido en los demás y que voluntariamente se considera como propio. En la otra, nos empuja el dolor directamente sentido.

La contemplación estética es uno de esos medios de conocimiento. Cualquiera de nosotros puede participar de este estado, porque la capacidad «si bien en distintos grados y más escasamente, es patrimonio de todos los hombres»¹¹. Sin ella no podríamos apreciar lo bello y lo sublime. La ventaja del genio es que la posee en mayor grado y durante el tiempo suficiente para poder reproducir el objeto así contemplado. Experimentamos la misma emoción estética en la contemplación inmediata de la naturaleza y de la vida¹². Nace un sentimiento de beatitud. A la negación de la voluntad le precede el convencimiento de que toda división es sólo una apariencia debida al principio de individuación, que la esencia de la realidad es una especie de ser que se devora a sí mismo, y que nuestra existencia es parte de este engranaje del que sólo cabe liberarse evitando que la Voluntad prospere

8 *Op. cit.*, IV, cap. 47, p. 646 (W IV, 690).

9 El balance de Voltaire y su actitud ante la falta de sentido de la existencia describe a la perfección la propia visión de Schopenhauer: «la felicidad no es más que un sueño y el dolor es real (...). No sé más que resignarme y decirme que las moscas han nacido para ser comidas por las arañas, y los hombres para ser devorados por las penas» (MVR, IV, cap. 46, p. 630) (W IV, 674).

10 *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182)*. «Sobre la teoría del dolor del mundo», § 150. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Ed. Alderabán, Madrid, 1998, p. 121 (W IX, 317).

11 Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*. Libro III, § 37. Ed. cit., p. 159 (W I, 250).

12 *Ibidem* (W I, 251).

a través de nosotros e inicie así un nuevo ciclo. El amor desinteresado, la abnegación, toda virtud y nobleza de ánimo, compartirían el mismo origen que la negación de la voluntad de vivir. Pertenecen al aspecto ético de la conducta y comparten con el arte un punto de unión: la superación del principio de individuación. Cuando el conocimiento aniquila la voluntad los fenómenos de la percepción no actúan ya como estímulos sobre ésta. En la contemplación estética se expresa la supremacía de la representación sobre la voluntad, el olvido de los fines egoístas y también de la propia subjetividad. La Voluntad encuentra un calmante, pero no se asegura la renuncia y la conversión del genio. Es una práctica minoritaria, para privilegiados, y su efecto es pasajero. Puede, incluso, ganarnos para la vida, ofreciéndonos la anticipación de una posible reconciliación de la Voluntad. Schopenhauer también se refiere a una relación entre la memoria y la justificación estética que nos procura cierta reconciliación con el pasado. La beatitud de la contemplación desinteresada difunde un encanto especial sobre las cosas pasadas y nos las presenta, gracias a una ilusión, revestidas de colores bellos. Actúa la fantasía y desaparece el sujeto de la voluntad. La contemplación objetiva actúa sobre el recuerdo como lo haría en las cosas pasadas si pudiéramos emanciparnos de la voluntad. La fantasía evoca sólo lo objetivo, no lo individual subjetivo, y nos imaginamos haber contemplado estas escenas con tanto desinterés objetivo como ahora¹³.

Pero caben otras lecturas del efecto de la contemplación estética. La visión *sub species aeternitatis* que caracteriza a la visión del genio estaría muy próxima a la consigna de Spinoza. *Non ridere, neque destestari, sed intelligere* aconseja esforzarse en hacerse cargo, en comprender. La comprensión nos permite aunar un mayor número de perspectivas de la realidad y juzgar con mayor conocimiento de causa. Y aquí favorece, sobre todo, una técnica para asimilar la existencia, porque nos arma de cierta ecuanimidad y nos evita atormentarnos por lo que no puede ser de otra manera. El peligro de la contemplación estética, como el de la comprensión en Spinoza, es que cuando se dan las condiciones que las hacen posibles sería lo mismo «contemplar la puesta de sol desde un calabozo que desde un palacio»¹⁴, y entonces no se distinguen de la justificación. Por otra parte, si tenemos en cuenta la primacía absoluta de la Voluntad, cómo crea el mundo para su deleite, cómo se sirve del intelecto como grado adecuado para sus propósitos, qué estatuto tiene el individuo, etc., entonces el conocimiento puro, pese al efecto que tenga, en realidad no es sino otro medio de y para la Voluntad. Y cuando se extinga su efecto, la magnífica visión del genio se empañará irremediablemente con una única imagen, no menos real, que acompaña la sensación de sentirse sólo otro peón en escena. La finalidad del mundo como representación pura es proporcionar un espejo a la Voluntad.

Un paso superior es forzar a la Voluntad a que se autocancele a sí misma. La virtud nace, para Schopenhauer, de la identificación de la voluntad en mí y en otro. El hombre justo se limita a no causar sufrimiento, mientras el carácter excepcional se esfuerza en restablecer el equilibrio con sus semejantes, renuncia a los placeres y se impone privaciones para aliviar los males ajenos. Siente que la diferencia que le separa de los demás, y que al resto le parece absoluta, es sólo un efecto óptico. Sin necesidad de emplear razonamiento alguno está convencido de que la esencia de todos es la misma. Por eso sentimientos como la compasión o el amor superan el velo de maya. Y si

13 Cfr. *op. cit.*, III, § 38. Ed. cit., p. 162 (WI, 255).

14 *Loc. cit.*, p. 161 (WI, 253).

negar es el objetivo, el modelo por antonomasia —excluido el suicidio— es el comportamiento ascético. Si carecemos del nivel intelectual del genio, el sufrimiento ajeno no es para nosotros tan convincente y somos incapaces de los actos de desprendimiento y abnegación del hombre bueno o del santo, porque también hay que haber nacido bueno o malo, siempre hay un medio alternativo, al que Schopenhauer se refiere como a una «segunda vía (δεύτερος πλοῦς)»¹⁵. Todos hemos sentido alguna vez que la experiencia del dolor es un argumento convincente. Nos sitúa en otra perspectiva y en otra disposición para valorar las cosas, y en la dosis adecuada inmoviliza y dobla cualquier voluntad. Cuando menos, los continuos desengaños fomentan la prudencia y la reserva. Ante la imposibilidad de ser algún día felices, más vale evitar todo lo que nos conduce al desengaño y nos hace sentirnos, una vez más, desgraciados. Es lo que, de una u otra manera, nos induciría a una conversión radical, a reprimir el motor que nos pone en marcha: la voluntad. Pero no se trata de que el que sufre se limite a «contemplar los males que han amargado su existencia o a llorar el dolor que individualmente padece»¹⁶. Si hace esto aún está unido al principio de razón y al mundo fenoménico. Querría la vida, aunque no la que le ha tocado vivir. «Cuando se hace verdaderamente respetable, es cuando su mirada pasa de lo particular a lo general, y no se ve en su dolor particular sino un ejemplo del dolor universal, es cuando entonces se doctora, por decirlo así, en ética, (...) y el espectáculo de la vida en general le conduce a la resignación, comprendiendo que el dolor es la esencia de la vida»¹⁷. A continuación el carácter —dice Schopenhauer— se «tiñe de melancolía». La melancolía no es aquí un afecto negativo. No refiere al humor agriado por las contrariedades ni a la sensiblería; tampoco al regocijo en el sufrimiento, sino al afecto que hace abstracción de las consideraciones egoístas y nace de la convicción de que todos los bienes de este mundo son vanos y la vida es dolor. El dolor será respetable cuando toma la forma de conocimiento puro y nos conduce a la verdadera resignación como aquietador del querer¹⁸. Pero si tenemos en cuenta la primacía ontológica de la Voluntad y el significado de la libertad para Schopenhauer, tampoco la redención por el sufrimiento hace del individuo otra cosa que un medio de la Voluntad.

2. Aforismos sobre la sabiduría de la vida

2.1. *El mundo como representación*

Schopenhauer utiliza el término «representación» en varios sentidos a lo largo de su obra. Uno de ellos alude a la tesis fundamental del paradigma filosófico que abre la modernidad y que articula definitivamente la investigación en filosofía. Bajo esta perspectiva se inscriben la historia de la filosofía que esboza en *Parerga y Paralipomena*, sus análisis sobre las condiciones de posibilidad de la conciencia empírica, su interés por el Kant de la estética trascendental, sus estudios de fisiología de la percepción, y buena parte de su interés por el principio de razón suficiente o la analogía. La representación hace también referencia a una forma de existencia, aunque esta lectura no es independiente de la anterior. Por una parte, designa el estado excepcional de la contemplación

15 *Op. cit.*, IV, § 68, p. 301 (W II, 485).

16 *Op. cit.*, IV, § 69, p. 303 (W II, 489).

17 *Loc. cit.*, pp. 303-304 (W II, 489).

18 *Loc. cit.*, p. 304 (W II, 490).

estética: el mundo como representación pura, liberado de la voluntad. Por otra, designa la existencia en el mundo de la individuación. No somos «cabezas aladas», dice Schopenhauer, sino una mezcla determinada por las condiciones del principio de individuación y la omnipotencia de la Voluntad que nos aboca a una experiencia concreta de la realidad basada en la perpetuación del deseo, los antagonismos, el egoísmo y el sufrimiento. Es el mundo de la conciencia empírica, de la vida inauténtica, a la que Schopenhauer opone en los escritos de juventud lo que él llama la «conciencia mejor». En el mundo como representación el individuo es sólo un medio para la Voluntad. Por eso el filósofo también se refiere a la representación como teatro. En éste desconcierta la doble puesta en escena que simultanea la tragedia con los pasos de una comedia. La tragedia refleja las aspiraciones no cumplidas, los desengaños y, en general, el sufrimiento de cada cual, y culmina con la muerte. La perspectiva de la comedia es la de quien puede colocarse un poco al margen, en un punto de vista superior, como los dioses griegos o el genio, y percibe el desfase entre la seriedad con la que discurre la interpretación de cada personaje y lo absurdo del esfuerzo y penalidades humanos. Posiblemente este aspecto de la representación como puesta en escena fue el problema más inquietante para el propio Schopenhauer y el que contribuyó a determinar su posición final: la moralización de la Voluntad, y el que también Nietzsche se esforzó por dominar, hasta el punto de afirmar el espectáculo trágico situándose a la altura de los pasos de su comedia.

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* de nuevo aparece la contraposición entre la vida aparente en el mundo de la representación, la existencia bajo el «velo de Maya», y la existencia auténtica. Se analiza la influencia que ejerce la imagen que los demás tienen de nosotros y el impacto de sus opiniones. El honor, la posición, la gloria y sus tipologías pertenecen a *lo que se representa*. *Lo que se representa* acaba convirtiéndose en lo más importante para un hombre. El código del honor establece cualidades que es preciso que el individuo posea y parte del convencimiento de que el carácter es invariable, por lo que cometer una mala acción asegura el mismo comportamiento para todas las posteriores. En el honor se combinan dos perspectivas descompensadas entre sí: «la opinión que tienen los demás de nuestro valor» y «el temor que nos inspira esta opinión»¹⁹. El poder que ejerce la primera revela que el individuo posee un concepto de sí bastante pobre y que su inseguridad le incita a ahogar incluso la palabra que puede ponerlo en duda. Pese a la importancia del honor en la época de Schopenhauer, éste no escatima en críticas y no duda en ridiculizar, por ejemplo, las prácticas del «honor caballeresco», aquí desprovisto de la interpretación idealizada que luego desarrollará Nietzsche. En el contexto del honor caballeresco la opinión desfavorable es un arma poderosa y el insulto arrebata a un hombre, de un plumazo, todo su valor. Ser insultado constituía una vergüenza, pero insultar un honor. Una grosería podía aplastar fácilmente toda argumentación y eclipsar todo talento.

La opinión que los demás tienen de nosotros no está exenta, naturalmente, de cierta utilidad. Vivimos en sociedad y necesitamos a los demás para «promocionarnos», para alcanzar objetivos personales. Pero también cumple una serie de funciones más sutiles. La opinión de los demás determina eventualmente la conducta, se convierte en sucedáneo de la moralidad y ocupa un lugar

19 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «De lo que se representa». In *Parerga y Paralipomena III. Escritos filosóficos menores*. Edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Antonio Zozaya. Ed. Ágora, Málaga, 1997, p. 83 (W VIII, 395).

especial en «todas las ramas del arte de dirigir a los hombres»²⁰. El «honor burgués» es uno de esos sucedáneos. Se establece desde el punto de vista de las relaciones pacíficas de los hombres entre sí y supone un tipo distinto de cohesión social y una serie de acuerdos tácitos, por ejemplo, que cada individuo merece confianza porque respeta escrupulosamente los derechos de los otros. La perspectiva del honor caballeresco está basada en otro tipo de supuestos: «somos *temibles* y estamos decididos a defender hasta lo último nuestros derechos»²¹.

Lo que se representa ocupa la tercera posición en orden de importancia respecto al bienestar del individuo. Por encima está *lo que se tiene*. El dinero es el Proteo infatigable²². Sin embargo, el contento de cada cual no descansa sobre una cantidad absoluta. Ésta, considerada en sí misma, no tiene sentido, igual que no lo tiene el numerador de una fracción sin su denominador. Es relativa a la ambición de cada cual, aunque la fortuna que se posee debiera ser considerada, según Schopenhauer, como un «antemural contra el gran número de males y desdichas posibles, y no como un consentimiento y, aún menos, como una obligación de tener que procurarse los placeres del mundo»²³. Pero no hay que engañarse. Ese «antemural» es la condición indispensable para ser verdaderamente hombres libres, «*sui juris*, dueño del tiempo y de las propias fuerzas, pudiendo decir al salir cada sol: ‘El día me pertenece’»²⁴.

2.2. La felicidad está en el *esse*

Hasta aquí Schopenhauer no se aparta mucho de las tesis de su obra fundamental o de otras partes de los *Parerga* en las que se combate la falta de pensamiento y decisión propios, la rentabilización del saber como trampolín social, la búsqueda de la fama, los honores, el prestigio, especialmente entre los pensadores de profesión, a los que Schopenhauer critica y ridiculiza, etc. En todos los casos siempre está presente la misma contraposición de fondo: la existencia inauténtica en el mundo de la apariencia y la vida auténtica. Sin embargo, en los *Aforismos* hay un cambio de perspectiva respecto a ésta última que ya no consiste tanto en la negación de la voluntad, como en el valor y desarrollo de la personalidad y en el cuidado de la interioridad. Schopenhauer define los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* como un estudio sobre la felicidad conscientemente fragmentario y «condicional». La expresión «sabiduría de la vida» designaría, en principio, un cierto arte de hacer la vida lo más agradable y feliz posible, por lo que esta parte de *Parerga* y *Paralipomena* podría haberse llamado también «eudemología» o «tratado de la vida feliz», entendiéndose por «vida feliz» aquella que querríamos vivirla indefinidamente por sí misma, y no sólo por el miedo a la muerte. Estaríamos convencidos del valor de la vida humana. En los *Manuscritos berlineses* la eudemología está además relacionada con la vida buena, porque «debería enseñar a vivir lo

20 *Loc. cit.*, p. 76 (W VIII, 389).

21 *Loc. cit.*, p. 103 (W VIII, 415).

22 «Sólo el dinero es bueno en absoluto, porque no provee únicamente a una sola necesidad “in concreto”, sino a la necesidad “in abstracto”» (*op. cit.* «De lo que se tiene», p. 67) (W VIII, 380).

23 *Ibidem*.

24 *Op. cit.*, p. 70 (W VIII, 383).

más felizmente posible y resolver esa tarea bajo dos restricciones: al margen del ánimo estoico y sin incurrir en el maquiavelismo»²⁵. Al margen del estoicismo para evitar un exceso de renuncia y autodominio, y al margen del maquiavelismo para no considerar a los demás sólo como medios para nuestros fines. En el capítulo 49 del Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* se había referido a la aspiración a la felicidad como producto de un error innato. Los *Aforismos* estarían contruidos sobre la aceptación de este error, o lo que es lo mismo, alejados del punto de vista metafísico y moral que entraña toda verdadera filosofía. También está limitada nuestra aspiración a la felicidad en otro sentido. La medida de la felicidad a la que podemos aspirar depende de las diferencias de capacidad intelectual, pero como especie está ya irremediamente fijada. Por todo ello Schopenhauer califica su posición de cierto «acomodamiento», porque al conservar el error se sitúa en el punto de vista empírico, habitual, y ésa es una de las razones por las que considera que la palabra misma «felicidad» esconde un eufemismo²⁶. Pero esta justificación no acaba de resolver dos cuestiones importantes: por qué adopta lo que él llama «un punto de vista empírico» y qué sentido tiene dentro de su sistema. Por otra parte, Schopenhauer rompe con sus propósitos de no moralizar, de no dar reglas para la acción, y amplía su visión de la filosofía, pues a ésta también le corresponden las funciones de crítica y denuncia²⁷.

Podríamos suponer que la reflexión sobre la felicidad respondiese a una estrategia para subrayar, una vez más, que esta aspiración es un deseo imposible. Sin embargo, el tono de la obra nos hace pensar que no se trata de un recurso. Las consideraciones de Schopenhauer arrancan con el tono de una reflexión personal hecha al cabo de la vida cuando ya nos han desengañado muchas experiencias, pero también hemos alcanzado un cierto equilibrio. Por otra parte, la distinción que se hace en la Introducción entre la perspectiva de la verdadera filosofía y el punto de vista habitual, recuerda a aquella otra que establecía Schopenhauer entre la filosofía y la religión, reservando la primera a un grupo muy reducido de hombres, mientras que la segunda, la metafísica para el pueblo, estaba pensada para todos aquellos (la inmensa mayoría) que son incapaces de elevarse hasta la primera. ¿Es quizá esta «sabiduría de la vida» también la vía alternativa para quienes no pueden elevarse a las condiciones de su filosofía, es decir, alcanzar la verdad y experimentar la conversión que augura Schopenhauer? La negación de la voluntad no sería entonces una propuesta viable para la mayoría. Quizá ni siquiera esté asegurada a todos la catarsis que augura la dosis adecuada de sufrimiento. Y sin embargo, al seguir la argumentación de Schopenhauer, nada nos hace suponer que haya aquí, como en el caso de la metafísica para el pueblo, alguna verdad sucedánea, ninguna alegoría, sino más bien lo contrario. Una opción es que la negación de la voluntad no sea la última palabra del filósofo y que los *Aforismos* representen un viraje en su planteamiento, la posibilidad de una «tercera navegación» o tercera vía, la transición desde la metafísica de la Voluntad, que acaba

25 Arthur, SCHOPENHAUER, *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología)*, § 156. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Ed. Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 152 (*Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Band III. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, 268-269, [124]).

26 «Por 'vivir dichoso' hay que entender solamente 'menos desdichado'; en una palabra, de un modo soportable» (*Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «Parénesis y máximas» Ed. cit., p. 135) (W VIII, 442-443).

27 «La filosofía es el Hércules único que puede combatir los monstruos morales e intelectuales sobre la Tierra» (*op. cit.* 'De lo que se representa', p. 113) (W VIII, 424).

en el pesimismo y la renuncia, sobre todo a través del dolor como «segunda navegación», hasta cierto arte, a medio camino entre la acomodación o la resignación y la búsqueda de un estilo para el propio carácter, fuera ya de todo referente metafísico. Si esta opción puede considerarse, quizá también tengamos que matizar la contraposición entre su filosofía práctica y la moral aristocrática de Nietzsche.

«*Operari sequitur esse*»; es decir, todas las cosas en el mundo actúan según como son, según su índole, en la que, por lo tanto, están contenidas ya *potentia* todas sus manifestaciones, aunque *actu* se producen cuando las suscitan causas externas»²⁸. Libertad y responsabilidad, culpa y mérito, todos radican en el *esse*. Pertenecen al carácter inteligible. Cada hombre podría haber sido de otro modo, pero es el que es, y en ello radica tanto su culpa como su mérito. Por eso —dice el filósofo— «a cada individuo dado, en cada caso individual dado, sólo le es posible una acción: '*operari sequitur esse*'²⁹». Desde esa perspectiva, el conocimiento que cada cual obtiene de sí mismo como voluntad ciega no sólo es la condición de posibilidad para rasgar el «velo de Maya» y acceder a la esencia de la realidad, sino también, y en consonancia con ello, para desengañarnos de nosotros mismos: «viajar al interior de nosotros mismos para convertirnos en extraños a nosotros mismos (...) No hay tragedia más grande que la de tener que concluir este viaje, que no nos queda más que llegar a ser el espectador impasible de una vida de la que somos, a pesar nuestro, actores»³⁰. En *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* el *esse*, *lo que se es*, de nuevo es la bisagra que une dos mundos y la piedra de toque para descubrir la verdad. Sin embargo, aquí no se convierte en condición de posibilidad para acceder a la realidad de la existencia y de algún modo prepararse para la negación de la voluntad. De entre las condiciones que determinan la felicidad de los hombres (*lo que se representa*, *lo que se tiene* y *lo que es*), *lo que se es*, que Schopenhauer denomina «personalidad», es la verdaderamente importante. Las diferencias de posición y riqueza no nos otorgan una diferencia interior en bienestar y felicidad. *Lo que se es* comprende la salud, la fuerza, la belleza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y su desarrollo. Y de entre todas estas cualidades, destaca las intelectuales, no sólo sobre las físicas, sino también sobre las morales, aunque estas últimas también influyan directamente en la felicidad³¹.

Lo exterior es significativo para nosotros sólo cuando acciona nuestros resortes internos. No podemos salir de nosotros mismos. La conciencia abarca todo lo que nutre la forma peculiar e intransferible que tiene cada individuo de situarse en la realidad, lo cual supera sus condiciones estrictamente cognitivas. La personalidad actúa constantemente y «tiñe con sus matices todos los sucesos de su vida»³². Lo que cada uno de nosotros somos en sí mismos nos acompaña en la soledad y nadie nos lo puede arrebatar. No está sometido a la suerte del resto de los bienes. El tiempo ejerce

28 *Sobre el fundamento de la moral*, § 10. Ed. cit., p. 203 (W VI, 217).

29 *Loc. cit.* p. 204 (W VI, 217).

30 Alexis PHILONENKO, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López. Revisión de Inmaculada Córdoba Rodríguez. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 49.

31 «La emoción y el gozo que sentimos al oír, más aún al ver y, sobre todo, al realizar nosotros mismos una acción noble, se basa en el fondo en que nos da la certeza de que, más allá de toda la pluralidad y diversidad de los individuos que el *principium individuationis* nos presenta, se encuentra una unidad de todos ellos que es verdaderamente existente y hasta accesible para nosotros, porque se pone de relieve fácticamente» (*Sobre el fundamento de la moral*, § 22. Ed. cit., p. 295) (W VI, 312). Y el estado del individuo de buen carácter hace referencia a «la honda paz de su interior, así como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho, gracias al cual todos se sienten bien a su lado» (*loc. cit.*, p. 296) (W VI, 312).

32 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «De lo que se es». Ed. cit., p. 37 (W VIII, 353).

su influencia, pero afecta sólo a las cualidades físicas e intelectuales, el carácter moral le es inaccesible. El carácter forma parte de lo que Schopenhauer llama aquí lo «subjetivo», se sustrae a nuestro poder, «establecido *jure divino*, se mantiene invariable durante toda la vida»³³. De hecho, soportamos mejor una desgracia cuya causa es exterior que aquella de la que somos culpables, porque de algún modo presentimos que nuestra forma de ser está lejos de poder cambiarse. Si en todo lo primero que nos afecta somos nosotros mismos, «la cualidad» de nuestra conciencia resultará decisiva. Con el paso del tiempo, muchas cosas y personas desaparecen, acabamos por quedar solos, entonces se vuelve más decisivo y útil saber con qué contamos, qué tiene uno por sí mismo. Iguales circunstancias afectan de forma diferente a cada individuo. No lo que son las cosas en sí, sino lo que son para nosotros, es lo que nos hace felices o desgraciados. La variedad de conciencias permite a unos salir fortalecidos de cualquier experiencia, mientras que otros, como luego dirá Nietzsche en las *Consideraciones Intempestivas*, parecen desangrarse por una pequeña herida.

Pertenece a lo que se es la capacidad para alegrarse. En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer se refería a la alegría como a un golpe de efecto, pues en el fondo, toda alegría lleva en sí algo que la altera. También se refería a la risa como el efecto de incongruencias entre la abstracción y la intuición, y a la risa amarga que expresa la disparidad entre lo ilusorio de nuestras esperanzas y la realidad, que en ese momento ante nosotros se quita el velo³⁴. Aquí se refiere a la alegría como a lo que más contribuye a nuestra felicidad y ello en dos sentidos: como rasgo del carácter y como fluorescencia de la salud. Pero no es posible establecer un orden de importancia entre la salud y la alegría respecto a la felicidad. Sea del modo que sea la alegría nunca llega a destiempo. Siempre hay que estar abiertos a ella sin plantearse si se tienen en ese momento motivos para estar alegres.

2.3. Las máximas de la «felicidad»

«Ni amar ni odiar» comprende la mitad de toda sabiduría; «nada decir y nada creer», ved la otra mitad. Es cierto que se volverá con gusto la espalda a un mundo que hace necesarias reglas como ésta y las siguientes»³⁵. Schopenhauer divide las máximas en cuatro grupos: generales, referidas a nuestra relación con nosotros mismos, máximas para guiar nuestro trato con los demás y máximas para hacer frente a los avatares de la suerte y a la marcha del mundo. Pero no todo son estrategias para la supervivencia, ni las únicas actitudes son la distancia y la reserva. Destaca la importancia que se concede a la personalidad, y la decidida defensa de la diferencia y del cultivo del amor propio. El método es una mezcla de sentido común y experiencia, pero no están ausentes un fondo ilustrado, el valor de la ascética y resonancias budistas. Tiene como objetivo favorecer un orden para la propia vida haciendo sistema con todos los aspectos de la personalidad y disminuyendo la exposición al sufrimiento. En esa medida la reflexión de Schopenhauer tiene un claro sentido aristocrático. El hombre feliz no es quien encuentra en el balance de su vida alegrías y placeres intensos y puede enumerar grandes momentos, sino quien puede destacar la ausencia de grandes dolores en lo moral y en lo físico. La búsqueda de este equilibrio debe convertirse en la regla suprema de todo arte de vivir. La medida de la felicidad viene determinada no sólo por lo que puede alegrar-

33 *Op. cit.*, «División fundamental», p. 32 (W VIII, 350).

34 *El mundo como voluntad y representación*. Libro I, cap. 8. Ed. cit., p. 131.

35 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «Parénesis y máximas». Ed., cit., p. 206 (W VIII, 508).

nos, sino también entristecernos. El que tengamos sensibilidad para los pequeños reveses y puedan entristecernos no significa, necesariamente, debilidad o sensiblería. Pueden ser un síntoma de cierto bienestar, de cierta calidad de vida, porque una gran desgracia o una larga exposición al sufrimiento también actúan como anestésico de la sensibilidad.

«*Quid aeternis minorem consiliis animum fatigas?*»: «¿por qué fatigar con proyectos eternos a un espíritu débil?»³⁶. Ciertas ilusiones distorsionan la percepción de la duración de nuestra vida y son responsables de muchos desengaños al empujarnos a tareas que nos sobrepasan. Aunque sin ellas también es cierto que «difícilmente produciríamos algo grande»³⁷. Conviene, sin embargo, imponerse cierta economía respecto a las esperanzas³⁸. Sufriremos menos si no esperamos mucho de la vida, menos aún si somos conscientes de que no podemos alcanzar cualquier cosa que nos proponamos, y esto no sólo por las propias capacidades o los azares de la fortuna. También hay que contar con nuestros propios «cambios». A veces las cosas llegan demasiado tarde para nosotros o nosotros demasiado tarde para las cosas. Reconocer el único sentido de la felicidad al que podemos aspirar, hacer balance de lo que efectivamente nos afecta y no albergar grandes pretensiones, son los grandes principios. Respecto a nosotros mismos la primera máxima recomienda buscar lo que Schopenhauer llama la «vocación», es decir, lo que es necesario y secundario en nuestra vida, cuál es nuestro papel y cuáles son nuestras relaciones con el mundo. Cuando lo que encontramos tiene su coherencia esta especie de examen nos orienta, nos confirma en nuestras elecciones e incluso nos refuerza, más aún cuando se trata de algo importante y elevado. También aquí es imprescindible controlar el efecto del mundo en nosotros, las impresiones y vivencias. La reflexión y el juicio debieran ser la guía en la vida de un hombre. Pero cuando no podemos cambiar nuestro comportamiento mediante la reflexión, nos queda la opción de generar alguna impresión y neutralizar una impresión por la contraria. Una vida sencilla sería el recurso perfecto, aunque al alejarnos del deseo nos aproximamos irremediabilmente a la otra oscilación del péndulo y, por tanto, al otro obstáculo para la felicidad: el aburrimiento. La prudencia también aconseja sopesar y equilibrar nuestra relación con el tiempo. Schopenhauer llama «frívolos» a quienes sólo viven el presente, «impacientes y timoratos» a quienes aplazan todo en vistas al futuro. El impaciente vive perpetuamente *ad interim*, despreciando lo que se le ofrece, convencido siempre de que la felicidad está aún por llegar. Y sin embargo, el futuro rara vez es como esperamos y el pasado acaba por mostrarse diferente. La mejor opción es siempre el equilibrio, si bien Schopenhauer subraya el valor del presente porque es lo único que tenemos, aunque su valor sea efímero.

36 *Loc. cit.*, p. 142 (W VIII, 449). Estas mismas líneas y su continuación vuelven a aparecer en *Humano, demasiado humano* para referirse también a una técnica para vivir, pero traídas a colación desde otra perspectiva. Nietzsche se refiere a los «eternos proyectos» como a planteamientos metafísicos que abruma la existencia y a los versos de Homero que enuncian la frivolidad, la ligereza como terapia: «Contra tales inquietudes no hay mejor remedio que evocar la magnífica frivolidad de Horacio, al menos para los peores errores y los eclipses del sol del alma, y decirse a sí mismo con él: «*Quid aeternis minorem consiliis animum fatigas? Cur non sub alta vel platano vel hac pinu iacentes*»: «¿Por qué atormentas con designios eternos / a un alma demasiado pequeña? / ¿Por qué no tenderse bajo el alto plátano / o bajo este pino?» (*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Vol. I. Tercera parte: «La vida religiosa», § 109. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. Ed. Akal, Madrid, 2001, p. 98) (KSA II, 108).

37 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «Parénesis y máximas». Ed. cit., p. 142 (W VIII, 450).

38 *Loc. cit.*, p. 141. «El edificio del bienestar es opuesto, pues, a todos los demás edificios que son tanto más sólidos cuanto su base es más amplia» (*ibidem*) (W VIII, 448).

El hombre superior es el que más se esfuerza en la creación, el que paralelamente a su actividad diaria emprende otra mucho más noble y que Schopenhauer denomina «formal». Esto le permite vivir una doble vida, ser «espectadores y actores a la vez, en tanto que los demás, sólo son actores»³⁹. La inmovilidad y la satisfacción completa no nos son por mucho tiempo soportables. La lucha y la victoria, encontrar resistencias y vencer obstáculos, hacen al hombre feliz. La disciplina para con uno mismo y el gusto por la resistencia también se refieren a la salud corporal. Esta idea, la importancia del cuerpo y, en general, de la salud y el gusto por el poder, serán luego centrales en el planteamiento de Nietzsche. Schopenhauer se refiere también al endurecimiento. Otro aspecto de la disciplina alude a la importancia de mantenerse en lo decidido y no vacilar, pero tampoco precipitarse. Hay también mucha similitud con el planteamiento de Nietzsche, para quien, aunque el resultado del Libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* no fuese aceptable, sí destacaba el espíritu de superación y de ascesis que impregna el trasfondo de la filosofía de Schopenhauer, tal y como se muestra en la *Tercera Intempestiva* y como ha subrayado Rüdiger Safranski⁴⁰. Por eso es por lo que también encuentra cierta nobleza en el ideal ascético. Esta idea es la que Nietzsche repite cuando localiza «lo que distingue» no en la sabiduría o el ingenio, sino en el respeto a sí mismo y en la capacidad de poner a prueba y desarrollar la propia fuerza, lo cual implica aprender a mandar tanto como a obedecer. Es la posición que defiende en los *Fragmentos póstumos* cuando responde a la pregunta: «¿cómo se puede llegar a ser más fuerte?»⁴¹. Y es, sobre todo, la actitud del hombre aristocrático.

Es necesario de trecho en trecho detenerse y recapitular, hacer balance de lo que se ha visto, aprendido y sentido en la vida, pero entre la reflexión y la experiencia también debemos encontrar un equilibrio⁴². De él forma parte el que seamos capaces de recordar y olvidar alternativamente. Lo primero, a fin de no perder y poder revivir la disposición y la sensación que experimentamos una vez, y el olvido como terapia para seguir viviendo. Se requiere cierta frialdad en la desgracia. Hay que esforzarse en olvidar. De lo contrario sólo nos elevamos en nuestro sufrimiento. A quien no es tan ligero de espíritu para asumir la gratuidad de lo ocurrido y después sin más olvidarlo, sino que

39 *Loc. cit.*, p. 175 (W VIII, 479).

40 «En la mística de la negación lo que fascina a Nietzsche no es tanto el «no», cuanto la fuerza de la voluntad que se dirige contra sí misma, o sea, contra sus impulsos normales. Este incremento soberano de la voluntad hasta un punto en el que se vuelve contra sí misma, será caracterizado más tarde en Nietzsche como emancipación de la animalidad» (Rüdiger SAFRANSKI, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Traducción de Raúl Gabás. Ed. Tusquets, Barcelona, 2001, p. 50).

41 «Wie wird man stärker sich langsam entscheiden; und zähe festhalten an dem, was man entschieden hat. Alles Andere folgt. Die *Plötzlichen* und die *Veränderlichen*: die bedien Arten der Schwachen. Sich nicht mit ihnen verwechseln, die Distanz fühlen -bei Zeiten! Vorsicht vor den Gutmüthigen! Der Umgang mit ihnen erchlafft. Jeder Umgang ist gut, bei dem die Wehr und Waffen, die man in den Instinkten hat, geübt werden. Die ganze Erfindsamkeit darin, seine Willenskraft auf die Probe zu stellen... *Hier* das Unterscheidende sehn, *nicht* im Wissen, Scharfsinn, Witz... Man muß befehlen lernen, bei Zeiten-, ebensogut als gehorchen. Man muß Bescheidenheit, *Takt* in der Bescheidenheit lernen: nämlich auszeichnen, ehren, wo man becheiden ist...

Was büßt man am schlimmsten? Seine Bescheidenheit; seinen eigensten Bedürfnissen kein Gehör geschenkt zu haben; sich verwechseln; sich niedrig nehmen; die Feinheit des Ohrs für seine Instinkte einbüßen...» (KSA XIII, 464).

42 «Mucha reflexión y muchos conocimientos con poca experiencia hacen al hombre semejante a esas ediciones cuyas páginas presentan dos líneas de texto y cuarenta de comentario. Mucha experiencia acompañada de poca reflexión e instrucción, recuerda esas ediciones que carecen de notas y que dejan incomprensibles numerosos pasajes» (*Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «Parénesis y máximas». Ed. cit., p. 149) (W VIII, 456).

exige algún tipo de explicación o de respuesta, Schopenhauer recomienda optar por el fatalismo, el fatalismo como asunción de la necesidad⁴³. Lo que nos rodea, incluidas las personas, debido a su proximidad actúa en nosotros como objetos que aunque sean pequeños, si están colocados muy cerca del ojo disminuyen el campo de visión y hasta ocultan el mundo⁴⁴. Tendemos a magnificar los hechos, a precipitarnos, incluso a sentirnos angustiados. Aunque a veces es aconsejable limitarse a una perspectiva cada vez, porque esto permite «cumplir, gustar o sufrir cada cosa en su tiempo...»⁴⁵. Sin embargo, todo cambia cuando no se trata de una desgracia, cuando nosotros somos los responsables. Entonces no sólo la reflexión sobre lo ocurrido es necesaria, también lo son el remordimiento y la experiencia de la culpa. Es necesario experimentar el descontento con uno mismo, no para martirizarse, sino para experimentar la consecuencia de los actos y el sentido de la responsabilidad. Nietzsche criticará luego el concepto de culpa y el escaso valor del remordimiento, y también los conceptos de responsabilidad y libertad en Schopenhauer, pero su propia reflexión sobre la responsabilidad también resulta insuficiente.

«Bastarse a sí mismo, ser todo para sí», también forma parte de las máximas referidas al comportamiento para con uno mismo⁴⁶. La vida gregaria, que luego tanto criticará Nietzsche, coacciona, uniformiza y exige sacrificios. Al principio la miseria nos acerca; luego, cuando la necesidad ha sido cubierta, es el fastidio quien nos mantiene unidos. El instinto social proviene del temor a la soledad⁴⁷. Cuanto más rica es la individualidad menos necesidad se tiene de los demás, y menos sentido tiene compartir la existencia con otros. En soledad el hombre noble puede ser él mismo, pero también el mezquino, por esta razón no siempre aquélla es soportable. El amor a la soledad, ya que vivimos desde nuestro nacimiento en sociedad, no es una tendencia primitiva. «Es un sentimiento aristocrático el que alimenta la tendencia al aislamiento y a la soledad»⁴⁸. Depende del desarrollo de la fuerza intelectual de un individuo, de su experiencia y su reflexión. Y eso es algo que sólo llega con el paso del tiempo. De los demás no hay que esperar mucho. Aportan poco a nuestra felicidad. Como mucho representan un espejo útil para corregirnos. «Aquel que cree que en el mundo los diablos jamás van sin cuernos ni los locos sin cascabeles, será siempre su juguete o su presa. Agreguemos aún a esto que, en sus relaciones, las gentes hacen como la luna y los jorobados, que nunca nos presentan más que una fase o cara»⁴⁹. Para andar por el mundo son extremadamente útiles la circunspección y la indulgencia. Lo primero nos protege de prejuicios y pérdidas; la indulgencia nos evita querellas y disputas. Ambas nos permiten no tanto aceptar como tolerar cada carácter. Es inútil condenar o intentar cambiar un carácter y «perdonar y olvidar significa arrojar por la ventana

43 *Loc. cit.*, p. 167 (W VIII, 472).

44 *Loc. cit.*, p. 171 (W VIII, 476).

45 *Loc. cit.*, p. 172 (W VIII, 477).

46 «Así la paz de corazón verdadera y profunda, y la perfecta tranquilidad de espíritu, estos bienes supremos sobre la tierra después de la salud, no se hallan sino en la soledad y, para ser permanentes, en la incomunicación absoluta. Cuando entonces el yo es grande y rico, se disfruta la condición más feliz que es dado hallar en este bajo mundo. Sí, digámoslo abiertamente; por estrechamente que la amistad, el amor y el matrimonio unan a los humanos, no se quiere *enteramente* y de buena fe más que a sí mismo, y a lo sumo, a su hijo» (*loc. cit.*, p. 153) (W VIII, 459).

47 «... no es que se busca la bienhechora presencia de los demás; se huye más bien de la avidez y de la desolación del aislamiento, así como la monotonía de la propia conciencia» (*loc. cit.*, p. 154) (W VIII, 461).

48 *Loc. cit.*, p. 160 (W VIII, 466).

49 *Loc. cit.*, p. 190 (W VIII, 493).

experiencias caramente adquiridas»⁵⁰. También aquí hay que asumir la necesidad. Lo inteligente es utilizar a cada cual como mejor convenga⁵¹ y mantenerse en la relación que nos evita males mayores, justamente la que refleja la «distancia» de la fábula de los puercoespines.

«Las almas gemelas —sean del tipo que sean— se saludan desde lejos»⁵², su homogeneidad se expresa a la menor ocasión, aunque en la mayoría de las ocasiones reina la incomprensión y la incompatibilidad entre los hombres. Hay, sin embargo, un desfase pasajero que distorsiona la convivencia y que puede subsanarse. Se debe a la disposición del momento y puede superarse si se trabaja por restablecer las condiciones objetivas que facilitan «la igualdad de la temperatura ambiente»⁵³. A veces es posible igualar durante algún tiempo nuestras disposiciones y aunarnos en un proyecto o en un sentimiento común; en muchos casos al compartir iguales problemas, sucesos o esperanzas; en otros, al compartir simples hábitos o eventos sociales. Pero no hay que engañarse, cuando no hay una homogeneidad originaria debida a la igualdad de inteligencia o de carácter, la comunicación siempre exige el mismo precio: alguien habrá de renunciar a sí mismo. Y es inútil esforzarse en crear juntos un espacio intermedio. El hombre noble cree durante su juventud que ve verdaderos lazos entre los hombres. Muy tarde comprueba que estaba equivocado y que es el interés material el auténtico fundamento. Sobre éste se forman el resto de relaciones y poco importan las cualidades propias de cada cual. Sólo excepcionalmente alguno se plantea la posibilidad de intereses más nobles. Reina el egoísmo y son, precisamente, sus máscaras las que nos hacen confundir acciones gratuitas con otras bien calculadas. Schopenhauer se pregunta si aún así existen personas que merecen estimación y amistad sinceras, y demostraciones fiables de éstas. Sobre esto no pasa del agnosticismo⁵⁴ y no suscribe con tanta seguridad el presupuesto fundamental de su ética. Desde esta perspectiva, la cooperación, el perdón, el sentimiento de empatía que supone la compasión, el altruismo, etc., podrían ser el distintivo de santos o incautos, pero sobre todo, formarían parte de esas cosas de las que todos hablan, pero nadie ha visto. A lo sumo encontramos comportamientos y sentimientos híbridos. Aparecen sazonados con una pequeñísima gota de amistad, lo cual teniendo en cuenta las relaciones que priman en este mundo, les confiere una excepcional nobleza⁵⁵.

El lado oscuro de nuestra naturaleza tiene que ser velado. Nietzsche se referirá al olvido como a un «cancerbero» colocado en la puerta de la dignidad humana⁵⁶. Ese velo no debe convertirse en afectación. La afectación no sólo provoca el menosprecio de los otros. Cuando aparentamos una cualidad simultáneamente estamos confesando nuestras carencias y nuestra renuncia a aceptarnos como somos⁵⁷. Igual ocurre con la envidia. También es una estrategia torpe mostrar abiertamente el talento o el juicio. Los demás sólo ven una forma de reprocharles su incapacidad y entonces nos aíslan. Por esto, además de la circunspección y la indulgencia, la cortesía forma parte de las técnicas de

50 *Loc. cit.*, p. 191 (W VIII, 494).

51 *Loc. cit.*, p. 181 (W VIII, 485).

52 *Loc. cit.*, p. 182 (W VIII, 486).

53 *Loc. cit.*, p. 183 (W VIII, 487).

54 «sea como quiera, tengo más confianza en un perro cuando mueve la cola, que en todas estas demostraciones» (*Loc. cit.*, p. 197) (W VIII, 499).

55 *Ibidem* (W VIII, 500).

56 «¡Qué aspecto más poco moral tendría el mundo sin el olvido! Un poeta podría decir que Dios ha apostado el olvido como cancerbero en el umbral del templo de la dignidad humana!» (*Humano, demasiado humano*. Vol. I. Segunda parte: «Para la historia de los sentimientos morales», § 92. Ed. cit., p. 86) (KSA II, 90).

57 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «Parénesis y máximas». Ed. cit., p. 195 (W VIII, 497).

la prudencia para dirigir y sostener nuestras relaciones en el mundo. Representa el disimulo convencional y sistemático del egoísmo en las pequeñeces del trato diario, una hipocresía reconocida pero fomentada y elogiada⁵⁸. Facilita el trato con los demás y flexibiliza incluso los caracteres difíciles. También supone un acuerdo tácito, el «de no observar unos en los otros la miseria moral e intelectual de la condición humana y de no reprochársela mutuamente»⁵⁹. Si en el mundo «la suerte es de bronce» y para sobrevivir necesitamos un carácter del mismo material, acorazado contra el destino y armado contra los hombres, la prudencia y el valor son condiciones esenciales a nuestro bienestar. Pero ni la primera ha de confundirse con la indecisión ni el valor con la temeridad. Ambas fomentan la resistencia y hasta cierto punto pueden aumentarse mediante la resolución y el ejercicio, pero al formar parte de *lo que se es*, ninguna de las dos puede «crearse». El hombre prudente puede anticipar algo más la dirección en la que se operará el siguiente giro del mundo. Sin embargo, el prudente no lo es sólo por anticiparse. Visualiza los efectos pero no los adelanta. Espera su tiempo y el de cada cosa. No se atormenta inútilmente con lo que ya no tiene remedio, pero está ejercitado en el desengaño y soporta representarse toda la extensión de una desgracia. Esta representación, siempre que no nos atormente, nos pone en guardia. Nos permite apreciar las dimensiones de cada suceso de un modo mucho más objetivo; sopesamos las razones que tenemos para consolarnos y los medios para paliar nuestro sufrimiento y si no, al menos nos hemos familiarizado ya con su presencia⁶⁰. De nuevo aquí, respecto a la suerte y a la marcha del mundo, el espíritu estoico y la asunción de la necesidad forman parte del mejor talante. El convencimiento de que algo es inevitable y necesario ejerce una influencia calmante. Es algo más fácil vivir, según Schopenhauer, cuando se ha asumido la necesidad: «todo hombre que de ella esté penetrado comenzará por hacer valientemente lo que puede hacer y después sufrirá valientemente lo que debe sufrir»⁶¹.

3. El carácter adquirido y la voluntad de estilo

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* el genio aparece bajo una consideración distinta a la de la obra fundamental del filósofo. El genio es el «espíritu libre» en la medida en que reclama la libertad de poder ser él mismo y sólo de él podemos decir «que su centro de gravedad cae dentro de sí»⁶². Su antagonista es el «filisteo», una figura que volverá a aparecer en la crítica de Nietzsche a una época en la que priman los espíritus mediocres y resignados, y en la que se ha renunciado al cuidado de lo individual. Un filisteo no tiene necesidades intelectuales, lo cual significa para Schopenhauer estar escasamente dotado para ver más allá de las ocupaciones materiales. Ha renunciado a desarrollar su personalidad y tampoco se esfuerza en grandes tareas. No sólo es poco receptivo a los placeres estéticos, y en general, a lo espiritual, sino también incapaz de implicarse cuando emite un juicio, aunque si la situación lo requiere rápidamente puede adaptarse⁶³ y «consumir» cualquier experiencia. El filisteo clasifica a los demás en función de lo que considera las únicas cualidades

58 *Sobre el fundamento de la moral*, § 14. Ed. cit., p. 223 (W VI, 237).

59 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* «Parénesis y máximas». Ed. cit., pp. 201-202 (W VIII, 503-504).

60 Cfr. *loc. cit.*, p. 214 (W VIII, 515).

61 *Loc. cit.*, pp. 214-215 (W VIII, 516).

62 *Loc. cit.*, p. 58 (W VIII, 372).

63 «...como un galeote se acomoda a su trabajo en galeras» (*loc. cit.*, p. 62) (W VIII, 375-376).

verdaderas: posición, fortuna, poder, etc. El resto, son todo «idealidades», y las «idealidades» no interesan. Nunca pierde de vista su objetivo primordial: procurarse todo lo que contribuya al bienestar material. Más tarde vendrá inevitablemente su lucha contra el fastidio y el aburrimiento. Para evitarlos recurre a las «realidades», aunque pronto dejan de divertir, cansan. Apenas hay algo que pueda alegrarle, conmoverle o despertar su interés. Frente a esta figura, que no es exclusiva de su época, el genio representa un ideal de vida del que sorprende las características que Schopenhauer señala: el compromiso consigo mismo, su decisión por activar y modelar las propias posibilidades y esforzarse, hasta donde sea posible, por dar estilo a su carácter y reforzarse en su interioridad.

Un nivel intelectual superior determina, según Schopenhauer, la capacidad para goces elevados, por eso la vida del hombre superior «...adquiere así constantemente un enlace y una gradación, una unidad y una perfección cada vez más pronunciados, como una obra de arte en vías de formación»⁶⁴. En su defecto, una proporción adecuada de la subjetividad vendría determinada por «un temperamento calmoso y alegre, proveniente de una salud perfecta y de una feliz organización; una razón lúcida, viva, penetrante y justa; una voluntad moderada y dulce y, como resultado, una buena conciencia»⁶⁵. Esta síntesis nos otorgaría lo más parecido a la felicidad: una vida menos desgraciada. Pese a la invariabilidad del carácter, Schopenhauer afirma en las máximas que no hay ninguno que se pueda abandonar por completo a sí mismo, aunque tampoco es posible que sea únicamente el resultado de una deliberación razonada, un carácter enteramente artificial. En todas las instrucciones y direcciones prácticas hay que diferenciar entre comprender una regla y poder aplicarla. Lo primero se adquiere de un solo golpe, basta con que la entendamos, y eso es asunto de la inteligencia. Lo segundo es más difícil y requiere experiencia, repetición, hábito y asimilación. El problema es que este ejercicio, esta educación, actuará siempre como un esfuerzo proveniente del exterior, al cual la naturaleza jamás deja de oponer resistencia, y a veces acaba por superar definitivamente.

Schopenhauer hace alusión a un impulso interior que se alimenta no de principios abstractos, sino de otros «innatos y concretos» que cada cual posee «en su sangre y en su carne, porque son el resultado de todo su pensar, de su sentir y de su querer»⁶⁶. Las grandes situaciones de la vida, aquellas verdaderamente importantes, muestran las motivaciones ocultas, los principios innatos de cada cual que ahora se dibujan con mayor precisión y acaban revelándonos quiénes somos. A ellos debemos tanto nuestra felicidad como nuestra desdicha, y al impulso interior la uniformidad de nuestra vida, la unidad dramática que no podría prestarle la conciencia cerebral, vacilante y fácilmente variable. Schopenhauer recoge el término que utiliza Gracián para referirse a lo que impulsa a todo hombre. «La gran sínéresis» alude al «cuidado instructivo y enérgico de sí mismo»⁶⁷, sin el cual el ser perece. En Schopenhauer los principios innatos representan el carácter inteligible, y el «cuidado instructivo y enérgico» haría referencia al carácter adquirido. En Nietzsche este último es la voluntad de estilo, y el impulso, el egoísmo como amor propio y cuidado de sí, del que forma parte, como su nivel más básico, el simple instinto de supervivencia.

64 *Op. cit.*, p. 56 (W VIII, 370).

65 *Op. cit.* «División fundamental», p. 31 (W VIII, 348-349).

66 *Op. cit.*, «Parénesis y máximas», p. 210 (W VIII, 511).

67 *Loc. cit.*, p. 209 (W VIII, 511).

Querer o poder no nos bastan por sí solos. Necesitamos saber lo que queremos y lo que podemos. Aparte del carácter inteligible y de su expresión en el fenómeno, el carácter empírico, todos dispondríamos, según Schopenhauer, de un tercero. El carácter adquirido se forma en el curso de la vida. La experiencia, especialmente los golpes adversos, es quien debe enseñarnos lo que queremos y lo que podemos, el grado de energía del que se dispone. Una vez que hemos aprendido esto poseemos el carácter adquirido, que no es otra cosa que un conocimiento más acabado de nosotros mismos. Nada tan absurdo como querer ser otra cosa que lo que se es, o en otras palabras, poner la voluntad en contradicción consigo misma. E imitar a los demás es declarar que carecemos de valor propio. La estima de sí pasa por el balance de cualidades y defectos. Pero también nos coloca en cierta situación de privilegio. Si conocemos la calidad y cuantía de nuestras facultades podremos aplicarlas del mejor modo y, cuando menos, nos evitaremos sufrimientos. Cuando hemos llegado a conocernos a fondo, hemos ordenado nuestra vida según ello y hemos renunciando a lo que no podemos conseguir, estamos en paz con nosotros mismos, y nos libramos del más amargo de los dolores: la impotencia que abate el espíritu y favorece el resentimiento. «No hay más placer que en el uso y el sentimiento de nuestro propio poder, y el mayor dolor es el descubrimiento de nuestra impotencia»⁶⁸. Tampoco hay mejor consuelo que la certidumbre de una necesidad inexorable. El carácter adquirido significa que nadie puede ser realmente nuestro modelo, que cada cual debe ser para sí lo mejor y lo más importante⁶⁹ y, sobre todo, que cada cual ha de coordinar su acción con su carácter. Esto implica que este último no es tan invariable, aunque en un sentido muy concreto: «Todo lo que aquí podemos hacer es emplear esta personalidad, tal como nos ha sido dada en nuestro mayor provecho; por lo tanto, no perseguir sino las aspiraciones que le corresponden; no buscar sino el desenvolvimiento que le es apropiado, evitando cualquier otro; no escoger, por consiguiente, sino el estado, la ocupación, el género de vida a ella más adecuados»⁷⁰. A esta definición correspondería el sentido relativo de «lo bueno» que Schopenhauer especifica en su obra fundamental y en *Sobre el fundamento de la moral*. «Bueno» y «malo» serían entendidos no como conceptos dados *a priori*. «Lo bueno» y «lo malo» serían lo que se acomoda o no a nuestra voluntad, lo que aumenta el tono vital, lo que potencia la salud, dirá luego Nietzsche.

El diccionario⁷¹ distingue dos sentidos del término «eudemonismo». El sentido filosófico refiere a «toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien». Y literalmente significa: «posesión de un buen demonio (...), es decir, goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad». Schopenhauer llama «eudemonología» a la «ciencia» o el arte de la felicidad, pero si tenemos en cuenta este segundo sentido del término «eudemonismo», podría ser considerada como la «ciencia» o el arte de sacar rendimiento del buen *demon*, y en general, del modo como se es. Por una parte, el carácter es invariable por lo que sólo nos queda soportarnos como somos. Pero ahí también está lo valioso de cada cual y el sentido de su felicidad. Esta defensa del egoísmo entendido como amor propio es una de las tesis fundamentales de los *Aforismos*. Por otra, gracias al conocimiento que significa el carácter adquirido, podemos y debemos, de algún modo, reconciliarnos y potenciar la parte de Voluntad que nos toca, sacar el mejor partido de nosotros mis-

68 MVR IV, § 55. Ed. cit., p. 240 (W II, 383).

69 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «De lo que se es». Ed. cit., p. 49 (W VIII, 364).

70 *Op. cit.* «División fundamental», p. 33 (W VIII, 350).

71 José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*. Vol. II. Ed. Círculo de Lectores. Valencia, 1991, p. 1068.

mos. Cabe cierto margen de actuación en la secuencia que une los resortes internos y la activación que procuran los motivos. Y en ese sentido, Schopenhauer no renuncia a que en algo podamos y debamos cambiar. Ésa es la segunda tesis: esforzarse en modelar la cualidad de la conciencia, la forma como interpretamos y asimilamos lo que nos ocurre y el «uso» que hacemos de lo que somos. Diseñar algún tipo de estrategia para conseguirlo es decisivo, pues la individualidad constituye el presupuesto fundamental que define nuestras posibilidades de ser felices.

El carácter adquirido no tiene tanta importancia para la ética como para la vida social. Eso es lo que subraya Schopenhauer en su obra fundamental, porque para Schopenhauer la ética no se vincula al cuidado de sí. En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* hay una clara defensa del derecho a la diferencia, y una crítica a la uniformización de la sociedad, a la renuncia al desarrollo de las propias facultades, a las medianías y a la abnegación de sí. No somos iguales y no debemos pretender serlo. El arte de vivir requiere cierto *pathos de la distancia*, como luego dirá Nietzsche. De alguna manera puede estar aquí la auténtica respuesta atea de Schopenhauer y lo más actual de su propuesta. Hay una posición mucho más desencantada de las grandes soluciones, más escéptica, pero no por ello inactiva. Se ha desesperado de las respuestas totalizadoras de la filosofía e incluso del filósofo académico, pero no de la filosofía entendida como práctica vital en una época en la que faltan referentes para el desarrollo de la personalidad.

Schopenhauer compara la vida con una tela bordada. En la primera parte sólo podemos ver su anverso; mientras que en la segunda ya nos es visible el reverso. Éste es siempre mucho menos bello, «pero más instructivo, porque permite reconocer la trama de los hilos»⁷². El hombre superior y, en general, quien ya ha vivido mucho aceptan al final un cambio: el de sus primeras esperanzas por conocimientos. En la juventud creemos que el mundo merece la pena y que la felicidad nos pertenece. Estamos convencidos de que basta con tener tesón y cierta habilidad. Esta primera época es la edad de la poesía, de la contemplación, de la ilusión. Se recogen los puntos de vista fundamentales de cada talento, aunque sólo mucho más tarde éste se hace dueño de sí y es realmente productivo. Es también el tiempo del saber fragmentario y defectuoso, porque son aún fragmentarias y defectuosas las experiencias. En la segunda parte de la vida no sólo sabemos de la cara oculta de las cosas, sino que aprendemos a reconocerla. Entonces empieza la época de la gran desilusión en la que la decoración de teatro, la vida, ya no se ve desde lejos, sino en todos sus detalles. Entonces nos concentramos en digerir las desdichas. La segunda época es la de la reflexión, la de la filosofía. Se logra una idea completa y justa de la vida porque se abraza en su conjunto y al hilo de su curso natural, porque no se ve como la ve el joven, por la puerta de «entrada», sino también por la de «salida». En la juventud cada hombre escribe el «texto» fundamental de su vida, aunque tendrá que esperar más tarde para poder descifrar y comentar su contenido, y apreciar su sentido verdadero. El final de una vida es como el de un baile de máscaras, a cuyo término caen todas las caretas⁷³. Tan sólo entonces sabemos algo de nuestra pareja de baile y también algo más de nosotros mismos.

Por eso se está a la altura de las máximas de Schopenhauer, justo aquí, al final, cuando se ha conocido y se ha experimentado mucho. En la juventud no podemos estar dispuestos a creer que

72 *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. «De la diferencia de las edades de la vida». Ed. cit., p. 225 (W VIII, 524).

73 *Loc. cit.*, p. 235 (W VIII, 533).

la felicidad sea imposible y que lo más parecido a ella sea vivir de un modo soportable. Una de las causas de la dificultad para anticiparse es que sólo a lo largo del tiempo se atempera la voluntad y se fortalece el intelecto. Entonces el hombre superior puede estar en condiciones de hacer de su vida lo más parecido a una obra de arte, y el hombre corriente de convencerse de que la vida es un negocio que no cubre los gastos. Pero ya no es posible volver atrás y haber querido como no se quiso, ni haber sentido lo que en ese momento no era posible. Entonces el arte de vivir se convierte en acumular sabiduría para otros. Mientras tanto, lo más parecido a la eudemonología es hacer tentativas e ir recapitulando de trecho en trecho. Esto supone aprender sobre la marcha a buscar más o menos un equilibrio entre la experiencia y la reflexión, cierto «control» de la interioridad y cierta claridad en nuestro sistema de afectos. Lo más parecido a la búsqueda de la felicidad es un juego. «La vida humana es como un juego de dados; si no se obtiene el dado que se necesita, hay que saber sacar partido de aquel que ha traído la suerte»⁷⁴. La suerte mezcla las cartas y a nosotros nos toca jugarlas. Pero en este juego subyace siempre la misma apuesta, que reproduce una tensión no resuelta por Schopenhauer entre la omnipotencia de la voluntad en un individuo y la guía de su razón. Todo cuanto está en nuestro poder es decidimos una y otra vez con prudencia y esperar dar en la diana. Todo cuanto nos queda es apostar para «ganarse» cada uno su propio carácter.

74 *Op. cit.* «Parénesis y máximas». Nota 86, p. 208 (W VIII, 510).