

Schopenhauer

Aforismos sobre
el arte de vivir



se

Table of Contents

[Aforismos sobre el arte de vivir](#)

[Introducción: Un manual para la vida](#)

[Aforismos sobre el arte de vivir](#)

[Prefacio](#)

[1. División fundamental](#)

[2. De lo que uno es](#)

[3. De lo que uno tiene](#)

[4. De lo que uno representa](#)

[5. Panéresis y máximas](#)

[6. De la diferencia de las edades de la vida](#)

[Cronología](#)

[Autor](#)

[Notas](#)

Los *Aforismos sobre el arte de vivir* (1851) son, en palabras de Franco Volpi, preparador de esta edición, una de las obras maestras más afortunadas del pensamiento occidental. En sus páginas, y después de que hubiera plasmado en *El mundo como voluntad y representación* una férrea metafísica del pesimismo, Arthur Schopenhauer (1788-1860) ofrece un compendio de filosofía práctica en el que recoge doctrinas, recomendaciones y advertencias para desenvolverse mejor en la vida y evitar sus trampas y contrariedades, un «arte de prudencia», en suma, que se puede considerar como una estética de la existencia. Y es que es justamente la concepción de esta como espacio que oscila entre el dolor y el aburrimiento lo que impulsó a Schopenhauer a considerar la filosofía como una forma de sabiduría práctica capaz de modificar la manera de ser de uno mismo y de proporcionarle su forma mejor, a la vez que como un instrumento propio para afrontar las adversidades y para ser moderadamente felices sobreponiéndonos a ellas.



Arthur Schopenhauer

Aforismos sobre el arte de vivir

ePub r1.1

Daruma 18.09.14

Título original: Aphorismen zur Lebensweisheit

Arthur Schopenhauer, 1851

Traducción: Fabio Morales

Introducción: Franco Volpi

Diseño de cubierta: Daruma

Editor digital: Daruma

Corrección de erratas: zillium

ePub base r1.1



Introducción: Un manual para la vida

Por Franco Volpi

Los *Aforismos sobre el arte de vivir* es una de las obras maestras más afortunadas del pensamiento occidental. En un estilo brillante, raro entre pensadores, Schopenhauer ofrece un compendio de filosofía práctica en el que recoge doctrinas, indicaciones, consejos, recomendaciones y advertencias para desenvolverse mejor en la vida y evitar todas sus trampas y contrariedades. Las intuiciones y los argumentos del fundador del pesimismo metafísico resultan convincentes y eficaces de forma inmediata: aun reconociendo la vacuidad del mundo y la miseria de la condición humana, nos enseñan a darle a nuestra vida la mejor configuración posible.

No se trata, así pues, de una teoría abstracta, sino de un prontuario de sugerencias dirigido a adoptar frente a la vida una actitud práctica capaz de orientar la vida misma hacia su forma lograda, del mismo modo que el artista procura infundir a su obra una forma hermosa. Por eso, lo que tenemos ante nosotros es un «arte de prudencia» que podemos considerar como una estética de la existencia.

Dialogar con Schopenhauer, entrar en sus argumentaciones y seguir sus recomendaciones es una excelente escuela de pensamiento y de vida, que pone a nuestra disposición un patrimonio de sabiduría práctica al que podemos recurrir en caso de necesidad: un prontuario espiritual análogo —como decía el emperador filósofo Marco Aurelio— a la bolsa que el cirujano lleva consigo y que contiene su instrumental.

En el teatro del mundo

Los *Aforismos* no fueron publicados por Schopenhauer como libro independiente, sino como núcleo central del primer tomo de *Parerga y paralipomena* —literalmente, «obras secundarias y apéndices»—, obra en dos volúmenes de 37 opúsculos, algunos profundamente especulativos, otros ligeros y amenos, que dio a imprimir en noviembre de 1851, unos nueve años antes de su muerte, a una pequeña librería y editorial berlinesa (A. W. Hayn). Schopenhauer se hallaba por entonces en el punto más bajo de su reconocimiento filosófico y literario. Desde que en el verano de 1850 hubiera concluido su nueva obra «tras seis años de trabajo diario», llevado a cabo sobre todo en horas de la mañana, tuvo que pasar aún año y medio más para que aquella pequeña editorial, en realidad sólo una imprenta, asumiera el riesgo de publicarla. A lo largo de este tiempo, el manuscrito, al que Schopenhauer se refería como su «último hijo» y con cuya composición decía haber «cumplido su misión en el mundo», había sido devuelto, visto el fracaso de ventas de todas sus obras anteriores, por tres editoriales famosas, a pesar de que su autor había renunciado a percibir honorarios, conformándose con diez ejemplares gratuitos.

Aunque la editorial fuese desconocida y el título disuasivo, la obra —a la que Schopenhauer, emulando el libro del ilustrado Johann Jakob Engel, caracterizaba como su «filosofía para el mundo»— no tardó en experimentar un inesperado éxito de público y trajo a su antes ignorado autor la ansiada fama, fama que, por si fuera poco, trascendió inmediatamente las fronteras. Un reconocido columnista del *Westminster and Foreign Quarterly Review*, John Oxenford, reseñó con admiración el trabajo en 1852 y publicó al año siguiente un informe crítico sobre la situación de la filosofía en Alemania, titulado «Iconoclasm in German Philosophy», en el que

describía elogiosamente la doctrina de Schopenhauer como «genial, aguda y entretenida», contraponiéndola a las metafísicas brumosas del idealismo tardío. Ambos textos fueron traducidos al alemán en junio de 1853 por Ernst Otto Lindner, admirador de Schopenhauer, en la *Vossische Zeitung*.

A partir de ese momento, el éxito de Schopenhauer fue incontenible también en su propio país, incluso entre los catedráticos de filosofía, aunque no faltaron escépticos, como Karl Rosenkranz, el cual se atrevió a expresar la sospecha de que las reseñas «probablemente habían sido escritas en Alemania» («Zur Charakteristik Schopenhauers», en *Deutsche Wochenschrift*, 1854, núm. 22, p. 675). Unos años más tarde, en 1856, René Taillandier escribió en la renombrada *Revue des deux mondes* un informe sobre «L'Allemagne littéraire», también generoso en alabanzas a la filosofía de Schopenhauer. Siguió, en 1858, el famoso ensayo comparativo «Schopenhauer e Leopardi», publicado en la *Rivista contemporanea* por el historiador y crítico de la literatura Francesco De Sanctis.

En resumidas cuentas: Schopenhauer llegó a ser el filósofo alemán más leído de la segunda mitad del siglo XIX. En el desolador panorama filosófico que se reveló una vez que el viento seco y recio del primer positivismo, entonces triunfante, hubiera barrido los últimos sistemas especulativos del idealismo tardío, su libro se convirtió en obra de cabecera, casi en lectura obligada, de la burguesía culta, y por consiguiente en elemento esencial del alma alemana, sin el cual fenómenos como Wagner y Nietzsche serían inconcebibles.

El reconocimiento del Kaspar Hauser de la filosofía

Pero ¿qué fue lo que, tras largos años de empecinado desdén, deparó un éxito tan grande y repentino a este «Kaspar Hauser de la filosofía», como él mismo se denominaba? Mucha tinta ha corrido al respecto, pero la razón es bastante sencilla: en su tardía segunda obra Schopenhauer se nos muestra desde su mejor faceta. La metafísica sombría y pesimista de *El mundo como voluntad y representación* cede el paso a cualidades que hacen de Schopenhauer un filósofo y escritor inconfundible: aplica su estilo desenvuelto y cautivador al análisis de problemas filosóficos populares; mezcla magistralmente claridad y profundidad, la observación penetrante y la amplitud de miras, el rigor en los argumentos y la soltura en la presentación, la agudeza polémica y la pasión por el conocimiento. Será leído, sobre todo, por escritores y artistas, que encontrarán en su obra una fuente de estímulo e inspiración constantes: de Strindberg a Hamsum, de Flaubert a Maupassant, de Tolstoi a Chéjov, de Svevo a De Chirico, además de Karl Kraus, Thomas Mann, Alfred Kubin, Hermann Hesse, Robert Musil, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Thomas Bernhard, Borges y muchos más. El catálogo de sus admiradores en este campo puede extenderse indefinidamente, mientras que los profesores universitarios se mostraron por lo general reservados. Y, sin embargo, pensadores de muchos quilates, como Freud o Wittgenstein, figuraron entre sus lectores más entusiastas.

Estancamiento de la investigación

Entre tanto, también la literatura secundaria sobre el autor ha crecido hasta lo inabarcable, como lo documentan la *Schopenhauer-Bibliographie* preparada por Arthur Hübscher (Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1981) y sus sucesivas actualizaciones en el *Jahrbuch* de la Schopenhauer-Gesellschaft (Fráncfort del Meno:

Kramer Verlag; y, desde 1992, Würzburg: Königshausen & Neumann). Hay que reconocer, sin embargo, que la investigación académica oficial ha sido bastante negligente con Schopenhauer. No es casualidad que las ediciones canónicas de sus obras completas, de su obra póstuma y de su correspondencia sigan siendo las realizadas por un investigador independiente, Arthur Hübscher^[1], las cuales se basan a su vez en la gran edición, incompleta, que preparó Paul Deussen^[2]. También las mejores exposiciones de conjunto de su vida y pensamiento proceden de escritores independientes: Rüdiger Safranski^[3] y Volker Spierling^[4]. No debe, pues, sorprender que tampoco en la investigación sobre los *Aforismos* y la filosofía popular que estos contienen quepa reseñar nuevos resultados particularmente significativos.

¿Pesimismo o felicidad?

Todo ello hace que siga abierta una pregunta que se formuló desde un comienzo: ¿Cómo pudo el pesimista confeso que fue Schopenhauer redactar indicaciones para ser feliz? ¿Qué conexión existe entre el sistema metafísico de *El mundo como voluntad y representación* y las doctrinas sobre sabiduría práctica y felicidad que figuran en los *Aforismos*?

Como se sabe, con la obra fundamental de Schopenhauer el pesimismo hace su entrada triunfal en la filosofía europea, expulsando los ideales de felicidad de la filosofía y relegándolos a los manuales edificantes para señoritas. Según relata en sus *Memorias* el compositor Robert von Hornstein (1833-1890) —director del Conservatorio de Munich, que por indicación de Wagner había leído a Schopenhauer volviéndose su adepto—, el viejo Schopenhauer solía decir que Byron, Leopardi y él eran los tres máximos pesimistas de Europa^[5].

El pesimista —que en el fondo no sería sino un optimista bien informado— considera la felicidad como una meta inalcanzable para el hombre. En esto, la doctrina metafísica de Schopenhauer es clara y terminante. La vida está determinada por una fuerza ciega, irracional e inescrutable: la voluntad. Pero no hay que entender aquí por voluntad la facultad individual para dirigir la propia conducta, sino la energía metafísica primigenia de la que surgen todas las cosas. La vida, por depender de esta, no puede ser sino mera apariencia e ilusión. Toda finalidad, todo orden, toda organización del devenir que fluye incansablemente es sólo el espejismo siempre recurrente de la vida, la ilusión inevitable del ser, la mera manifestación de una voluntad desbocada a la que el hombre se empeña infructuosamente en someter a ciertos parámetros. La vida es privación, carencia, necesidad; de este modo, provoca angustias y preocupaciones, afanes y fracasos, desazón y dolor. A veces parecería que tras la satisfacción de un deseo o la consecución de una meta se instaura la calma. Pero no es así: pronto irrumpe, no menos arrollador, el sentimiento de hastío y aburrimiento. Este constituye, sin embargo, un estado de ánimo iluminador que, cuando menos lo esperamos, hace acto de presencia para revelarnos con claridad dónde estamos situados y recordarnos que la vida carece de significado, es vacía, inane, vana. Somos títeres en el teatro de la voluntad.

La conclusión que extrae Schopenhauer es coherente y radical: *la vida no es bella*, sino que oscila incesantemente entre el dolor y el aburrimiento. Este destino se torna aún más cruel y desesperanzado cuando se considera, además, que algún día todo terminará para todos con una derrota segura e inevitable: la muerte, el único demócrata consecuente. Sea nuestra existencia fea o hermosa, triste o feliz, encumbrada o miserable, el balance final es predecible

anticipadamente: «La vida es un negocio que ni siquiera amortiza los gastos»^[6].

El mundo como voluntad y representación es la fundamentación de una férrea metafísica del pesimismo. Los *Aforismos*, en aparente contradicción con la doctrina profesada en esta obra, enseñan en cambio una «filosofía mundana» consistente en estrategias para conducir la vida del modo más exitoso y feliz posible. Una vez más: ¿Cómo es esto posible? ¿Son compatibles ambos proyectos? ¿De qué modo se relaciona la idea de un destino metafísico inexorable que constriñe a la vida a oscilar constantemente entre el dolor y el aburrimiento, con la doctrina de una sabiduría práctica que le proporcione una forma lograda? ¿Cómo se puede postular que la voluntad es una fuerza originaria indomable y ciega, y al mismo tiempo exigir al individuo que, en su condición de frágil criatura a la que un simple soplo de la naturaleza puede aplastar, controle esa misma voluntad mediante su endeble sabiduría de la vida? ¿No es esto acaso contradictorio? Y de ser así, ¿divide esta contradicción a la filosofía de Schopenhauer en dos mitades irreconciliables?

La importancia de la obra póstuma

Hasta el momento esta discrepancia no ha sido esclarecida de manera convincente. Sin embargo, un repaso de los manuscritos póstumos nos ayuda, si no a aproximarnos a una solución, al menos a formular una hipótesis. Del legado se infiere que Schopenhauer se interesó en la «aplicación práctica de la filosofía» no sólo en sus años tardíos, sino desde muy temprano. En efecto, ya en su época berlinesa, aproximadamente desde 1822, comenzó a reunir máximas, reglas de vida, sentencias y citas, y a escribir pequeños tratados que destinaba a su uso personal y que nunca daría a la imprenta. El más importante de ellos es la *Dialéctica erística* (1830-

31)^[7]. Pero Schopenhauer también escribió otros opúsculos del mismo tenor, entre ellos un manual de filosofía práctica concebido entre 1826 y 1829, al que tituló *Eudemonología* o *Eudemónica*, literalmente «Tratado sobre la felicidad», o, de manera más libre, «El arte de ser feliz»^[8], así como el *Esbozo de un tratado sobre el honor*^[9].

La filosofía práctica y sus fuentes «biblioterapéuticas»

Así pues, Schopenhauer se interesó ya en su juventud por la filosofía práctica y la sabiduría de la vida, y fraguó reglas, artificios y estrategias para obtener, si no la felicidad, una vida posiblemente menos infeliz. Su pesimismo metafísico no restó vigor en absoluto a sus esfuerzos por lograr una vida satisfactoria. Es justamente la convicción de que la existencia humana oscila entre el dolor y el aburrimiento y que, por lo tanto, este mundo no es sino un infierno, un lugar de penas y de dolor en el que debemos aguantar las tribulaciones y las desgracias que se nos presentan, lo que permitió a Schopenhauer exhortarnos a recurrir, dada esta condición, a una herramienta de la que sin duda disponemos: la sabiduría práctica. Se trata, por consiguiente, de encontrar, aprender e internalizar las reglas de conducta y de vida que puedan procurarnos, si bien no la felicidad absoluta, que es inalcanzable, al menos aquella felicidad relativa constituida por la prevención de sufrimientos, calamidades y golpes del destino. Para lograrlo, hay que considerar tres factores: 1) lo que uno es, su naturaleza con sus cualidades físicas e intelectuales, como la salud, el vigor, la belleza, el temperamento, la inteligencia: eso es lo determinante para nuestra relativa felicidad; 2) lo que uno tiene, es decir, los bienes materiales que uno posee y que son, según Schopenhauer, tan sólo instrumentos para defenderse de las adversidades de la vida; 3) lo que uno representa, es decir, la reputación, lo que los demás piensan de uno y la

influencia que semejante opinión tiene sobre la autoestima, la cual, sin embargo, debe surgir de uno mismo y no depender de los demás.

Es aquí donde viene en nuestro auxilio la filosofía práctica con su venerable tradición: los filósofos, los libros sagrados de la India, los clásicos de la literatura griega y latina, los moralistas franceses y españoles están especialmente indicados para esta que podríamos llamar «biblioterapia». Todos estos escritos contienen un repertorio extraordinariamente rico de reglas de vida y desempeñan, con sus máximas y sentencias, una importante función admonitoria y orientadora: consuelan, aconsejan, educan. Schopenhauer enseña a valorar la filosofía —esa extraña modificación de la vida que permite a la vez comprenderla, rescatándola de su tendencia a perderse y orientándola hacia su forma lograda— no como edificio teórico ajeno a lo que hacemos, sino justamente como forma de vida, como sabiduría práctica capaz de modificar la manera de ser de uno mismo y de proporcionarle su forma mejor.

Decisivo a este respecto fue sin duda para Schopenhauer el descubrimiento del *Oráculo manual* de Baltasar Gracián, que admiró hasta el punto de traducirlo al alemán. En una carta dirigida el 16 de abril de 1832 al conocido hispanista Johann Georg Keil, le cuenta cómo comenzó a aprender español en 1825 y, tras haber leído al «filosófico Gracián», lo había adoptado inmediatamente como su «escritor favorito» (*Gesammelte Briefe*, pp. 131-132). El jesuita español se convierte a partir de entonces, para Schopenhauer, en maestro de prudencia. Su concepción del mundo es de hecho tan parecida a la de Schopenhauer, que este encuentra a cada paso en el *Oráculo manual* una confirmación adicional de sus propias ideas y actitudes. Ambos piensan partiendo en un pesimismo desilusionado que desconfía del hombre —al que consideran un problema sin solución humana— y fundan su ética individual y su sabiduría práctica en una antropología negativa.

¿Por qué aforismos?

Es así como Schopenhauer recopila sus frases y máximas, que concibe al modo de los moralistas franceses: como observaciones, reflexiones y noticias, algo más extensas que el refrán o la sentencia, y que asumen la modalidad de una indicación, un consejo o una exhortación, reforzados en ocasiones mediante un argumento filosófico-moral o un ejemplo. El orden de las mismas es, como en Gracián, el de la libre asociación, un procedimiento no estructurado, sino aforístico. Es el más adecuado al carácter fragmentario de la existencia y sus contingencias y acaecimientos imprevisibles, como Schopenhauer explica:

Puesto que los asuntos de la vida que nos conciernen aparecen y se van acumulando de forma completamente episódica y fragmentaria, sin conexión mutua, en estridentes contrastes y sin tener nada en común salvo el hecho de ocurrirnos a nosotros, también nosotros debemos disponer nuestras reflexiones y previsiones acerca de ellos de forma no menos fragmentaria; es decir, debemos poder abstraer cada cosa en su momento, pensarla, procurárnosla, disfrutarla y soportarla, sin atender a nada más; debemos disponer como de unas gavetas para nuestros pensamientos, de manera que cuando abramos una podamos mantener cerradas todas las demás^[10].

Schopenhauer no entiende, pues, la figura del aforismo en la acepción que tiene hoy: como oración aguda, concisa, antitética y aislada que devuelve a una idea la sencillez que el discurso le quita, y que brota del genio de la brevedad, es decir, de la malhadada ambición de meter un libro entero en una página, una página entera en una frase y esta frase en una palabra. Claro que Schopenhauer también escribe aforismos porque, por así decir, no quiere ser leído sino aprendido de memoria. Pero para él no se trata de un fenómeno puramente lingüístico, un género literario o un estilo. El aforismo es

puesto en íntima conexión con una idea y entendido como una forma de pensar: aquel pensar que, como en el caso del primer escritor de aforismos, el médico Hipócrates, sabe ofrecer recetas para la vida.

Esto vale en especial para las «Parénesis y Máximas», el quinto de los seis capítulos de los *Aforismos*, cada uno de los cuales está dotado de cierta unidad sistemática. En él, las verdades prácticas se presentan en una secuencia de ideas más laxa que la de los demás capítulos. Mientras que estos últimos siguen sobre todo la línea de los ensayos filosóficos, como los del dilecto Séneca, de Montaigne o de Bacon, es obvio que en este capítulo quinto Schopenhauer se sirve de la forma aforística en el sentido antes apuntado. Sus modelos son, aparte de Gracián, las máximas de Epicuro, el *Manual* de Epicteto, las *Meditaciones* de Marco Aurelio y los moralistas franceses.

El arte de vivir

Vista bajo esta luz, la filosofía de los *Aforismos sobre el arte de vivir* aparece formando una unidad coherente con el sistema de *El mundo como voluntad y representación*. El motivo de la sabiduría de la vida constituye, por así decirlo, la bisagra entre la filosofía de la voluntad y la filosofía práctica, entre el pesimismo y la eudemonología, la mediación entre la teoría y la práctica, la sutura entre la parte especulativa y la popular-filosófica del sistema. Podríamos afirmar que la obra de Schopenhauer alcanza su culminación en los *Aforismos*. Ello explica también el interés aparentemente incoherente y contradictorio que el pesimista confeso muestra hacia la prudencia y hacia el arte de ser feliz. A pesar de que suscribe plenamente el pesimismo y declara inequívocamente que el nuestro es un *mundus pessimus*, el peor de los mundos posibles, cree

también que, en lo que respecta a la práctica, la filosofía nos endurece frente a los golpes del destino y nos ayuda a mitigar las amarguras de la vida y a ser moderadamente felices en ella sobreponiéndonos a las adversidades. El pensador de la negación ascética de la existencia y de la perseverancia estoica se viste, pues, con la capa de los maestros de sabiduría de todos los tiempos.

Es por ello que Schopenhauer habría podido dar otro título a sus *Aforismos sobre el arte de vivir*, ese pequeño breviario para una vida posiblemente feliz y valioso libro de recetas saludables al alcance de todo el mundo: simplemente, *El arte de vivir*.

Sobre el texto de la presente edición

El texto de la presente edición de los *Aforismos sobre el arte de vivir* ha sido cotejado, corregido y complementado sobre la base de las ediciones de Paul Deussen, Arthur Hübscher y Lütger Lütkehaus, hoy canónicas, que se describen brevemente más abajo. También el aparato crítico ha sido ampliado y completado con relación a los anteriores, lo que ha permitido, por ejemplo, identificar algunas citas encubiertas u oblicuas que no habían sido detectadas ni comentadas por Deussen y Hübscher.

La historia del texto de los *Aforismos* coincide en lo esencial con la de los *Parerga y paralipomena*, es decir, la obra de la que forman parte. Los *Aforismos* han sido, por lo demás, editados en volumen separado incontables veces, aunque las ediciones respectivas no revisten mayor importancia para la colación del texto. Las ediciones críticas del texto realmente significativas son las siguientes:

1. La primera edición, en: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Berlín: Druck und Verlag von A. W. Hayn, 1851.

2. La segunda edición, proyectada por Schopenhauer y preparada en parte por él, pero sólo aparecida póstumamente, en: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Segunda edición mejorada y considerablemente aumentada a partir de los manuscritos del legado póstumo del autor, al cuidado del Dr. Julius Frauenstädt, *ibid.*, 1862. Frauenstädt dispuso para su trabajo editorial del ejemplar personal que le había legado Schopenhauer y que estaba lleno de pliegos intercalados. Estos contenían numerosas anotaciones a mano: mejoras, cambios, suplementos y referencias a manuscritos en preparación, que a su vez daban instrucciones para que hicieran otras modificaciones. Frauenstädt incluyó parte de estos suplementos en el texto principal —cada vez que pudo— y el resto lo colocó en notas o en el Apéndice.

3. *Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke*. A cargo de Julius Frauenstädt. Segunda edición, 5.º vol., Leipzig: Brockhaus, 1877. Esta «reimpresión autorizada» de la edición de 1862 fue tipográficamente reconstituida posteriormente, al asumir Brockhaus la responsabilidad como casa editora que había ostentado previamente Hayn. Cuando esto sucedió, el antiguo editor, ya viejo y aquejado de una enfermedad de la vista, no pudo revisar con el necesario esmero la recomposición del texto, lo que hizo que se deslizaran en él muchos errores que subsistieron asimismo en las ediciones sucesivas, esto es, en la cuarta (1878), la quinta (1888), la sexta (también en 1888), la séptima (1891) y la octava (1908).

4. *Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke*. Obras editadas por Eduard Grisebach. Segunda reimpresión, corregida parcialmente, 4.º vols., Leipzig: Brockhaus, [1896]. Grisebach intentó anotar las variantes con respecto a la primera edición introducidas póstumamente sobre la base del ejemplar personal de Schopenhauer. Sin embargo, se vio obligado a depender de Frauenstädt, pues ya no tuvo acceso directo al ejemplar de

Schopenhauer. Desgraciadamente, no advirtió el deterioro que había sufrido la tercera edición de Frauenstädt, por lo que incorporó sus errores.

5. *Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke*. Editadas por Paul Deussen. 4.º vols., Munich: Piper, 1913. Esta edición corrige meticulosamente los errores editoriales cometidos hasta entonces y presenta un texto fiable, a la altura de los criterios de la filología actual. Deussen volvió a tener a su disposición el ejemplar personal de Schopenhauer y, justo en el momento en que estaba terminando su edición, publicada en 1913, aparecieron algunos manuscritos originales que se habían creído extraviados. Sin duda alcanzó el objetivo que se impuso de transcribir fiel y exhaustivamente el ejemplar personal de Schopenhauer, con todas sus anotaciones al mismo.

6. *Sämmtliche Werke*. Obras editadas por Arthur Hübscher. Tercera edición, 5.º vols., Wiesbaden: Brockhaus, 1972. Hübscher prosigue el trabajo editorial de Deussen y lo complementa desde el punto de vista crítico-textual, tomando en cuenta tanto las partes del manuscrito original, al que de nuevo tuvo acceso, como el ejemplar personal con la identificación de todas las variantes textuales. Se trata de la edición canónica hoy.

7. *Werke in fünf Bänden*. Obras editadas por Ludger Lütkehaus. 4.º vols., Zürich: Haffmans, 1988. Lütkehaus se inclina por el principio editorial de «la última versión», por lo que sólo toma en cuenta la última edición autorizada por el propio Schopenhauer (*editio ne varietur*). Pero justo en el caso de los *Parerga y Paralipomena*, y, por consiguiente, de los *Aforismos sobre el arte de vivir*, este principio se muestra insuficiente, pues hace que queden excluidas todas las observaciones manuscritas de Schopenhauer, aunque de hecho este dejó constancia de ellas y hasta las redactó con vistas a una nueva edición revisada y ampliada.

Por lo que respecta a las formalidades de la presente edición, ha de tomarse en cuenta lo siguiente:

— Van en cursiva los conceptos y frases que Schopenhauer resalta por el método antiguo de espaciar entre sí las letras de una palabra.

— En las letras griegas, incluso cuando aparecen en el texto corriente, se incluyen los espíritus suave y áspero, los acentos y la iota suscrita (Deussen y Hübscher sólo lo hacen en el aparato crítico).

— La traducción de expresiones y citas extranjeras se menciona en notas al pie del texto principal; la identificación de las fuentes, bajo el apartado «Notas y fuentes», del Apéndice; también allí se incluyen los pasajes, provenientes sobre todo de la literatura filosófica y antigua, a los que se refiere Schopenhauer sin citarlos textualmente^[a].

— Las notas a pie de página del editor aparecen numeradas a lo largo de cada capítulo, mientras que las del propio Schopenhauer aparecen indicadas con asterisco y la indicación [*N. del A.*] al final de la nota.

El Apéndice incluye además una cronología con los datos principales de la vida y obra de Schopenhauer.

Agradezco a Julieta Lomelí Balver su útil e inteligente apoyo^[11].

FRANCO VOLPI

Aforismos sobre el arte de vivir

Prefacio

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs^[12].

CHAMFORT

Tomo aquí el concepto de sabiduría de la vida sólo en sentido inmanente, es decir, como arte de conducir la vida de la manera más agradable y feliz posible, a cuyas pautas podría dárseles también el nombre de eudemonología^[13]; consistiría, pues, en la guía para una vida feliz. Y esta podría a su vez definirse, en todo caso, como aquella que, tras ser considerada de forma puramente objetiva o, mejor, tras una reflexión fría y ponderada (dado que todo este asunto depende de un juicio subjetivo), fuese claramente preferida a la posibilidad de no haber existido. Esto implica que estaríamos apegados a ella por sí misma, y no meramente por miedo a la muerte; lo que a su vez significa que desearíamos que nunca tuviese fin. Ahora bien, la cuestión de si la vida humana se corresponde, o incluso puede corresponderse, con dicha concepción de la existencia es algo que mi filosofía, como se sabe, niega de plano, pero respecto de la cual la eudemonología presupone una respuesta afirmativa. Respuesta que, por cierto, se basa justamente en el error innato cuya amonestación abre el capítulo 49 del segundo tomo de mi obra principal^[14]. Sin embargo, con el fin de desarrollar la susodicha eudemonología, me he visto obligado a desviarme completamente del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce lo más genuino de mi filosofía. Por lo tanto, toda la exposición que se va a

hacer en estas páginas presupone una cierta acomodación, pues incorpora la perspectiva empírica corriente y persevera en su error. De ahí que su valor esté condicionado, y que el término «eudemonología» no sea más que un eufemismo. Dicha exposición no pretende, por lo demás, ser exhaustiva; en parte, porque el tema es prácticamente inagotable, y en parte porque, para que fuera exhaustiva, yo habría tenido que repetir lo que ya dijeron otros.

De entre los libros redactados con intención similar al presente, sólo me viene a la cabeza el de Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda*^[15], muy digno de lectura y apto, por lo tanto, para completar lo expresado aquí. Es verdad que también Aristóteles entretejió en el capítulo quinto del libro primero de su *Retórica* una corta eudemonología, la cual, sin embargo, peca de insípida. No he recurrido a estos predecesores, ya que compilar no es lo mío; tanto menos cuanto que arruina la unidad de propósito, que constituye el alma de este tipo de empresas. Es verdad que los sabios de todos los tiempos han dicho, en términos generales, siempre lo mismo; pero no menos lo es que los necios, o sea, la inmensa mayoría de la gente de todos los tiempos, han coincidido entre sí, a saber, en hacer lo contrario: y así seguirá siendo. Por eso dice Voltaire: *nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant*^[16].

1. División fundamental

Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 8) divide los bienes de la vida humana en tres clases: los externos, los anímicos y los corporales. Conservando de este esquema únicamente su tripartición, sostengo que lo que fundamenta la diferencia en la suerte de los mortales se puede reducir a tres determinaciones básicas, que son:

1. Lo que uno *es*: es decir, la personalidad, en el sentido más amplio del término. Están subsumidos aquí, por lo tanto, la salud, el vigor, la belleza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y el desarrollo de la misma.
2. Lo que uno *tiene*: o sea, su patrimonio y posesiones de todo tipo.
3. Lo que uno *representa*: bajo esta expresión se entiende, como se sabe, lo que alguien constituye a los ojos de los demás, que en el fondo no es sino la forma en que *es representado* por ellos. Consiste, por lo tanto, en la opinión que ellos tengan de él, y se divide en el honor, el rango y la fama.

Las diferencias que han de ser consideradas bajo el primer rubro son aquellas que la naturaleza misma ha establecido entre los hombres; lo que ya deja entrever que su influencia en la felicidad o desdicha de estos últimos habrá de ser mucho más importante y radical que la que pueda surgir de las diferencias puramente convencionales que han sido especificadas bajo los otros dos rubros. Con respecto a las *auténticas ventajas personales*, como un gran

espíritu o un gran corazón, todas las ventajas de rango, cuna (incluso la regia), riqueza, etc., se comportan como los reyes de las obras teatrales con respecto a los de carne y hueso. Ya Metrodoro, primer discípulo de Epicuro, encabezó un capítulo suyo con las palabras: *περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐξ τῶν πραγμάτων* (*Majorem esse causam ad felicitatem eam, quae est ex nobis, eâ, quae ex rebus oritur*. [«Es mayor causa de felicidad propia lo que procede de uno mismo que lo que procede de las cosas»]^[17]. Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 21, p. 362 de la edición de Würzburg de los *opp. polem.*). Y, ciertamente, lo más importante para el bienestar del hombre, incluso para todo el estilo de vida que adopte, es aquello que existe o sucede en su fuero interno. De ello dependen directamente su satisfacción y su desdicha más profundas, que no son, en primera instancia, otra cosa que el resultado inmediato de sus sentimientos, su voluntad y sus pensamientos; mientras que todo lo exterior lo satisface o lo frustra sólo de modo indirecto. Por ello, unos mismos acontecimientos o circunstancias externos afectan a cada persona de forma muy distinta, y cada cual vive en un mundo diferente aunque comparta el mismo entorno. En efecto, cada cual se relaciona de forma directa sólo con sus propias representaciones, sentimientos y voliciones; las cosas externas sólo tienen influencia sobre él cuando dan pie a estos últimos. El mundo en el que habita cada individuo depende, en primera instancia, de la concepción que este tenga de él, y se ajusta, en consecuencia, a las peculiaridades de cada cabeza: según sea esta, ese mundo podrá ser pobre, superficial y monótono, o rico, interesante y preñado de sentido. Así por ejemplo, más de una persona suele envidiar a otra por los hechos interesantes que le pasaron en su vida, cuando en realidad debería envidiarla por su forma de concebir la realidad, que fue la que dio a aquellos hechos la relevancia que tienen en su descripción: pues un mismo suceso que

en una cabeza ingeniosa es representado de forma interesante queda reducido a un insulso episodio de la vida cotidiana cuando es captado por una cabeza vulgar. Esto es obvio sobre todo en algunas poesías de Goethe y Byron basadas probablemente en hechos reales: si un necio las lee, estará predispuesto a envidiar al poeta respectivo por una anécdota cualquiera, y no por la vigorosa fantasía que fuera capaz de transformar un hecho relativamente banal en algo tan grande y hermoso. De manera similar, el melancólico ve una escena trágica allí donde el sanguíneo percibe sólo un conflicto interesante o el flemático, algo intrascendente. Ello se debe a que toda realidad, es decir, todo presente consumado, consta de dos mitades, sujeto y objeto, pero en una unión tan necesaria y estrecha como la del oxígeno y el hidrógeno en el agua. Aunque la mitad objetiva sea la misma, si la subjetiva difiere, la realidad presente será totalmente distinta, y lo mismo ocurrirá en el caso inverso: la más bella y excelente mitad objetiva produce una realidad y un presente execrables cuando la mitad subjetiva es obtusa y malvada; igual que sucede con un paisaje hermoso cuando hace mal tiempo, o con un retrato tomado con una *camera obscura* defectuosa. O para decirlo de manera más sencilla: cada uno está atrapado en su consciencia como en su propia piel, y vive en principio sólo en ella: de ahí que no se le pueda ayudar mucho desde fuera. Sobre las tablas, uno representa el papel de conde, otro el de concejal, un tercero el de sirviente, soldado o general, etc. Pero estas variaciones sólo se dan hacia fuera: dentro, el núcleo central de todas esas apariencias es el mismo: un pobre comediante, con sus afanes y necesidades. En la vida ocurre igual. Las diferencias de rango y de riqueza le asignan a cada cual el papel que habrá de representar; pero eso no significa que su felicidad y satisfacción interior estén de acuerdo con ese papel; al contrario, también en este caso todos llevarán por dentro el mismo pobre diablo con sus afanes y necesidades, los cuales podrán

acaso divergir en lo material, pero que en lo formal, es decir, en su verdadera esencia, serán iguales para casi todos; aunque con diferencias de grado, las cuales, sin embargo, no se rigen por el rango y la riqueza, es decir, por el papel respectivamente asignado. Pues así como todo lo que está presente y sucede en el ser humano está presente sólo en y para su *consciencia*, es claro que lo determinante serán ante todo las cualidades que esta tenga, hasta el punto de que la mayoría de las veces importará más la consciencia misma que las figuras que se representen en ella. Todos los fastos y placeres del mundo recogidos en la torpe mente de un pobre diablo son muy poca cosa al lado de la consciencia de un Cervantes cuando, en una inhóspita cárcel, redactaba *Don Quijote*. La mitad objetiva del presente y de la realidad está en manos del destino y, en consecuencia, es tornadiza; la subjetiva viene dada por nosotros mismos y, por lo tanto, es básicamente invariable. La vida del hombre, por muchos cambios que le sobrevengan de fuera, tiene siempre el mismo carácter y se asemeja a una serie de variaciones musicales sobre un mismo tema. Nadie se puede sustraer a su propia individualidad. Así como un animal irracional, póngasele donde se le ponga, permanece siempre circunscrito a los límites que la naturaleza le ha impuesto irreversiblemente, debido a lo cual, por ejemplo, nuestros esfuerzos por alegrar la vida de una mascota entrañable, dados aquellos límites de su ser y de su consciencia, siempre se han de mantener dentro de estrechos márgenes; lo mismo sucede con el hombre: el grado máximo de su dicha está fijado de antemano por su individualidad. Y, en particular, son los límites de sus fuerzas espirituales los que han determinado, de una vez por todas, su posibilidad de acceder a un gozo elevado. Si estos son estrechos, los esfuerzos provenientes de fuera, todo lo que los demás hombres o la fortuna puedan hacer a su favor, no serán capaces de conducirlo más allá del grado de dicha y bienestar

humano vulgar, cuasi-animal: dependerá completamente de los placeres sensoriales, de una vida familiar apacible y jovial, de compañeros ordinarios y de entretenimientos vulgares: y ni siquiera una educación integral logrará hacer mucho, aunque sí algo, para romper ese círculo preestablecido. Pues los placeres más elevados, variados y estables son los espirituales; y por más que en nuestra juventud nos engañemos al respecto, estos proceden fundamentalmente de una capacidad innata. De todo lo anterior se infiere cuánto depende nuestra dicha de aquello que *somos*, de nuestra individualidad; mientras que casi siempre sólo se toma en cuenta nuestro destino, es decir, a aquello que *tenemos* o que *representamos*. Pero, para empezar, el destino mismo es algo que se puede mejorar; y, en segundo lugar, si se goza de riqueza interior, no habrá que pedirle mucho al destino; en cambio, un pobre diablo seguirá siendo un pobre diablo por el resto de sus días, y un alcornoque un obtuso pedazo de alcornoque aunque entre al cielo y esté rodeado de un harén. De ahí lo que dice Goethe:

*Volk und Knecht una Überwinder,
Sie gestehn, zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit*^[18].

W.-O. Divan.

Que lo subjetivo es siempre mucho más importante para nuestra felicidad y nuestro gozo que lo objetivo es algo que se comprueba en todas las cosas: en el hecho de que el hambre es el mejor cocinero, en la indiferencia con que un anciano mira la beldad idolatrada por el joven, y hasta en la vida del genio o del santo. La salud, en particular, supera tanto en importancia a todos los bienes exteriores, que cabe reputar más dichoso a un mendigo sano que a un rey enfermo. Un temperamento sereno y alegre basado en una

salud perfecta y en un buen régimen de vida, un entendimiento claro, animado, penetrante y acertado en sus juicios, una voluntad atemperada y apacible y su consiguiente conciencia limpia, son cualidades a las que ningún rango o riqueza puede sustituir. Pues lo que cada uno es para sí mismo, lo que lo acompaña en su soledad y nadie le puede proporcionar o arrebatarse es obviamente mucho más importante para él que el resto de sus cualidades o lo que los demás puedan pensar de él. Un hombre ingenioso, aunque esté completamente solo, se entretiene de maravilla con sus propios pensamientos y fantasías, mientras que al torpe ni la alternancia constante de reuniones sociales, ni las obras de teatro, las excursiones o las parrandas lo libran del suplicio del aburrimiento. Un carácter bueno, moderado y manso puede estar satisfecho aun en circunstancias adversas; mientras que uno ávido, envidioso y malvado no lo estará aunque nade en la abundancia. Sin embargo, para aquel que disfruta permanentemente de una individualidad extraordinaria y espiritualmente eminente serán totalmente superfluos, e incluso molestos y onerosos, la mayoría de los placeres generalmente buscados. De ahí que Horacio diga, refiriéndose a sí mismo:

*Gemmas, marmor, ebur, Thyrrhena sigilla, tabellas,
Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
Sunt qui non habeant, est qui non curat habere*^[19];

y Sócrates, al contemplar ciertos artículos de lujo exhibidos para la venta, exclamó: «¡Cuántas cosas hay que no necesito!».

Así pues, lo primero y más esencial para nuestra felicidad es aquello que *somos*, o sea, nuestra personalidad; ya por el mero hecho de que esta última se encuentra constantemente activa en cualquier circunstancia; pero también porque, a diferencia de los bienes de los otros dos aspectos, no está sujeta a los avatares del destino y no nos puede ser arrebatada. En esa medida, su valor

merece llamarse absoluto, a diferencia del relativo de los otros dos rubros. Y eso implica que es mucho más difícil ayudar a un hombre desde fuera de lo que generalmente se cree. Sólo que el tiempo todopoderoso termina por imponerse también aquí: a él van sucumbiendo poco a poco las ventajas corporales y mentales; únicamente el carácter moral se libra de sus efectos. En este sentido, cabría atribuir cierta ventaja a los otros dos rubros, a los que el tiempo no necesariamente tiene que afectar. Una segunda ventaja residiría también en el hecho de que, por pertenecer ellos por naturaleza al ámbito de lo objetivo, son alcanzables, y cada individuo tiene al menos la posibilidad de llegar a poseerlos; mientras que lo subjetivo no está en nuestras manos, sino que, habiéndosenos dado *jure divino* [«por derecho divino»], está fijado para el resto de nuestros días; por lo que aquí se cumple inexorablemente el dicho siguiente:

*Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt*^[20].

Goethe

Lo único que, en este particular, está en nuestras manos es sacar el mayor provecho posible de la personalidad recibida, cultivando las tendencias que le son afines y procurando adquirir el tipo de educación que se adapta a ella, evitando cualquier otra y, por consiguiente, eligiendo el estatus, la ocupación, el estilo de vida que mejor se correspondan con ella.

Un hombre hercúleo, dotado de una fuerza muscular inusual, que por circunstancias ajenas a su voluntad se vea obligado a desempeñar un empleo sedentario, un trabajo manual meticuloso y desagradable, o deba realizar estudios o actividades mentales que requieren aptitudes poco desarrolladas en él y muy diferentes de las suyas, y a dejar ociosas, en cambio, aquellas que posee en grado superlativo, se sentirá desdichado durante toda su vida; pero aún se sentirá más desdichado aquel que, poseyendo cualidades intelectuales muy sobresalientes, renuncie a desarrollarlas y las eche a un lado para ejercer un empleo vulgar que no las requiere, o un trabajo corporal para el que no reúne la fuerza física necesaria. Con todo, hay que evitar aquí el escollo de la presunción atribuyéndose a sí mismo un grado de cualidades que no se posee.

Del predominio decisivo de nuestro primer rubro sobre los otros dos se infiere, además, que es mucho más sabio esforzarse en la conservación de la salud y en el desarrollo de las capacidades propias que en hacerse rico; lo que no debe malinterpretarse, sin embargo, en el sentido de creer que haya que descuidar la adquisición de lo necesario y conveniente. Pero es muy poco lo que la riqueza como tal, es decir, el exceso de bienes, puede aportar a nuestra felicidad; de ahí que tantos ricos se sientan infelices; porque están desprovistos de una verdadera formación del espíritu, de conocimientos y, por lo tanto, de algún interés objetivo que les permita ejercer una actividad espiritual. Pues la riqueza, aparte de satisfacer las necesidades reales y naturales, tiene muy poca influencia sobre nuestro auténtico bienestar; al contrario, este puede ser menoscabado por las numerosas e inevitables zozobras que la conservación de una gran fortuna lleva consigo. Y sin embargo, los hombres se afanan cien veces más en adquirir riquezas que en cultivar su espíritu; y ello a pesar de que está fuera de toda duda que lo que uno *es* contribuye mucho más a nuestra felicidad

que lo que uno *tiene*. De ahí que veamos, cómo más de uno, inmerso en una actividad frenética, se esfuerza de sol a sol en incrementar, con la diligencia de una hormiga, la riqueza que ya tiene. Desconoce todo lo que caiga fuera del reducido ámbito de los medios para lograr ese fin: su espíritu está vacío y es por lo tanto insensible a todo lo demás. Los goces más elevados, los del espíritu, están fuera de su alcance: trata de sustituirlos infructuosamente por otros que son efímeros, sensoriales, que le exigen poco tiempo pero mucho dinero, y cuyo disfrute se permite a sí mismo de vez en cuando. Al final de su vida tiene ante su vista, si le sonrió la fortuna, una verdadera montaña de oro, cuyo incremento o dilapidación será el legado de sus herederos. Una existencia así, aunque esté acompañada de un rostro severo y arrogante, es, por consiguiente, no menos insensata que más de una que merecería el gorro de bufón como símbolo.

Así pues, lo que alguien *lleva en sí mismo* es lo más esencial para su dicha. Sin embargo, como su contenido suele ser tan magro, la mayoría de los que ya han superado la lucha por lo más básico se sienten tan infelices como aquellos que aún están enzarzados en ella. La vaciedad de su fuero interno, lo insulso de su consciencia y la pobreza de su espíritu los impulsan a buscar únicamente la compañía de quienes son semejantes a ellos; porque *similis simili gaudet* [«Lo similar se complace en lo similar»]^[21]. Entonces se lanzan juntos a la cacería de diversiones y entretenimientos, los cuales primero buscan en placeres sensoriales, luego en deleites de todo tipo y, al final, en excesos. La causa del derroche fatal con que más de un hijo de familia acomodada, que hiciera su entrada en sociedad con los bolsillos llenos, despilfarra, a menudo en un lapso de tiempo increíblemente corto, la jugosa herencia recibida no es otra que el aburrimiento, que procede justamente de la indigencia y vaciedad de espíritu recién descritas. Dicho joven, lanzado al mundo

como alguien externamente rico pero internamente pobre, quiso en vano llenar su vacío interior con su riqueza exterior, creyendo que todo lo podría recibir *de fuera*, semejante a esos ancianos que quieren fortalecerse con el hálito de las jovencitas. Y así, la pobreza interior terminó arrastrando consigo la exterior.

No necesito resaltar la importancia de los otros dos rubros de bienes de la vida humana. El valor de la propiedad está hoy generalmente tan reconocido, que no precisa de encarecimiento alguno. El tercer rubro, incluso, tiene un carácter bastante etéreo, comparado con el segundo; pues consiste únicamente en la opinión ajena. Ello no obsta, sin embargo, para que todos estén obligados a aspirar al honor, es decir, al buen nombre, mientras que el rango sólo deben buscarlo quienes sirven al Estado, y la fama, extremadamente pocos individuos. Y sin embargo, el honor es considerado como un bien inapreciable, y la fama como lo más excelso que un hombre pueda alcanzar, una especie de vellocino de oro de los escogidos; mientras que sólo un necio preferiría el rango a la propiedad de los bienes. El segundo y el tercer rubro se hallan, por otra parte, en una relación que se pudiera denominar recíproca; porque Petronio tiene razón con su *habes, habeberis* [«Tanto tienes, tanto vales»]^[22], y porque, a la inversa, la opinión favorable de los demás en cualquier asunto contribuye a menudo a incrementar el patrimonio personal.

2. De lo que uno es

Ya hemos discernido en términos generales que lo que uno *es* contribuye mucho más a su felicidad que lo que uno *tiene*, o que lo que uno *representa*. Siempre lo determinante será lo que alguien sea y, por consiguiente, lo que tenga en sí mismo; pues su individualidad lo acompaña siempre y a todas partes, impregnando todo lo que experimenta. En cualquier asunto y circunstancia lo más que el sujeto disfruta es su propia persona; si esto vale ya para los placeres físicos, con tanta mayor razón para los espirituales. De ahí lo acertadísimo de la expresión inglesa *to enjoy oneself*, de acuerdo con la cual se dice, por ejemplo, *he enjoys himself at Paris*, que no significa «él disfruta de París», sino «él disfruta *de sí mismo* en París». Ahora bien, si la individualidad está mal constituida, todos los placeres serán como vinos exquisitos en una boca untada de hiel. De ahí que, en lo bueno y en lo malo, sea menos determinante el azar y lo que le acaece a uno en la vida, exceptuando las calamidades, que la manera en que lo experimenta, es decir, la clase de sensibilidad que se tenga en cualquier respecto, y el grado de la misma. Lo que alguien es y posee en sí mismo, es decir, la personalidad y el valor de esta, es lo único que afecta directamente a la dicha y al bienestar propios. Todo lo demás es indirecto; de ahí que su repercusión pueda evitarse, cosa que jamás ocurre con la de la personalidad. Eso explica por qué la envidia que se enfoca en las cualidades personales es la más implacable, y la que también se oculta con mayor esmero. Además, la naturaleza de la consciencia es lo único duradero y decisivo, y la individualidad opera de manera permanente,

sostenida, casi a cada instante: en cambio, todo lo demás opera sólo por un tiempo, de forma esporádica y pasajera, además de estar en sí mismo sometido a la transformación y a los cambios: por eso dice Aristóteles: ἡ γὰρ φύσις βεβαία οὐ τὰ χρήματα (*nam natura perennis est, non opes* [«Pues la naturaleza es segura, pero no lo son las posesiones»], *Eth. Eud.* VII, 2)^[23]. A esto se debe que soportemos con mayor entereza una desgracia que nos viene completamente de fuera que una de la que somos en parte responsables: pues el destino puede cambiar, pero la naturaleza propia, jamás. Los bienes subjetivos, como un carácter noble, una inteligencia capaz, un temperamento afortunado, un ánimo alegre y un cuerpo bien formado y totalmente sano, y en suma, *mens sana in corpore sano*^[24] (Juvenal, *Sat.* x, 356), son para nuestra felicidad los principales y los más importantes; por lo que debemos atender mucho más a su generación y conservación que a obtener los bienes y el honor exteriores.

Ahora bien, de todas las cosas mencionadas, lo que contribuye de manera más directa a hacernos felices es la jovialidad del ánimo: pues esta buena cualidad se recompensa a sí misma automáticamente. Quien está alegre en un momento dado tiene toda la razón para estarlo: a saber, el hecho mismo de que lo está. Nada puede reemplazar completamente a cualquier otro bien mejor que esta cualidad; mientras que ella misma es irreemplazable. Supongamos que alguien sea joven, hermoso, rico y respetado; aún falta por saber, para opinar sobre su grado de felicidad, si además está contento; pero si está contento, da igual si es joven o viejo, esbelto o encorvado, pobre o rico: es feliz. Siendo muy joven abrí un libro viejo que decía: «quien ríe mucho es feliz, quien llora mucho es desdichado», un comentario bastante simple, y que, sin embargo, debido a su verdad sencilla, no he podido olvidar, por más que se trate de un truismo superlativo. Por eso hay que abrir las puertas de

par en par a la alegría cada vez que se presente: pues nunca viene a destiempo; y no debemos escatimarle la entrada queriendo averiguar primero si tenemos todos los motivos para estar satisfechos; o porque temamos ser interrumpidos por ella en nuestros pensamientos serios y preocupaciones importantes: por lo pronto, es muy dudoso lo que podamos lograr con estos últimos; mientras que la alegría es ganancia inmediata. Sólo ella es una especie de moneda en efectivo de la felicidad, y no, como el resto de los bienes, una mera letra de cambio; porque sólo ella nos brinda la dicha presente de forma instantánea; es, por lo tanto, el máximo bien para seres cuya realidad reviste la forma de un presente indivisible situado entre dos períodos de tiempo infinitamente extensos. Según ello, deberíamos preferir la adquisición y promoción de este bien a cualquier otra meta. Ahora bien, es indudable que nada es menos conducente a la alegría que la riqueza, y nada lo es más que la salud: en las clases humildes, trabajadoras y, en especial, entre las que aran la tierra, están los rostros alegres y contentos; entre las ricas y distinguidas, los amargados. En consecuencia, deberíamos poner nuestro mayor empeño en conservar ese alto grado de salud cuya flor es la alegría. Los medios para lograrlo son, como es bien sabido, abstenerse de todos los excesos y desórdenes, de todas las pasiones violentas o desagradables, así como de todos los esfuerzos del espíritu demasiado intensos o sostenidos, realizar como mínimo dos horas diarias de ejercicios enérgicos al aire libre, tomar muchos baños fríos y seguir otras reglas dietéticas parecidas. Sin el debido movimiento diario no es posible conservarse sano: todos los procesos vitales requieren, para ser bien desempeñados, el movimiento de las partes y del todo donde se llevan a cabo. De ahí que Aristóteles diga con razón: ὁ βίος ἐν τῇ κινήσει ἐστίν^[25], que significa que la vida consiste en el movimiento y tiene su esencia en

él. En todo el interior del organismo priva el movimiento incesante y rápido: el corazón, con sus sofisticadas sístole y diástole, palpita enérgica e incansablemente; con sólo veintiocho latidos ya ha impulsado la totalidad de la masa sanguínea a lo largo de los sistemas circulatorios mayor y menor; los pulmones, como una máquina de vapor, bombean aire sin cesar; los intestinos se desplazan continuamente según el *motus peristalticus* [«movimiento peristáltico»]; todas las glándulas absorben y segregan sustancias continuamente, e incluso el cerebro tiene un doble movimiento con cada latido e inhalación. Pues bien, cuando el movimiento externo prácticamente desaparece, como sucede con el estilo de vida completamente sedentario de innumerables personas, se produce una desproporción nociva entre la tranquilidad externa y el tumulto interior. Es más, el incesante movimiento interior necesita ser reforzado por el externo; pero aquella desproporción es análoga a lo que sucede cuando, a consecuencia de cualquier emoción intensa, bullimos de rabia por dentro y no podemos darnos el lujo de manifestarlo a los demás. Incluso los árboles necesitan, para poder prosperar, ser movidos por el viento. Al respecto se cumple una regla que se puede transmitir de manera más concisa en latín: *omnis motus, quo celerior, eo magis motus* [«Todo movimiento es más movimiento cuanto más rápido es»]. Para percibir cuánto depende nuestra felicidad de lo alegre de nuestro estado de ánimo, basta comparar la impresión que unas mismas circunstancias o sucesos externos tienen en nosotros un día en que estamos saludables y lozanos con la que producen cuando una dolencia ha ensombrecido y atemorizado nuestro ánimo. Lo que nos hace felices o desdichados no es lo que las cosas son objetiva y realmente, sino lo que son para nosotros, en nuestra opinión. Esto es justo lo que expresa la sentencia de Epicteto *ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα* (*commovent homines non res,*

sed de rebus opiniones [«No son las cosas lo que afecta a los hombres, sino las opiniones sobre ellas»]]^[26]. Y, en general, nueve décimas partes de nuestra felicidad se basan exclusivamente en nuestra salud. Con salud, todo se convierte en fuente de placer; sin ella, ningún bien, no importa de qué tipo sea, resulta agradable, hasta el punto de que incluso los demás bienes subjetivos, es decir, los atributos del espíritu, del ánimo y del temperamento, son menoscabados y reducidos a su mínima expresión por la enfermedad. No en balde lo primero que dos personas se preguntan recíprocamente es cómo están de salud, y lo primero que se desean unas a otras, la salud; pues, en verdad, nada importa tanto para la felicidad humana. Y ello significa que la mayor necesidad imaginable consiste en sacrificar la salud por el motivo que sea, ya se trate de dinero, un ascenso en el trabajo, erudición o fama, pero sobre todo si es por lujuria o por placeres efímeros: lo correcto es, más bien, supeditarlos todo a ella.

A pesar de lo mucho que la salud contribuye a la alegría que tanto necesitamos para ser felices, esta no sólo depende de aquella: pues aun estando completamente sano se puede tener un temperamento melancólico y estar casi siempre deprimido. La causa última de ello hay que buscarla sin duda en la constitución innata, y por ende inalterable, del organismo, y en especial, en el grado más o menos normal de la relación que se presenta la mayoría de las veces entre la sensibilidad^[27], por un lado, y la irritabilidad^[28] y fuerza reproductora, por el otro. Un predominio excesivo de la sensibilidad traerá consigo inestabilidad en el ánimo, una efusividad esporádica desproporcionada y un estado melancólico la mayor parte del tiempo. Ahora bien, como la genialidad exige una superabundancia de fuerza nerviosa, o sea, de sensibilidad, Aristóteles ha observado muy correctamente que todos los hombres extraordinarios y superiores son melancólicos: πάντες ὅσοι περιττοὶ γέγονασιν

ἄνδρες, ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, ἢ πολιτικὴν, ἢ ποίησιν, ἢ τέχνας, φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες^[29] (*Probl.* 30, 1). Sin duda, este es el pasaje que Cicerón tenía en mente cuando nos transmitió la información, frecuentemente citada: *Aristóteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse*^[30] [«Aristóteles dice que todos los hombres geniales son melancólicos»] (*Tusc.* I, 33). Pero es Shakespeare quien más ingeniosamente ha retratado la innata y considerable diferencia de talante básico a la que nos referimos aquí:

*Nature has fram'd strange fellows in her time:
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like parrots, at a bag-piper;
And others of such vinegar aspect,
That they'll not show their teeth in way of smile,
Though Nestor swear the jest be laughable*^[31].
Merch. of Ven. sc. I

Esta es precisamente la diferencia que Platón caracteriza por medio de los términos δύσκολος [«amargado»] y εὐκολος [«bien dispuesto»]. La misma puede retrotraerse a la susceptibilidad —que puede variar mucho según la persona de que se trate— a las impresiones agradables y desagradables, que hace que el uno se ría de aquello que lleva al otro al borde de la desesperación: y, por cierto, la susceptibilidad a impresiones agradables es tanto más débil cuanto más fuerte sea la que se tiene hacia las desagradables, y viceversa. Bajo iguales condiciones de éxito o fracaso en un asunto, el δύσκολος se molestará o amargará si este le sale mal, y no se alegrará si le sale bien; mientras que el εὐκολος no se enojará si le sale mal, pero en cambio se alegrará si le sale bien. Si el δύσκολος logra nueve de los diez proyectos que tiene, no se alegra por los nueve que le salieron bien, sino que se enoja por el que le salió mal, mientras que el εὐκολος, en la situación contraria, sabe consolarse y

alegrarse con el que le salió bien. Sin embargo, como no hay mal que por bien no venga, resulta que los δύσκολος, o sea, los caracteres lúgubres y aprehensivos, tienen que sobreponerse, en términos generales, a más accidentes y sufrimientos imaginarios que los caracteres alegres y despreocupados, pero, en contrapartida, a menos accidentes y sufrimientos reales: en efecto, quien todo lo ve negro y siempre teme lo peor, y por lo tanto toma sus previsiones, no se equivocará tan a menudo como aquel que lo pinta todo de color de rosa. Pero cuando una afección enfermiza del sistema nervioso o digestivo viene a reforzar los efectos de una δυσκολία congénita, esta puede alcanzar el grado crítico en el que un malestar constante da paso al tedio por la vida y hace que se desarrolle una tendencia al suicidio. Suicidio que puede ser entonces ocasionado por las molestias más insignificantes; en los casos más graves de este trastorno, ni siquiera hace falta un motivo: la decisión de quitarse la vida aparece como resultado de un descontento crónico, y se ejecuta con una premeditación tan fría y una resolución tan firme, que el enfermo, que casi siempre ha sido puesto bajo vigilancia, aprovecha el primer descuido para poner en práctica, sin vacilación, conflicto interior o escrúpulo alguno, aquel remedio que ha llegado a parecerle natural y apetecible. Descripciones exhaustivas de este cuadro las proporciona Esquirol, *Des maladies mentales*^[32]. Sin embargo, en ciertas ocasiones hasta el más sano o alegre de los hombres puede tomar la decisión de suicidarse, a saber, cuando la intensidad de los sufrimientos o de una desgracia inminente e inevitable sobrepasa con creces el terror a la muerte. La diferencia estriba aquí en la gravedad del motivo que se requiere para dar este paso, la cual es inversamente proporcional a la δυσκολία respectiva. Cuanto mayor sea esta, tanto más insignificante podrá ser aquella, que puede incluso llegar a cero; en cambio, cuanto mayor sea la εύκολία^[33] y el grado de salud que la

respalda, tanto más peso habrá de tener el motivo. Esto permite clasificar los casos según innumerables grados de gravedad, situados entre el suicidio acaecido por agravamiento de una δυσκολία congénita y el suicidio llevado a cabo por una persona sana y alegre, que ocurre únicamente por razones objetivas.

Parcialmente relacionada con la salud está la belleza. Aunque esta ventaja subjetiva realmente no contribuye de manera directa a nuestra felicidad, sino indirectamente, a través de la impresión que produce en los demás, reviste una gran importancia, incluso en el género masculino. La belleza es una carta abierta de presentación, que nos rinde de antemano el corazón de los demás: de ahí que se le aplique de manera especial el verso homérico:

Οὔτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα

Ἵσα κεν αὐτοῖ δῶσι, ἐκὼν δ' οὐκ ἂν τις ἔλοιτο^[34].

Hasta la más superficial ojeada nos revela que el dolor y el aburrimiento son los dos mayores enemigos de la felicidad humana. Al respecto cabe observar que cuanto más conseguimos sustraernos a uno de ellos, más nos acercamos al otro, y viceversa; por lo que nuestra vida representa en el fondo un movimiento de oscilación más o menos rápido entre ambos. Y ello se debe a que poseen un doble antagonismo, uno externo y objetivo, y otro interno y subjetivo. Así, en lo externo, la necesidad y la privación producen dolor, mientras que la seguridad y la abundancia producen aburrimiento. Por eso vemos cómo la clase social baja libra una incesante batalla contra la necesidad, es decir, contra el dolor; y cómo, en cambio, el mundo rico y distinguido lucha constante y, a veces, desesperadamente contra el aburrimiento. Por su parte, el antagonismo interno o subjetivo entre estos polos se debe al hecho de que en cada hombre particular la receptividad hacia uno de ellos se halla en proporción inversa a su receptividad hacia el otro, en tanto que dicha receptividad está determinada por el alcance de las

respectivas capacidades espirituales. A saber, la torpeza espiritual está continuamente ligada a un embotamiento de la sensibilidad y a una débil excitabilidad, rasgos que hacen a la persona menos vulnerable a dolores y a aflicciones de toda índole e intensidad: dicha torpeza espiritual es, a su vez, lo que da lugar a ese *vacío interior* estampado en innumerables rostros, que se manifiesta además a través de una atención desmesurada hacia todo cuanto ocurre en el mundo exterior, por más nimio que sea, y que, como auténtica fuente del aburrimiento que es, siempre está al acecho de estímulos externos que puedan agitar el espíritu y el ánimo. No es, por lo tanto, melindrosa a la hora de seleccionar estos últimos, como lo demuestran los pasatiempos lamentables a los que recurren los hombres, la forma que tienen estos de relacionarse y conversar, sin olvidar a los que gustan de estar parados frente a sus puertas o asomados por las ventanas. Este vacío interior es la causa principal de la afición a las reuniones sociales, a los entretenimientos, a los placeres y lujos de todo tipo, que conduce a muchos al derroche y luego a la miseria. Contra esta miseria no hay mejor escudo que la riqueza *interior*, la del espíritu: pues cuanto más se aproxima esta a la eminencia, menos cabida da al aburrimiento. La inagotable efervescencia de ideas, su dinamismo siempre renovado a través de las diversas manifestaciones del mundo interior y exterior, la energía y el impulso para lograr siempre novedosas combinaciones de las mismas, libran por completo al intelecto eminente —y esto sin contar los momentos de distensión— de las garras del aburrimiento. De otro lado, la condición indispensable de una inteligencia desarrollada es una sensibilidad aguda, y su raíz, una mayor fogosidad de la voluntad, es decir, de la emotividad; sólo que, al asociarse aquella con estas últimas, los afectos cobran mucha más fuerza y se produce una mayor sensibilidad, no sólo con respecto a los dolores espirituales, sino también con respecto a los corporales,

e incluso una mayor impaciencia frente a los obstáculos y contratiempos; todo lo cual contribuye poderosamente a incrementar la vivacidad de todo tipo de representaciones procedentes de la fantasía, incluyendo, por supuesto, las repugnantes. Lo dicho también vale, proporcionalmente, para las fases intermedias que llenan el amplio espectro entre el necio más tonto y el genio más grande. Así pues, cada uno —no sólo desde el punto de vista objetivo, sino también desde el subjetivo— está tanto más cerca de una de las dos fuentes del dolor de la vida humana cuanto más se aleja de la otra. Por ello, su inclinación natural lo llevará, en este sentido, a ajustar cuanto pueda lo objetivo a lo subjetivo, y a tomar mayores precauciones contra aquella fuente de dolor a la que esté más expuesto. El hombre rico de espíritu aspirará sobre todo a la ausencia de dolor y de preocupaciones, a la serenidad y al ocio, y, en consecuencia, buscará una vida tranquila, modesta, pero lo más independiente posible, y, en consecuencia, tras haber conocido durante cierto tiempo al denominado hombre, optará por mantenerlo a distancia, o incluso, si es un genio excepcional, escogerá la soledad. Pues cuanto más sea lo que tiene alguien en su interior, tanto menos requerirá de fuera y, por consiguiente, tanto menos significarán los otros para él. De ahí que la eminencia del espíritu conduzca a la misantropía. Si al menos lo cualitativo en la sociedad pudiera ser compensado por lo cuantitativo, entonces hasta valdría la pena vivir en el gran mundo; pero, desgraciadamente, ni cien tontos reunidos valen lo que un hombre inteligente. Quien esté situado en el otro extremo, en cambio, buscará diversión y compañía a cualquier precio, siempre que la necesidad le dé un respiro, y se aficionará a cualquier cosa con tal de poder huir de sí mismo. Pues en la soledad, donde uno se ve remitido a su yo, es donde se muestra lo que cada uno lleva *en su interior*: el necio vestido de púrpura solloza bajo el lastre

insoportable de su mísera individualidad, mientras que el hombre talentoso puebla y vivifica con sus pensamientos hasta el entorno más estéril. Por ello es muy cierto lo que dice Séneca: *omnis stultitia laborat fastidio sui*^[35] [«Toda estupidez labra su propio aburrimiento»] (*Ep.* 9); como también es cierta la sentencia de Jesús de Sirá: «La vida del necio es más desgraciada que la muerte»^[36]. Según ello, se encontrará que, en general, cada uno es sociable en la misma medida en que es espiritualmente pobre o, en general, vulgar. Pues en el mundo no hay más remedio que escoger entre la soledad y la compañía. Se dice que los hombres más sociables son los negros, que son precisamente los más atrasados intelectualmente: según reportajes de Norteamérica, publicados en la prensa francesa (*Le Commerce*, 19 octubre, 1837), a los negros les encanta encerrarse en grandes números en salas pequeñas —en las que se apretujan hombres libres y esclavos por igual— para mirarse incansablemente unos a otros sus caras negras de narices chatas.

Por el hecho mismo de que el cerebro funge como parásito o pensionista de todo el organismo, el *ocio* que cada uno ha conquistado, que le permite disfrutar libremente de su consciencia e individualidad, es el fruto y el rendimiento de toda su existencia, el resto de la cual no es sino esfuerzo y trabajo. Pero ¿qué significa el ocio para la mayoría de los hombres? Aburrimiento y estulticia, a menos que tengan a la mano placeres corporales o tonterías con que llenarlo. Cuán poco valor tiene este ocio lo demuestra la manera como estos hombres lo emplean: se trata precisamente del *ozio lungo d'uomini ignoranti*^[37] [«lento ocio de los hombres ignorantes»], de Ariosto. La gente ordinaria se dedica únicamente a *emplear* el tiempo; quien tiene algún talento, en cambio, a *utilizarlo*. El que las inteligencias limitadas estén tan expuestas al aburrimiento se debe a que su intelecto no es otra cosa que el *medio de proveer de motivos* a su voluntad. Por ello, cuando no hay disponibles motivos a los que

recurrir, la voluntad se aletarga y el intelecto sale de vacaciones; ni una ni otro son capaces de emprender algo por sí mismos: el resultado es un terrible estancamiento de todas las facultades del individuo: el aburrimiento. Para hacer frente a este último, se va proveyendo a la voluntad de motivos pequeños, puramente efímeros y tomados al azar, para despertarla y de esa manera poner en actividad también al intelecto, que se ve obligado a captarlos; estos motivos se comportan con respecto a los verdaderos y naturales como los billetes de banco a la plata; pues su valor ha sido establecido de manera puramente arbitraria. Y no son otros que los *juegos*, sean de mesa o de otro tipo, que han sido inventados justamente con este propósito. Si no están disponibles, el hombre obtuso se las arregla haciendo ruidos o dando golpecitos con todo lo que le cae en las manos. También el cigarro le resulta un bienvenido sucedáneo de los pensamientos. He ahí por qué en todos los países el juego de naipes se ha convertido en la ocupación principal de la sociedad: es la medida de su valor y una bancarrota manifiesta de todas las ideas. Como la sociedad no tiene ideas para intercambiar, intercambia naipes y trata de arrebatarse mutuamente los florines. ¡Oh mísero género humano! Para tampoco ser injusto aquí, no quiero, sin embargo, ocultar un posible argumento en defensa del juego de cartas, y es que constituiría un ejercicio preliminar para la vida mundana y los negocios, en la medida en que nos enseñaría a utilizar hábilmente las circunstancias que el azar nos impone inexorablemente (los naipes) y a obtener de ellas el mayor provecho posible, estimulando de paso la costumbre de la *contenance* [«el aplomo»], consistente en poner buena cara a una mala mano. Pero precisamente por ello, el juego de naipes ejerce también un efecto desmoralizador. El propósito de este juego es quitarle al otro, valiéndose de cualquier medio, aunque sea un ardid o un engaño, todo lo que tiene. Pero la costumbre de proceder de esta manera en

el juego va echando raíces, se traslada a la vida práctica y hace que uno termine por adoptar el mismo comportamiento en asuntos de lo mío y lo tuyo, y por considerar como legítima cualquier ventaja que se tenga en la mano, con tal de que la ley no la prohíba. Confirmaciones al respecto nos las brinda a diario la vida burguesa. Debido, pues, a que, como se dijo, el *ocio* es la flor, o mejor dicho el fruto, de la existencia de cada cual, en cuanto le permite a este tomar plena posesión de sí mismo, merecen el nombre de afortunados quienes encuentran algo efectivamente valioso en sus propias personas; mientras que para la inmensa mayoría de la gente, el ocio no tiene otro efecto que la producción de un individuo inútil que para desgracia suya se aburre terriblemente. Alegrémonos, pues, «queridos hermanos, porque no somos hijos de la esclava, sino de la mujer libre» (Gal., 4, 31).

Por lo demás, así como el país más feliz es aquel que necesita importar poco o nada, así también ocurre con el hombre que debido a su riqueza interior se basta a sí mismo y que requiere para su entretenimiento poco o nada de fuera; pues importar cosas tiene un alto precio, crea dependencia, involucra riesgos, trae sinsabores y al final es sólo un mal sustituto para los productos del propio terruño. No cabe esperar mucho de los demás y, en general, de fuera, en ningún sentido. Lo que alguien pueda significar para otro tiene límites muy estrechos: al final cada uno se queda solo, y entonces lo único que cuenta es *quién* se ha quedado solo. Así pues, vale aquí lo que Goethe^[38] (*Dicht. und Wahrh.*, tomo 3, p. 474) expresa en general, cuando indica que en todas las cosas contamos en último término sólo con nosotros mismos; o, como dice Oliver Goldsmith:

Still to ourselves in ev'ry place consign'd

Our own felicity we make or find^[39]

The Traveller, v. 431

Cada uno debe, pues, arreglárselas solo y hacer todo por sí mismo. Cuanto más lo logre y más halle, por consiguiente, la fuente de sus placeres en su persona, tanto más feliz será. Con muchísima razón dice, pues, Aristóteles: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστὶ [\[40\]](#) (*Eth. Eud.* VII, 2), que traducido significa: «la felicidad es de quienes se bastan a sí mismos». Pues todas las fuentes externas de la felicidad y del gozo son, por su propia naturaleza, extremadamente inciertas, defectuosas, pasajeras y dependientes del azar, y pueden, aun en las circunstancias más favorables, extinguirse con facilidad; y esto es hasta cierto punto inevitable, dado que no siempre están disponibles. En la edad avanzada, por cierto, se agotan necesariamente casi todas; entonces nos abandonan el amor, las bromas, los deseos de viajar, la afición a los caballos y la aptitud para asistir a reuniones sociales; incluso amigos y parientes nos son arrebatados por la muerte. Entonces, más que nunca, lo importante es lo que cada uno tiene en sí mismo. Nada, en efecto, resistirá mejor el paso del tiempo. Además, en cada edad de la vida, lo que uno tiene en sí mismo es definitivamente la única fuente de felicidad verdaderamente estable. En el fondo, el mundo no tiene mucho que ofrecernos: está lleno de miseria y dolor, y a quienes logran escapar de estos males los acecha en cada esquina el aburrimiento. Además, por regla general, la maldad y la estupidez son las que dictan la pauta. El destino es cruel, y los hombres, miserables. En un mundo semejante, el hombre que tiene mucho en su persona se parece a una habitación navideña cálida y alegre, situada en medio de la nieve y el hielo de las noches de diciembre. Por todo ello, poseer una excelente y rica personalidad y, en especial, mucho ingenio es sin duda el destino más afortunado del mundo, aunque difiera del más deslumbrante. Por eso fue muy sabio lo que dijo a sus diecinueve años la reina Cristina de Suecia en relación a Cartesio —a quien conocía únicamente por referencias y por haber leído un solo

artículo suyo—, el cual vivía desde hacía veinte años en Holanda en el más completo aislamiento: *Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie* [«El señor Descartes es el más dichoso de los hombres, y su condición me parece digna de envidia»]^[41]. (*Vie de Descartes* par Baillet, lib. VII, cap. 10). Sólo que, como sucedió con Cartesio, las circunstancias externas han de ser lo suficientemente favorables como para permitir que uno sea dueño de sí mismo y esté satisfecho consigo mismo; por lo que ya en el Qoheleth^[42] (7,12) se lee: «La sabiduría es buena si uno tiene hacienda, y es útil que uno pueda solazarse en el sol». Aquel que haya sido favorecido con esta vocación por la naturaleza y el destino habrá de velar cuidadosamente por que la fuente interior de su felicidad siempre esté a su alcance; y, para ello, requiere de independencia y de ocio. Por lo que no vacilará en obtener estos últimos por medio de la moderación y el ahorro; tanto más cuanto que no es un individuo que dependa, como los demás, de las fuentes externas de los placeres. La esperanza de obtener cargos, dinero, favores y el aplauso del mundo no lo tentará a renunciar a sí mismo con el fin de adaptarse a los propósitos indignos o al mal gusto de los hombres. En caso necesario, hará lo que sugiere Horacio en la epístola al Mecenas (Lib. I, ep. 7)^[43]. Es una gran torpeza perder *en lo interno* para ganar *en lo externo*, es decir, sacrificar parcial o totalmente la tranquilidad, la independencia y el ocio de uno mismo en aras del brillo, el rango, el lujo, los títulos o los honores. Esto, no obstante, es lo que hizo Goethe. Pero a mí mi genio inspirador me ha empujado decididamente a tomar el camino opuesto.

La verdad aquí examinada, según la cual la fuente principal de la felicidad humana está situada en el fuero interno, encuentra una confirmación adicional en la sentencia muy acertada de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (I, 7; y VII, 13, 14), respecto de que todo placer presupone alguna actividad, es decir, el ejercicio de alguna fuerza

sin la cual no puede existir. Esta doctrina aristotélica de que la felicidad de un hombre consiste en el ejercicio libre de su capacidad más desarrollada la reproduce también Estobeo en su exposición de la ética peripatética (*Ecl. eth.* II, c. 7, pp. 268-278); por ejemplo, cuando dice: ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονία κατ' ἄρετήν, ἐν πράξεσι προηγουμέναις κατ' εὐχὴν (la versión de Heeren^[44] es: *felicitatem esse functionem secundum virtutem, per actiones successus compotes*) [«La felicidad es el ejercicio, de acuerdo con la virtud, de acciones coronadas por el éxito»]^[45]; y, en términos más concisos, con la aclaración de que el término ἄρετή [virtud] se refiere a cualquier excelencia. Ahora bien, la finalidad original de las fuerzas con las que la naturaleza ha equipado al hombre es que este pueda luchar contra las carencias que lo asaltan desde todas partes. Pero una vez que cesa este combate, las fuerzas no utilizadas se convierten en un lastre para el sujeto, el cual tiene por lo tanto que *jugar* con ellas, es decir, utilizarlas sin un fin concreto: pues de lo contrario será inmediatamente víctima de la otra fuente del dolor humano, el aburrimiento. De ahí que este atormente sobre todo a los grandes y ricos, de cuya desdicha ya diera cuenta Lucrecio en una descripción que se puede verificar aún hoy en todas las grandes ciudades:

*Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem petaesum est, subitoque reventat,
Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
Currit, agens mannos, ad villam praecipitanter,
Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:
Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque obliviam quaerit;
Aut etiam properans urbem petit, atque revisit*^[46].

Estos señores han de dar la talla en su juventud por medio de su fuerza muscular y reproductora. Pero más tarde sólo quedan las fuerzas mentales, y si estas no están presentes o suficientemente desarrolladas o no se han acumulado los materiales necesarios para ejercerlas, habrá mucho que lamentar. Ahora bien, como la *voluntad* es la única fuerza inagotable, se la querrá estimular ahora agitando las pasiones, por ejemplo, mediante la costumbre de apostar fuertes sumas de dinero, ese vicio tan degradante. En general, todo individuo desocupado, dependiendo del tipo de fuerzas que en él prevalezcan, escogerá un tipo distinto de juego para ejercitarlas: por ejemplo, los bolos o el ajedrez; la caza o la pintura; las competiciones deportivas o la música; los juegos de naipes o la poesía; la heráldica o la filosofía, etc. Podemos incluso examinar este asunto metódicamente, yendo hasta la raíz de todas las manifestaciones de las fuerzas humanas, es decir, hasta las *tres fuerzas fisiológicas fundamentales*, a las que debemos estudiar aquí en su libre juego sin finalidad determinada, a través del cual se manifestarán como fuentes de tres tipos de placeres posibles, de los cuales el hombre, según domine en él una u otra de aquellas fuerzas, escogerá siempre el que le resulte más afín. Me refiero, en primer lugar, a los placeres de la *fuerza reproductora*: consisten en comer, beber, digerir, descansar y dormir. Algunos pueblos se hacen incluso célebres ante los demás por practicar esos placeres como sus pasatiempos nacionales favoritos. En segundo lugar están los placeres de la *irritabilidad*: consisten en caminar, saltar, boxear, bailar, practicar la esgrima, montar a caballo y en realizar ejercicios atléticos de todo tipo, así como en cazar, e incluso en participar en luchas armadas y en la guerra. En tercer lugar están finalmente los placeres de la *sensibilidad*: consisten en contemplar, pensar, sentir, escribir, pintar, esculpir, interpretar música, aprender, leer, meditar, inventar, filosofar, etc. Sobre el valor, grado y duración de cada uno

de estos tipos de placer se podrían hacer algunas consideraciones, que quedan, empero, a cargo del lector. Sin embargo, todos podrán darse cuenta de que tanto nuestro gozo, que invariablemente está condicionado por el uso de las propias fuerzas, como nuestra dicha, que proviene de su repetición frecuente, serán tanto más grandes cuanto más noble sea el tipo de fuerza que los condiciona. Tampoco osará nadie negar el puesto de honor que en este punto ostenta la sensibilidad, cuya decisiva presencia eleva al hombre por encima de las otras especies animales, en comparación con las otras dos fuerzas fisiológicas fundamentales, que en cambio se encuentran presentes en igual o mayor medida en los animales irracionales. A la sensibilidad pertenecen nuestras fuerzas cognoscitivas: de ahí que su preponderancia capacite para los goces de la *actividad cognoscitiva*, es decir, para los denominados placeres *espirituales*, y serán tanto más grandes cuanto mayor sea aquella preponderancia^[48]. Para que algo suscite la atención de un hombre normal y corriente tiene que estimular su *voluntad*, es decir, captar su interés personal. Ahora bien, toda excitación persistente de la *voluntad* es cuando menos de naturaleza mixta, es decir, está ligada al dolor. Un medio artificial de estimularla, que se vale de intereses tan pequeños que sólo pueden ocasionar dolores momentáneos y ligeros, no permanentes ni severos, y que, por lo tanto, podría ser considerado como un mero cosquilleo de la voluntad, es el juego de naipes, esta perenne ocupación de la «buena sociedad» en todas partes^[49]. En cambio, el hombre dotado de capacidades espirituales superiores puede entusiasmarse con algo simplemente gracias al *conocimiento*, sin participación alguna de la *voluntad*; es más, necesita hacerlo. Ahora bien, este entusiasmo le abre las puertas a una región que en principio está exenta de dolor, como la atmósfera de los bienaventurados dioses, θεῶν ῥεῖα ζώντων [«Los dioses que viven sin esfuerzo»]^[50]. Por lo tanto, mientras que la vida de los

demás languidece en la estupidez, ya que todo lo que dicen o hacen está completamente orientado hacia los intereses mezquinos del bienestar personal y, debido a ello, a miserias de toda laya, por lo que un aburrimiento insoportable los invade en cuanto dejan de ocuparse de tales metas y se ven confrontados consigo mismos, a menos que alguna desaforada pasión venga a imprimir cierto dinamismo en su masa aletargada, la vida del hombre dotado de fuerzas espirituales es, en cambio, rica en ideas y está llena de dinamismo y significado: a este lo absorben, cada vez que puede dedicarse a ellos, asuntos dignos e interesantes, y lleva en su interior un manantial de los goces más nobles. Le sirven de estímulo las obras de la naturaleza y la contemplación del accionar humano, así como las producciones variadísimas de los individuos extraordinarios de todos los tiempos y países, que sólo él puede disfrutar plenamente por ser el único que verdaderamente las comprende y se conmueve con ellas. Para él vivieron aquellos, él es su verdadero interlocutor; mientras que los demás sólo captan, a medias, alguna que otra cosa, como si fueran estudiantes que van a clases de vez en cuando. Es cierto que, debido a todo esto, el hombre de talento tiene una necesidad más que los demás, esto es, la de aprender, ver, estudiar, meditar y ejercitarse, y que, por lo tanto, también necesita disponer de tiempo libre; pero, como dice Voltaire, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [«No hay verdaderos placeres sin verdaderas necesidades»]^[51], por lo que dicha necesidad es precisamente la condición de que pueda disfrutar de goces que están vedados a los demás, para quienes las bellezas naturales y artísticas y las más excelsas obras del espíritu, por mucho que se acumulen a su alrededor, son lo que las hetairas a un anciano. Tal hombre privilegiado vive, junto a su existencia personal, una segunda vida, intelectual, que termina por convertirse para él en fin verdadero y hace que vea como simple medio aquella otra

existencia, la cual, a pesar de ser superficial, vacía y turbia, tiene que fungir como fin para los demás. Esa vida intelectual absorberá, por lo tanto, la mayor parte de su tiempo y, gracias a una constante acumulación de verdades y conocimientos, irá ganando en cohesión, ensanchándose, alcanzando un acabado y perfeccionamiento cada vez más redondos, como si fuera una obra de arte que está naciendo; en cambio, la vida de los demás, que sólo es práctica, que sólo está enfocada al bienestar personal, que puede crecer cuantitativa pero no cualitativamente, resulta muy pobre en comparación; y sin embargo, debe fungir, como se dijo, de fin para ellos; en cambio, para aquel, sólo constituye un medio.

Nuestra vida práctica y real es, cuando no la mueven las pasiones, aburrida e insulsa; y cuando la mueven, no tarda en volverse dolorosa; de ahí que sólo sean felices quienes han recibido una cantidad de inteligencia que excede en grado mayor o menor la que se requiere para el servicio de la voluntad. Pues ello les permite llevar, junto a su vida real, una vida intelectual que los ocupa y entretiene continuamente de forma *indolora* y, sin embargo, animada. El mero *ocio*, es decir, el hecho de que un intelecto esté *desocupado* porque no está sirviendo a la voluntad, no basta para ello; se necesita además un auténtico excedente de *fuerza*: pues sólo este capacita para una ocupación no supeditada a la voluntad y puramente espiritual; en cambio, *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura* [«El ocio sin las letras es para el hombre como la muerte o una sepultura en vida»]^[52] (Sen., *Ep.* 82). Sin embargo, según sea grande o pequeño dicho excedente, hay innumerables grados de aquella vida intelectual que es vivida junto a la real, y que van desde el mero coleccionar y describir insectos, pájaros, minerales o monedas hasta las creaciones más elevadas de la poesía y la filosofía. Pero tal vida intelectual no sólo protege contra el aburrimiento, sino también contra sus secuelas. Se convierte en un

escudo contra las malas compañías y contra los muchos peligros, accidentes, pérdidas y derroches en los que se incurre cuando se busca la felicidad únicamente en el mundo real. Así, mi filosofía jamás me ha dado ganancia alguna; pero me ha ahorrado muchas cosas.

El hombre normal y corriente, en cambio, depende, en cuanto a los placeres de la vida, de cosas *externas a él*, como las posesiones materiales, el rango, la mujer y los hijos, los amigos, la sociedad, etc., en las que se basa la felicidad de su vida; de ahí que esta felicidad se arruine si las pierde, o si alguna de ellas lo decepcionó. Para expresar esta situación, digamos que este hombre tiene su punto de equilibrio *fuera de sí*. De ahí que esté siempre plagado de manías y deseos cambiantes: si posee el dinero para ello, unas veces comprará casas de campo o caballos, otras dará fiestas o realizará viajes, pero, en general, practicará el lujo; pues en todo buscará una satisfacción *de fuera*, así como el hombre debilitado cree que con consomés y fármacos puede recuperar su salud y vigor, cuya verdadera fuente es, sin embargo, su fuerza vital interna. Pongamos a su lado, para no pasar de una vez al otro extremo, a un hombre que, sin tener facultades espirituales eminentes, apenas supera las acostumbradas; veremos como este practica, a nivel diletante, alguna de las bellas artes o se dedica al estudio de una ciencia como la botánica, la mineralogía, la física, la astronomía, la historia, etc., hasta el punto de encontrar allí una parte considerable de su gozo y un solaz reconfortante cuando aquellas otras fuentes exteriores se agotan o hayan dejado de satisfacerlo. Podemos, en esa medida, afirmar que su centro de gravedad ya está situado parcialmente *dentro de sí mismo*. Pero como el mero diletantismo en un arte dista mucho de la capacitación creadora y las ciencias empíricas se limitan a constatar las relaciones entre los fenómenos, el hombre no puede identificarse con estas actividades, estas no llenan

completamente su ser, y por lo tanto, su vida no puede entrelazarse con ellas de forma que perdiese todo interés en lo demás. Esto último está reservado para la eminencia intelectual sublime, designada usualmente con el nombre de genio: pues sólo ella aborda de manera completa y absoluta, como su tema específico, la existencia y esencia de las cosas, y se esfuerza por consiguiente en expresarlo, según sea su dirección individual, mediante el arte, la poesía o la filosofía. Sólo para un hombre de esta especie la ocupación incesante consigo mismo, con los propios pensamientos y obras es una necesidad perentoria; la soledad, bienvenida; el tiempo de ocio, es el mayor de los bienes; y todo lo demás, es innecesario, y, si está presente, hasta oneroso. Sólo con respecto a un hombre semejante podemos decir, en consecuencia, que su centro de gravedad está *totalmente en sí mismo*. Eso explica también que los muy escasos individuos de este tipo, por muy buen carácter que tengan, no muestren ese profundo e ilimitado interés hacia amigos, familia y sociedad del que son capaces algunos de sus congéneres: pues son eventualmente capaces de consolarse de la carencia de todo; basta con que se tengan a sí mismos. En esa medida, tienen en su propia persona un factor aislante adicional, que es tanto más efectivo cuanto que nunca se sienten completamente satisfechos de los demás, por lo que no pueden decidirse a verlos como sus iguales; antes bien, siempre están conscientes de la heterogeneidad de cuanto les rodea, se van acostumbrando poco a poco a moverse como extraños entre los hombres, y a valerse, cuando piensan en ellos, de la tercera y no de la primera persona del plural.

Desde este punto de vista, el hombre más feliz será aquel a quien la naturaleza haya dotado generosamente desde el punto de vista intelectual; toda vez que lo subjetivo nos toca más de cerca que lo objetivo, cuyos efectos siempre están mediados por lo subjetivo y

son, por lo tanto, de índole secundaria. De ello dan fe estos versos hermosos:

Πλοῦτος ὁ τῆς ψυχῆς πλοῦτος μόνος ἐστὶ ν ἄληθής,
Τ' ἄλλα δ' ἔχει ἄτην πλείονα τῶν κτεάνων^[53].

Lucian in Anthol. I, 67.

Una persona provista de semejante riqueza no necesita recibir de fuera sino un regalo negativo, a saber, tiempo libre u ocio con el que formar y desarrollar sus habilidades espirituales y disfrutar de su riqueza interior, es decir, sólo el permiso necesario para ser él mismo cada día y hora del resto de su vida. Para alguien predestinado a imprimir la huella de su espíritu en el conjunto del género humano existe una sola dicha y una sola desgracia, a saber, que se le permita desarrollar completamente sus capacidades y llevar a cabo sus obras —o, alternativamente, que se le impida hacerlo—. Todo lo demás carece de importancia para él. Por ello vemos cómo los grandes espíritus de todos los tiempos dieron el máximo valor al ocio. Pues el tiempo libre de una persona vale tanto cuanto valga ella. Δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι (*videtur beatitudo in otio esse sita*) [«La felicidad parece estar en el ocio»]^[54], dice Aristóteles (*Eth. Nic. x, 7*), y Diógenes Laercio (II, 5, 31) nos relata que Σωκράτης ἐπῆναι σχολήν, ὡς κάλλιστον κτημάτων (*Socrates otium ut possessionum omnium pulcherrimam laudabat*) [«Sócrates alababa el ocio como la posesión más hermosa»]^[55]. Por eso Aristóteles (*Eth. Nic. x, 7, 8, 9*) caracteriza la vida filosófica como la más feliz. También viene al caso lo que este dice en la *Política* (IV, 11): τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον [«La vida feliz es la que permite el libre ejercicio de la virtud»]^[56], que se podría traducir según el sentido como: «la verdadera felicidad consiste en poder ejercer sin impedimentos la propia excelencia, sea cuál fuere esta»; y concuerda con ello la sentencia de Goethe, en

Wilh. Meister: Wer mit einem Talent zu einem Talent geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein [«Quien nace con talento para cierto talento encuentra su mayor dicha ejerciéndolo»]^[57]. Ahora bien, disponer de tiempo libre es algo no sólo raro de encontrar en el hombre, sino también generalmente extraño a su naturaleza: pues el destino natural del hombre es emplear todo su tiempo en la adquisición de lo necesario para sí y para su familia. El hombre es hijo de la necesidad; no constituye una inteligencia libre. De ahí que el tiempo libre se convierta pronto en una carga para él, y finalmente en una tortura, si no lo puede llenar, por medio de variadísimas metas artificiales y ficticias, con juegos, pasatiempos y aficiones de toda laya; y, por lo mismo, ese tiempo libre no deja de comportar cierto riesgo, pues con razón se dice *difficilis in otio quies* [«La tranquilidad es difícil en el ocio»]. Por otra parte, un intelecto que supere ampliamente la media común es asimismo anormal y, por lo tanto, no natural. Pero si está presente, su poseedor deberá disponer, para ser feliz, de ese mismo ocio que para otros representa una carga o un peligro; pues sin él será como un Pegaso uncido a un yugo, es decir, será desdichado. En cambio, el que coincidan ambas anomalías, la externa y la interna, es una suerte enorme: pues ahora el afortunado podrá llevar una vida de orden superior, a saber, la de alguien eximido de las dos raíces diametralmente opuestas del sufrimiento humano, la necesidad y el aburrimiento, o, si se prefiere, la penosa lucha por la existencia y la incapacidad para soportar el ocio (o sea, una existencia libre); dos males que, de otra manera, el hombre sólo logra evitar permitiendo que se neutralicen y anulen mutuamente.

En contrapartida, sin embargo, hay que tener en cuenta que los grandes dones del espíritu, debido a la exagerada actividad nerviosa que implican, producen una gran susceptibilidad al dolor en todas sus manifestaciones, y que el temperamento apasionado que es

condición de esos dones, así como la connatural vivacidad y perfección de todas las representaciones que resultan de ellos, provocan a su vez una exacerbación de las emociones producidas por esas representaciones; considérese también que hay más emociones dolorosas que agradables; que, en fin, los grandes dones del espíritu aíslan a su portador de los demás hombres y de sus quehaceres, que cuanto más tiene alguien en sí mismo menos encuentra en los demás, y que cientos de cosas que satisfacen plenamente a los demás son consideradas por él como frívolas e inútiles; todo lo cual pareciera confirmar aquí una vez más la vigencia de la ley universal de la compensación; pues no en balde se afirma a menudo, y no sin cierta verosimilitud, que el hombre de espíritu obtuso es en el fondo el más dichoso, por más que no se trate de una felicidad digna de envidia. No quiero adelantar mi opinión al respecto, toda vez que el propio Sófocles ha formulado sobre este asunto dos juicios diametralmente opuestos:

Πολλὺ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει

(Sapere longe prima felicitatis pars est). [\[58\]](#)

Antíg. 1328 (1305 s.)

así como:

Ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος

(Nihil cogitantium jucundissima vita est). [\[59\]](#)

Áyax, 550

Y un desacuerdo mutuo no menor reina entre los filósofos del Antiguo Testamento:

¡La vida del necio es más infeliz que la muerte!

(τοῦ γὰρ μώρου ὑπὲρ θανάτου ζωὴ πονηρά).

Jes. Sir. 22, 12

pero también,

Quien mucho sabe mucho sufre.

(ὁ προστιθεὶς γινῶσιν, προσθήσει ἄλγημά).

Kohel. 1, 18.

Entretanto, no quiero en manera alguna dejar de mencionar aquí que el hombre que, a consecuencia de fuerzas intelectuales que a duras penas alcanzan la cota de lo normal, *carece de necesidades espirituales* no es otro que el designado con un término exclusivo de la lengua alemana, el de *Philister* o filisteo, surgido del argot estudiantil, pero posteriormente usado en un sentido más culto aunque todavía análogo al primigenio, del que conserva el matiz de la oposición al hijo de las Musas. Pues el filisteo es y seguirá siendo un ἄμουσος ἄνθρωπος [«Hombre ajeno a las Musas, inculto»]. Bien es verdad que yo, desde un plano más elevado, definiría al filisteo como el tipo de persona que está ocupada incesante y concienzudamente de una realidad que en el fondo no es tal; sólo que esta definición, de suyo trascendental, no sería adecuada al punto de vista popular que me he propuesto adoptar en este tratado, razón por la cual podría no ser plenamente entendida por todos los lectores. Aquella otra, en cambio, permite introducir más fácilmente una explicación específica, y capta suficientemente el meollo de la cuestión, la raíz de todos los rasgos que caracterizan al *filisteo*. Se trata, pues, de *un hombre sin necesidades espirituales*. Esto implica varias cosas: en primer lugar, *en relación consigo mismo*, que no tiene acceso a *goces* espirituales; y ello según la máxima ya mencionada: *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [«No hay verdaderos placeres sin verdaderas necesidades»]^[60]. No anima su existencia una aspiración hacia el conocimiento y la comprensión, ni ninguna otra que pudiera estar relacionada con esta y permitirle disfrutar de placeres verdaderamente estéticos. Y si algo estético le es impuesto por la

moda o por la autoridad, lo desecha cuanto antes, como si de un trabajo forzado se tratase. Los verdaderos placeres son para él los sensoriales: con ellos se resarce. Las ostras y el champán son el punto culminante de su existencia, y procurarse todo lo que pueda contribuir a que su cuerpo se sienta bien, el fin de la misma. Tendrá suerte si para conseguirlo tiene que esforzarse mucho. Pues si aquellos bienes le son otorgados de antemano, ineludiblemente caerá presa del aburrimiento; aburrimiento que intentará neutralizar enseguida por todos los medios imaginables: bailes, teatro, reuniones sociales, juegos de cartas, apuestas, caballos, mujeres, bebida, viajes, etc. Y sin embargo, nada de esto resultará suficiente para vencer el aburrimiento allí donde la carencia de necesidades espirituales impida que haya goces del espíritu. De ahí que una seriedad obtusa y displicente, muy próxima a la animal, acompañe y caracterice al filisteo. Nada lo alegra, nada lo entusiasma, nada llama su atención. Pues los placeres sensoriales se agotan rápidamente; la sociedad, integrada también por filisteos como él, se torna pronto aburrida; y el juego de cartas, fastidioso a la postre. Cuando mucho, le quedan los placeres de la vanidad, tal como él la entiende, o sea, como un superar a los demás en riqueza, rango, influencia o poder, de forma que estos le rindan luego pleitesía; o al menos en frecuentar la compañía de aquellas personas que descuellan en lo mismo que él, de manera que pueda verse reflejado en ellos (*a snob*) [«un excéntrico»]. De la mencionada caracterización básica se sigue, *en segundo lugar, y en relación con los demás*, que, puesto que el filisteo no posee necesidades espirituales sino tan sólo físicas, sólo buscará la compañía de aquellos que estén en capacidad de satisfacer las segundas y no las primeras. Lo último, por lo tanto, que se le ocurriría exigir a los demás es que posean cualidades espirituales eminentes de cualquier especie; es más, si llega a encontrárselas, suscitarán su antipatía,

cuando no su odio; porque le causarán un incómodo sentimiento de inferioridad y una envidia sorda y recóndita, que tratará de disimular con esmero, ocultándola incluso de sí mismo, lo que a veces hará que esta se convierta en callado resentimiento. Jamás, en consecuencia, pensará en valerse de estas cualidades para manifestar su estimación y su respeto; antes bien, dispensará estos últimos de acuerdo con el rango y la riqueza, el poder y la influencia, que constituyen a sus ojos las únicas y auténticas virtudes, y aquellas en las que también a él le gustaría descollar. Todo esto se sigue, pues, del hecho de que es un hombre *sin necesidades espirituales*. Un gran mal del que adolecen todos los filisteos es que las *idealidades* no pueden proporcionarles solaz alguno, y que para poder sustraerse al aburrimiento tienen que apelar continuamente a *realidades*. Estas últimas se agotan pronto, de forma que, en vez de entretener, cansan; o bien, traen consigo todo tipo de calamidades; mientras que, en cambio, las idealidades son esencialmente inagotables y, tomadas por sí mismas, inocentes e inocuas.

A lo largo de esta disquisición sobre las cualidades personales que contribuyen a nuestra felicidad he tomado en cuenta, aparte de las cualidades físicas, sobre todo las intelectuales. Pero de qué manera nos satisface directamente la excelencia moral es algo que ya expuse en mi *Preisschrift* [«monografía sometida a concurso»] *Sobre el fundamento de la moral*, § 22, p. 275 (2.^a ed. 272)[\[61\]](#), al cual remito desde aquí.

3. De lo que uno tiene

Epicuro, ese gran maestro de la felicidad, dividió con gran corrección y belleza las necesidades en tres clases. En primer lugar, están las necesidades naturales y necesarias: son aquellas que nos causan dolor cuando no son satisfechas. Por consiguiente, esta clase consta únicamente del *rictus et amictus* [«comida y vestido»], y son fáciles de saciar. En segundo lugar, están las necesidades que son naturales pero no necesarias: tal es la necesidad de satisfacción sexual; aunque, a decir verdad, Epicuro no dice esto en la exposición de Laercio (y, en general, yo presento aquí su doctrina algo enderezada y pulida). Saciar esta necesidad es ya más difícil. En tercer lugar, están las necesidades que no son naturales ni necesarias: son las del lujo, la opulencia, la ostentación y el brillo; son innumerables y su satisfacción es muy difícil. (Véase Dióg. Laert.^[62] L. X, c. 27, § 149, también § 127, y Cic, *De fin.*^[63] I, 14 y 16).

Fijar el límite de nuestros deseos razonables en relación con las posesiones es difícil, cuando no imposible. Pues lo que satisface a cada individuo a este respecto no es una magnitud absoluta, sino sólo relativa, a saber, la relación entre sus aspiraciones y lo que posee; de ahí que la propiedad, considerada por sí misma, esté tan desprovista de sentido como el numerador de una fracción que carece de denominador. Un hombre jamás echa en falta aquellos bienes a los que jamás se le ha ocurrido aspirar, y puede estar plenamente satisfecho aunque no los posea; mientras que otro podrá tener cien veces más que él y, sin embargo, sentirse infeliz porque carece de uno solo al que aspira. Cada cual posee, también

respecto a esto, un horizonte privado de lo que puede alcanzar, y que marca el límite de sus aspiraciones. Cada vez que siente que puede confiar en obtener alguno de los objetos situados dentro de ese horizonte, se siente feliz; y desdichado si, interponiéndose dificultades, se frustra su esperanza de alcanzarlo. Lo que cae fuera de su campo de visión no lo afecta en absoluto. De ahí que las grandes pertenencias de los ricos no inquieten a los pobres, ni que a los ricos, cuando no obtienen lo que persiguen, les sirva de consuelo la opulencia que ya tienen. (*La riqueza* se parece al agua de mar: cuanto más se bebe de ella, más sediento se está; y otro tanto vale para la fama). El hecho de que tras la pérdida de la riqueza o del bienestar el estado de ánimo, una vez superada una primera etapa de sufrimiento, no sea muy diferente del que se poseía antes de la pérdida se debe a que, cuando el destino disminuye la cifra de nuestro patrimonio, nosotros reducimos en la misma proporción la de nuestras aspiraciones. Es esta operación lo verdaderamente doloroso; pero una vez superada, el dolor se siente cada vez menos, hasta que finalmente desaparece: la herida cicatriza. Y al revés, en casos de buena fortuna el índice de nuestras aspiraciones se dispara y estas se expanden; en ello consiste la alegría resultante. Pero tampoco esta dura más que la operación correspondiente: nos acostumbramos a la magnitud ensanchada de las nuevas aspiraciones y nos hacemos indiferentes al grado de riqueza que les corresponde. Así lo expresa el pasaje homérico *Od.* XVIII, 130-137, que concluye así:

Τοῖ ος γὰρ νόος ἐστὶ ν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οἷ ον εφ' ἧμαρ ἄγει πατὴρ ἀνδρῶν τε, θεῶν τε.^[64]

La fuente de nuestra insatisfacción reside, pues, en nuestros esfuerzos siempre recomenzados por elevar más de lo debido el índice de nuestras aspiraciones, mientras se mantiene inmóvil aquella otra cifra que se le contrapone.

No es de extrañar que en una especie animal tan precaria como la humana, cuya naturaleza consta totalmente de necesidades, nada se valore, e incluso se venere, más intensa y abiertamente que la *riqueza*, hasta el punto de que también el poder es buscado como medio para lograrla; y que para obtenerla, se descuide o abandone cualquier otra cosa, como, por ejemplo, la filosofía por parte de los profesores de la misma. A menudo se les reprocha a los hombres el hecho de que casi todos sus deseos estén orientados hacia el dinero y que lo amen más que a ninguna otra cosa. Sin embargo, es natural y acaso inevitable amar lo que, como un Proteo incansable, está dispuesto a transformarse a cada instante en objeto de nuestros versátiles deseos y nuestras múltiples necesidades. Todo otro bien, en efecto, se presta a satisfacer un solo deseo, una sola necesidad: los alimentos únicamente son buenos para los hambrientos, el vino para los sanos, los medicamentos para los enfermos, un abrigo de piel para el invierno, las mujeres para la juventud, etc. Todas estas cosas son, por lo tanto, ἀγαθὰ πρὸς τι, es decir, bienes meramente relativos. En cambio, el dinero es el único bien absoluto, en la medida en que no da respuesta a una sola necesidad *in concreto*, sino a la necesidad por antonomasia, *in abstracto*.

Los bienes de fortuna disponibles han de considerarse como una muralla protectora contra el gran número de calamidades y accidentes posibles; y no como una posibilidad o una obligación de procurarse los *plaisirs* del mundo. La gente que, no habiendo heredado bienes materiales, llega a ganar mucho dinero gracias a sus talentos, sean estos del tipo que fueren, casi siempre termina pensando que su talento es su capital principal, y sus ganancias sólo sus intereses. De ahí que no reserven una parte de lo ganado para ir creando un capital permanente, sino que gasten todo a medida que entra. Por eso, terminan siendo pobres en su mayoría; pues sus ingresos se estabilizan o desaparecen al agotarse su talento, si es

que este era de naturaleza pasajera, como ocurre por ejemplo en casi todas las bellas artes; o porque este sólo podía ser aprovechado bajo circunstancias y coyunturas especiales que han cesado de estar presentes. Acaso los artesanos puedan darse el lujo de comportarse así, debido a que no es fácil que pierdan las facultades exigidas por sus destrezas, o porque cuando faltan las suple el trabajo de sus ayudantes; y a que sus productos satisfacen ciertas necesidades y, por lo tanto, siempre tienen salida; de donde se echa de ver lo acertado del adagio «un oficio es una mina de oro». Pero no sucede lo mismo con los artistas y *virtuosi* de cualquier especie. Ello explica que estos reciban una remuneración tan alta. Con mayor razón deberían, pues, destinar una parte de sus ganancias a incrementar su capital; mientras que ellos suelen, insensatamente, considerarlas como meros intereses y se labran así su propia desgracia. En cambio, la gente que hereda un patrimonio al menos tiene desde el principio una idea clara de la distinción entre el capital y los intereses. La mayoría, por lo tanto, intenta conservar su capital, no lo toca bajo ningún concepto, e incluso, si es posible, reserva como mínimo un octavo de los intereses para afrontar recesiones futuras. De ahí que, en general, tales personas conserven su riqueza. Esta reflexión no es aplicable a los comerciantes; pues, en su caso, el dinero es un medio para negocios ulteriores y, en esa medida, una especie de herramienta; por lo que, aun cuando lo hayan obtenido por sus propios medios, lo acumulan y tratan de incrementarlo a través de inversiones. Ello explica que en ningún otro estamento la riqueza esté tan consolidada como en este.

En general, se constatará que aquellos que conocen de primera mano estrecheces y las privaciones suelen tenerles, paradójicamente, mucho menos miedo y están mucho más inclinados al derroche que aquellos que sólo las conocen de oídas. Entre los primeros se cuentan todos los que, favorecidos por algún

golpe de suerte o por talentos especiales, han pasado con bastante rapidez de la pobreza a la riqueza: los otros, en cambio, habían nacido en la opulencia y han permanecido en ella. Piensan mucho más en el futuro que aquellos, y son, por ende, mucho más ahorrativos. Se podría pensar, en consecuencia, que la necesidad no es, después de todo, algo tan malo como parece cuando es vista de lejos. Sin embargo, la verdadera razón de este fenómeno es que quien nace con bienes de fortuna los considera indispensables, un elemento tan esencial de la única existencia posible como el aire que se respira; por lo que los cuida como a su propia vida y, en consecuencia, es amante del orden, cauteloso y ahorrativo. Pero quien ha nacido sin recursos considera la pobreza como un estado natural; y si eventualmente llega a hacerse de fortuna, la verá como algo superfluo que está ahí para ser disfrutado y devorado, y entenderá que, en caso de perderla, se las arreglará sin ella, e incluso tendrá una cosa menos de la que preocuparse. Ocurre, pues, lo que dice Shakespeare:

*The adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death.*

[Se cumple necesariamente el adagio:
dale un caballo a un mendigo y lo matará de cansancio].

Henry VI, p. 3. a. 1.

Bien es cierto que tales individuos poseen —no tanto en su cabeza, sino en su corazón— una confianza ciega y exagerada ya sea en su destino, ya sea en sus propios medios, con los que lograron en el pasado sobreponerse a la necesidad y a la pobreza; y que, por consiguiente, a diferencia de quienes han nacido ricos, no creen que los abismos de la pobreza sean infinitamente profundos, sino que piensan que una vez que hayan tocado fondo podrán de nuevo salir

a flote. Esta característica humana explica también por qué las mujeres que han sido pobres en su juventud suelen ser mucho más exigentes y derrochadoras que aquellas que recibieron una dote cuantiosa; pues casi siempre las jóvenes ricas no sólo aportan cierto patrimonio, sino también exhiben una mayor perseverancia, cuando no un instinto heredado, para conservarlo que las pobres. Quien pretenda afirmar lo contrario podría apelar a la autoridad de Ariosto, en su primera sátira; en cambio, el Dr. Johnson opina lo mismo que yo: *A woman of fortune being used to the handling of money, spends it judiciously; but a woman who gets the command of money for the first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with great profusion* [«Una mujer de fortuna, acostumbrada a manejar dinero, lo emplea prudentemente; pero una mujer que sólo empieza a disponer de dinero cuando se casa tiene tanta afición a gastarlo que lo derrocha con gran profusión»]^[65]. (J. Boswell, *Life of S. Johnson*, ann. 1776, aetat. 67). Sea como fuere, quisiera aconsejar a quien se case con una joven pobre que no le legue un capital, sino únicamente una renta; pero, sobre todo, que vele por que la herencia destinada a los hijos no caiga en sus manos.

En modo alguno creo estar incurriendo en algo indigno de mi pluma si recomiendo que se tenga sumo cuidado en conservar tanto el patrimonio adquirido como el heredado. Poseer de nacimiento lo necesario para vivir holgadamente de manera holgada y verdaderamente autónoma, es decir, sin tener que trabajar, aunque se esté solo y sin familia, es una ventaja invalorable, pues representa la exoneración y la inmunidad frente a las carencias y los infortunios que aquejan la vida humana, es decir, la emancipación de una servidumbre generalizada, de un destino natural de todos los hijos de esta tierra. Sólo gracias a este auténtico privilegio del destino se nace realmente libre, sólo así se es de verdad *sui juris*, o sea dueño

de su propio tiempo y de sus propias fuerzas, y se puede decir cada mañana: «el día me pertenece». Por idéntica razón, la diferencia entre quien recibe una renta de mil talentos y el que la recibe de cien mil es mucho menor que la que existe entre el primero y quien no posee nada. El patrimonio heredado alcanza, sin embargo, su máximo valor cuando quien lo recibe está dotado de facultades intelectuales de orden superior y persigue objetivos poco compatibles con los negocios, pues ello significa que ha sido doblemente favorecido por la fortuna y puede consagrarse a su genio, y saldará cien veces su deuda con la humanidad si logra aquello que nadie más alcanzó y produce algo que redunde en mayor provecho o gloria del conjunto de la misma. Acaso otra persona en situación igualmente ventajosa adquiriera méritos ante el género humano con sus proyectos filantrópicos. Pero quien, habiendo nacido con bienes de fortuna, no lleve a cabo ni lo uno ni lo otro, aunque sea parcialmente, o al menos se esfuerce en realizarlo, o se ponga en condiciones de ayudar a la humanidad aprendiendo concienzudamente alguna ciencia, no pasará de ser un vulgar ladrón, digno del mayor desprecio. Pero tampoco será feliz: pues el estar exento de necesidades lo pondrá a merced del otro polo de la miseria humana, el aburrimiento, que lo atormentará tanto que habría sido más dichoso de haber tenido que trabajar para satisfacer sus carencias materiales. Y este aburrimiento lo desviará hacia extravagancias capaces de destruir incluso aquella otra ventaja, de la que demostró ser indigno. De hecho, son incontables las personas que se han visto sumidas en la pobreza porque, habiendo dispuesto de dinero, lo gastaron para mitigar temporalmente el aburrimiento que las agobiaba.

Muy diferente es la situación cuando la finalidad es llegar lejos en la administración pública, lo cual requiere el procurarse favores, amigos y relaciones para ir escalando puestos y acceder algún día,

con suerte, a la posición más encumbrada; en este caso es quizás preferible venir al mundo sin bienes de fortuna. En especial, es una verdadera ventaja para alguien no perteneciente a la aristocracia, pero dotado de un talento especial, no ser más que un pobre diablo. Pues lo que cada uno busca y prefiere por encima de todo, ya en la conversación, pero sobre todo en la administración pública, es que la otra persona sea inferior a él. Y ocurre que sólo un pobre diablo está —en el grado que se requiere aquí— plenamente convencido y penetrado de su propia inferioridad completa, profunda, inequívoca y multifacética y de su total insignificancia y carencia de valor. Sólo él es capaz de inclinarse un número suficiente de veces y con el énfasis debido, y sólo sus reverencias alcanzan los noventa grados; sólo él aguanta cualquier regaño, y encima sonríe; sólo él está consciente de lo poco que valen los verdaderos méritos; sólo él alaba a los cuatro vientos como obras maestras, a viva voz o en grandes letras impresas, los adefesios literarios de quienes están por encima de él o poseen grandes influencias; sólo él sabe mendigar; sólo él, por lo tanto, puede convertirse a tiempo, o sea, desde joven, en un *epopte* [iniciado] de esa verdad oculta que Goethe nos ha revelado en los términos siguientes:

Über's Niederträchtige

Niemand sich beklage:

Denn es ist das Mächtige,

Was man dir auch sage^[66].

W.-Ö. Divan.

En cambio, quien sea rico de cuna tenderá a asumir una actitud altanera: está acostumbrado a andar *tête levée* [«con la cabeza erguida»]; no habrá aprendido todas aquellas artes, a no ser por algún que otro talento, cuya insuficiencia frente al *médiocre et rampant* [«mediocre y rastrero»] debería comprender; es casi

inevitable que al final reconozca la inferioridad de sus superiores; y cuando llegue la hora de las indignidades supremas, se mantendrá inmóvil y no querrá agachar la cabeza. Así no se promociona uno en el mundo: al contrario, puede que nuestro personaje tenga que unirse al atrevido Voltaire y decir: *nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables* [«No vivimos sino dos días: no vale la pena emplearlos en arrastrarse frente a pillos despreciables»]^[67]. Por desgracia, este *coquin méprisable* [«pillo despreciable»] es un atributo que en el mundo cuadra a un número endiabladamente grande de sujetos. Se echa, pues, de ver que las palabras de Juvenal:

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat

Res angusta Domi^[68]

se aplican mejor a la carrera de los hombres virtuosos que a la de los mundanos.

En *lo que uno tiene* no he contado a la esposa y a los hijos; pues sucede que uno es más bien tenido por ellos. A lo sumo habría que incluir aquí a los amigos; sólo que, en ese caso, el propietario tendría que ser, en la misma medida en que posee, propiedad del otro.

4. De lo que uno representa

Este aspecto, es decir, nuestra vida según la ven los demás, es continuamente sobrevalorado a causa de una debilidad especial de nuestra naturaleza; y ello, a pesar de que la más mínima reflexión permitiría entender que se trata de algo que, tomado por sí mismo, resulta accesorio para nuestra felicidad. Por lo tanto, es difícil entender por qué se alegra tanto cada hombre en su fuero interno cada vez que percibe signos de opinión favorable en los demás, o cuando su vanidad es halagada de cualquier manera. Así como un gato no puede por menos de ronronear cuando se lo acaricia, así se dibuja un dulce gozo en el rostro del *hombre que es alabado*, particularmente si la alabanza, por muy falsa que sea, cae dentro del ámbito de sus aspiraciones. Las manifestaciones del aplauso ajeno a menudo llegan a consolarlo de una desgracia real o de lo poco que ha sido favorecido por las dos mencionadas fuentes principales de nuestra felicidad: y, al revés, es asombroso ver cómo cualquier perjuicio a su amor propio, en el sentido, grado o relación que sea, cualquier desprecio, menoscabo o desconsideración, lo ofenden, y en ocasiones hasta lo hieren profundamente. Este rasgo quizás tenga consecuencias loables en el comportamiento de muchos, por ser la base del sentimiento del honor, que suele fungir como sucedáneo de la moralidad; pero para la verdadera *felicidad* del hombre, y, en concreto, para la serenidad e independencia que son tan esenciales a esta última, resulta ser más una perturbación y un defecto que una ventaja. Por ello es aconsejable, desde nuestro punto de vista, ponerle coto, moderando en lo posible, mediante una reflexión

adecuada y una ponderación correcta del valor de los bienes, esta hipertrofiada susceptibilidad ante la opinión ajena, tanto si la opinión halaga dicha susceptibilidad como si la ofende; pues ambas cosas penden de un mismo hilo. Además, existe el peligro de que uno se haga esclavo de la opinión y del criterio de los demás:

Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum

Subruit ac reficit.^[69]

Según lo anterior, contribuirá mucho a nuestra dicha el sopesar correctamente el valor de lo que uno es *en y para sí mismo*, comparándolo con lo que uno es meramente a ojos *de los demás*. A lo primero corresponde la forma en que llenamos el tiempo de nuestra vida, el contenido intrínseco que esta tenga y, por consiguiente, todos los bienes que arriba hemos enumerado bajo los rubros de «lo que uno es» y «lo que uno tiene». Pues el lugar en que se despliega todo esto no es otro que la propia consciencia. En cambio, el lugar en el que se despliega lo que somos *para los demás* es la consciencia ajena: es la representación con que aparecemos en su mente, junto con los conceptos que sirven para describirla^[70]. Se trata, obviamente, de algo que no está presente para nosotros de manera inmediata, sino sólo indirectamente, a saber, en tanto que influye en el comportamiento de los demás hacia nosotros. E incluso esto último sólo tiene verdadera relevancia en la medida en que puede modificar lo que somos *en y para nosotros mismos*. Además, lo que sucede en la consciencia ajena, tomado como tal, nos debería resultar indiferente, y nosotros mismos nos iremos acostumbrando a verlo así, a medida que nos familiaricemos con la superficialidad y futilidad de los pensamientos que pueblan la gran mayoría de las cabezas, su estrechez de miras, la mezquindad de sus actitudes, lo torcido de sus opiniones y la enorme cantidad de sus errores, además de aprender de primera mano con cuánto menosprecio se habla de aquellas personas a las que no se teme o de las que se

piensa que no se van a enterar de lo dicho; pero, sobre todo, cuando observemos con cuánto desdén se refiere media docena de borregos al mejor de los hombres. Entonces habremos comprendido que quien se preocupa demasiado de las opiniones humanas les está rindiendo un tributo que no merecen.

En todo caso, bien pobre es el recurso de quien busca la felicidad no en las dos clases de bienes ya examinadas, sino en esta tercera; es decir, no en aquello que él es en realidad, sino en la manera como los demás se lo representan. Pues sucede que la base fundamental de nuestro ser, y por ende también de nuestra felicidad, es nuestra naturaleza animal. De ahí que lo más esencial para nuestro bienestar sea la salud, y, junto a ella, los medios para nuestra conservación, es decir, el poder llevar una vida desahogada. El honor, el brillo, el rango y la fama, por mucho valor que les conceda más de uno, no pueden competir con aquellos otros bienes esenciales ni suplantarlos; al contrario, nadie vacilaría, si se le plantea la alternativa, en renunciar a ellos a cambio de los primeros. Por esta razón, no es poco lo que contribuye a nuestra felicidad el que evoquemos cada cierto tiempo la verdad de que cada cual vive, no en la opinión ajena, sino directa y principalmente en su propia piel, y que, por consiguiente, nuestro auténtico bienestar, que como tal es intransferible y está determinado por factores como la salud, el temperamento, las habilidades, los ingresos, la esposa, los hijos, los amigos, el lugar de residencia, etc., es cien veces más relevante para nuestra felicidad que aquello que a los demás les apetezca pensar de nosotros. Engañarse al respecto es precisamente lo que nos hace desdichados. Si se declara pomposamente «vale más el honor que la vida», esto equivale a decir «la vida y el bienestar no significan nada; sólo importa lo que los demás piensen de nosotros». Esa declaración podría tomarse a lo sumo como una hipérbole basada en la verdad prosaica de que para nuestra promoción y afianzamiento entre los

hombres es a veces absolutamente indispensable el honor, es decir, la opinión que estos tengan de nosotros; algo a lo que volveré más tarde. Cuando, en cambio, se constata que casi todo lo que los hombres persiguen infatigablemente durante toda su vida, con esfuerzo denodado y a costa de mil peligros y penalidades, tiene como objetivo último elevarse frente a la opinión de los demás, hasta el punto de buscar por este motivo no sólo cargos, títulos y condecoraciones, sino también bienes de fortuna, e incluso la ciencia^[71] y el arte, y que obtener el respeto de los demás es el fin último por el que trabajan, no hay que ver en ello sino una lamentable prueba de la enormidad de la estupidez humana. Dar excesiva importancia a la opinión ajena es una equivocación que prevalece entre la gente: ya tenga su origen en nuestra propia naturaleza o sea un producto de la sociedad y de la civilización, ejerce una influencia completamente desproporcionada en todo lo que hacemos o dejamos de hacer, la cual perjudica a nuestra felicidad, como se hace patente desde la consideración temerosa y servil al *qu'en dira-t-on* [«el qué dirán»], pasando por la daga que Virgilio clava en el corazón de su hija, hasta llegar a la forma en que un hombre es inducido a sacrificar su tranquilidad, su fortuna, su salud o incluso su vida en aras de una gloria póstuma. Bien es cierto que este error se convierte en una herramienta útil para quien está encargado de gobernar a los hombres o guiarlos en algún otro sentido; por lo que en todo adiestramiento de la conducta humana la máxima de mantener vivo o fomentar el sentimiento del honor ocupa un lugar central; pero en relación con la verdadera felicidad del hombre, que es lo que nos interesa aquí, la situación es muy diferente, y lo indicado es recomendar que no se le dé demasiada importancia a la opinión ajena. Cuando, no obstante, vemos que la mayoría de las personas, como nos lo demuestra la experiencia cotidiana, valoran la opinión ajena más que cualquier otra cosa y se

preocupan de ella mucho más que de aquello que, por transcurrir *en su propia consciencia*, les es dado de manera inmediata; cuando, invirtiendo el orden natural de las cosas, esas personas creen que aquello es la parte real, y esto, sólo la parte ideal de su existencia, y, por lo tanto, convierten lo derivado y secundario en asunto principal y ponen su corazón más en la manera en que su ser se refleja en la cabeza de los demás que en ese ser mismo; entonces esa valoración inmediata de algo no dado inmediatamente se transforma en lo que, con el fin de enfatizar el vacío y sinsentido de este empeño, se ha dado en llamar vanidad, *vanitas*. Lo cual, de paso, revela que se trata de una manera más de olvidar el fin por estar persiguiendo los medios, como ocurre, por ejemplo, en la avaricia.

La importancia que atribuimos a la opinión de los otros, así como nuestra constante preocupación por la misma, superan por lo general los límites de cualquier finalidad racional, por lo que ambas cosas podrían considerarse como una especie de manía generalizada, o, mejor dicho, innata. En todo cuanto hacemos o dejamos de hacer la opinión ajena es tomada en cuenta por encima de casi cualquier cosa, y si nos detenemos a pensar por un momento, descubriremos que la atención que le prestamos es la fuente de una buena mitad de todos los desvelos y angustias que experimentamos a lo largo de nuestra vida. Esta atención subyace, en efecto, a nuestro sentimiento de autoestima, tan fácil de ofender por ser tan patológicamente sensible, subyace a todas nuestras frivolidades y pretensiones, así como a nuestra ostentación y arrogancia. Sin esta preocupación y manía, el amor por el lujo sería apenas una décima parte de lo que es. Todas y cada una de las instancias de orgullo, *point d'honneur* y *puntiglio* [pique], por muy distinto que sean su género y su ámbito de aplicación, se basan en ella, y ¡a cuántas víctimas no suele arrastrar consigo! Se muestra ya en la niñez, pero también en las demás edades de la vida, y sobre todo en la más

avanzada; porque en esta, una vez agotada la capacidad para los placeres sensoriales, la vanidad y la arrogancia sólo tienen que compartir su dominio con la avaricia. Donde más se puede percibir es en los franceses, en quienes es totalmente endémica y se suele revelar a través de la prepotencia más insolente, el nacionalismo más ridículo y la fanfarronería más desvergonzada; lo que precisamente ha dado lugar a que se desinfle por sí sola, convirtiéndolos en el hazmerreír de las demás naciones y haciendo de la *grande nation* un epíteto jocoso. Ahora bien, para explicar con más detalle el susodicho error de prestar una atención desmesurada a la opinión ajena, séame permitido incluir aquí un ejemplo — afortunado como pocos y en verdad superlativo, por el juego de luces entre las circunstancias y el carácter— de esta necesidad inherente a la naturaleza humana, ya que el mismo permite calibrar exactamente la fuerza de esta sorprendente motivación. Se trata de un fragmento tomado de un reportaje del *Times* del 31 de marzo de 1846, sobre la ejecución, recién ocurrida, de un tal Thomas Wix, un obrero que había asesinado a su patrón por venganza: «En la mañana pautada para la ejecución, el reverendo capellán de la prisión se presentó ante el reo. Sólo que Wix, sereno, no pareció interesarse por sus exhortaciones: lo único que realmente parecía preocuparle era comportarse con la máxima entereza ante los testigos de su ignominioso fin [...] Esto es algo en lo que, por cierto, tuvo éxito. En el patio donde debía subir al cadalso erigido muy cerca de la cárcel, exclamó: “Pues bien, como ha dicho el doctor Dodd, ¡pronto seré testigo del gran misterio!”. Ascendió las gradas sin ninguna ayuda, a pesar de llevar las manos atadas: una vez arriba, saludó a los espectadores con reverencias a derecha e izquierda, que fueron respondidas y recompensadas con una atronadora ovación de la multitud congregada», etc. He aquí un magnífico botón de muestra de la adicción al honor, de cómo alguien

que se enfrenta a la muerte en una de sus formas más aterradoras, y a la eternidad subsiguiente, ¿no tiene otro escrúpulo que la impresión que va a causar en un grupo de mirones y la opinión que dejará en sus mentes! Y, sin embargo, también un tal Lecomte, ejecutado ese mismo año en Francia por haber atentado contra la vida del rey, estuvo igualmente molesto durante su juicio por no haber podido comparecer ante la Cámara de los Pares adecuadamente vestido, y una de las cosas que más sintió cuando iba a ser ejecutado fue que no se le hubiera permitido afeitarse. Que en épocas pasadas la situación no fue muy distinta es algo que podemos colegir de lo que dice Mateo Alemán en el Prefacio («Declaración») a su famosa novela *Guzmán de Alfarache*, a saber, que muchos criminales sórdidos dedican las últimas horas de su vida no a salvar su alma, como deberían, sino a componer y memorizar un pequeño discurso con la intención de pronunciarlo desde las gradas del patíbulo. También nosotros, sin embargo, deberíamos vernos reflejados en tales personajes: pues la más clara explicación de cualquier cosa la brindan siempre instancias colosales. Los cuidados, preocupaciones, obsesiones, enfados, miedos, esfuerzos, etc., de todos nosotros están enfocados, quizás la mayoría de las veces, hacia la opinión ajena, y no son menos absurdos que los de aquellos pobres pecadores. E incluso nuestra envidia y nuestro odio tienen casi siempre el mismo origen.

Ahora bien, es obvio que pocas cosas son más aptas para promover nuestra felicidad —la cual está basada en buena medida en la serenidad de ánimo y en la satisfacción personal— que el tratar de reducir este móvil de las acciones a su dimensión racionalmente justificable, la cual posiblemente no llegue a la quincuagésima parte de la presente, o, en otras palabras, que el sacar de nuestra carne esta espina permanentemente dolorosa. Se trata, sin embargo, de algo muy difícil, pues nos enfrentamos a un

error natural e innato. *Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur* [«La pasión por la gloria es lo último en ser abandonado, incluso por los sabios»]^[72], dice Tácito (*Hist.* IV, 6). Para librarnos de este error, el único remedio efectivo es reconocerlo como tal y, con esa finalidad, reflexionar sobre lo totalmente falsas, retorcidas, perniciosas y absurdas que suelen ser la mayoría de las opiniones de las cabezas de los hombres, lo que las hace indignas de la menor atención; en segundo lugar, debemos reflexionar sobre lo poco que debería afectarnos realmente la opinión ajena en casi todos los asuntos y circunstancias de la vida; cuán desfavorable suele ser, de modo que probablemente tendríamos que guardar cama del disgusto si supiéramos todo lo que los demás dicen de nosotros y en qué tono evocan nuestro nombre; finalmente, cómo el honor mismo sólo posee un valor indirecto y no inmediato, etc. Si de esta forma lográsemos desprendernos de aquella quimera colectiva, estaríamos más tranquilos y seríamos más alegres, confiaríamos más firmemente en nosotros mismos y nuestra conducta sería más desinhibida y natural. La influencia tan benéfica que ejerce una vida retraída sobre nuestra serenidad de ánimo se basa casi siempre en que evita que tengamos que estar continuamente bajo la mirada de los demás, nos libra de preocuparnos de cuáles puedan ser las opiniones de estos y nos restituye el control de nuestro ser. Al mismo tiempo nos evitaríamos muchos infortunios a los que nos arrastra ese empeño puramente ideal, o, mejor dicho, ese incurable desvarío, y podríamos encauzar nuestra energía hacia la obtención de bienes sólidos y disfrutarlos mucho más. Pero, como ya se dijo, χαλεπὰ τὰ καλὰ^[73].

La aquí examinada insensatez de nuestra naturaleza tiene tres vástagos: la ambición, la vanidad y el orgullo. Los dos últimos se distinguen entre sí en que el *orgullo* es la convicción ya consolidada de la valía inusual que uno tiene en cualquier aspecto; mientras que

la *vanidad* consiste en el deseo de suscitar dicha convicción en los demás, el cual está generalmente ligado a la esperanza secreta de convertir tal convicción en propia. Lo anterior implica que el orgullo es la alta valoración de sí mismo proveniente del *fuero interno*, una valoración por lo tanto inmediata; en cambio, la vanidad es el esfuerzo por obtener esta última desde *fuera*, es decir, de forma indirecta. De ahí que la vanidad convierta a la gente en locuaz, y el orgullo en taciturna. Pero el vanidoso debería saber que la alta opinión ajena que tanto anhela podría ser alcanzada de manera mucho más fácil y segura guardando un silencio implacable, aunque se tengan las cosas más hermosas que decir. Orgullosos no es el que quiere serlo, a lo sumo se podrá simular orgullo, pero pronto habrá que dejar de representar el papel, como sucede en general con cualquier actitud fingida. Pues sólo la convicción firme, interior e inmovible de que se poseen cualidades sobresalientes y una valía específica propia es capaz de hacer que alguien se sienta orgulloso. Esta convicción podrá ser errada, o basarse incluso en cualidades puramente exteriores y convencionales; pero eso no perjudica al orgullo, siempre que sea sincera y esté realmente presente. Debido, pues, a que el orgullo hunde sus raíces en la *convicción*, se sustrae, como el conocimiento, a nuestro *arbitrio*. Su peor enemigo —y me refiero a su mayor obstáculo— es la vanidad, la cual pretende obtener el aplauso ajeno para fundar en él una elevada opinión de sí mismo, aunque la firmeza de esta última era, como se dijo arriba, una de las condiciones indispensables del orgullo.

Ahora bien, es verdad que se suele criticar y proscribir el orgullo; pero sospecho que esto es algo que hacen sobre todo aquellos que no tienen nada de lo que estar orgullosos. Dado el descaro y la bellaquería de la mayoría de los hombres, todo el que tenga cualidades hará bien en no perderlas de vista, para que no se le

olviden: pues quien las ignore candorosamente y se presente ante los demás como si fuera su igual será al punto considerado sinceramente como tal. Me gustaría encarecer esta precaución sobre todo a aquellas personas cuyas cualidades sean del tipo más elevado, es decir, reales y, por ende, personales; ya que estas, a diferencia de las condecoraciones y los títulos, no pueden ser evocadas a voluntad por medio de los sentidos: de lo contrario, verán ejemplificado demasiado a menudo lo del *sus Minervam* [«el puerco (enseña) a Minerva»]^[74]. «Bromea con un esclavo y pronto te enseñará el trasero» es un excelente proverbio árabe; y nada desdeñable es el horaciano *sume superbiam, quesitam meritis* [«Asume el orgullo que te ganaste con méritos»]^[75]. La virtud de la modestia es probablemente un invento notable de la canalla; pues, en un ejercicio de nivelación magnánima, obliga a cada cual a hablar como si perteneciera a esta, haciendo que al final todos sean canalla.

La forma más accesible del orgullo es, no obstante, el orgullo nacional. Pues denota en su portador la carencia de cualidades *individuales* de las que este se pudiera sentir orgulloso, ya que, de otro modo, no estaría recurriendo a algo que comparte con millones de personas. Quien posee dotes sobresalientes, en efecto, tiende a reconocer abiertamente los errores de su propia nación, a los que nunca pierde de vista. Pero el pobre diablo que no tiene nada en el mundo de lo que estar orgulloso apela al último de los recursos, a saber, vanagloriarse de su nación, de la que él, justamente, forma parte: esto lo reconforta, suscitando su agradecimiento y su disposición a defender πύξ καὶ λάξ [«con manos y pies»] todos los errores y torpezas que aquejan a la patria. De ahí que, por ejemplo, entre cincuenta ingleses difícilmente se hallará a más de uno que esté dispuesto a asentir cuando se habla con el debido desprecio del fanatismo estúpido y degradante de su nación; ese uno, sin embargo, suele ser un hombre con cabeza. Los alemanes están por lo general

exentos del orgullo nacional, haciendo así justicia a su fama de honestos; a excepción de algunos pocos que se jactan de ese orgullo y alegan ridículamente poseerlo; esto se aplica sobre todo a los «hermanos alemanes» y a los demócratas, que halagan al pueblo con el fin de seducirlo. Es cierto que se suele alegar que los alemanes inventaron la pólvora en este particular; pero yo no puedo suscribir esta opinión. Lichtenberg, por ejemplo, pregunta: «¿Por qué no es fácil que alguien que no es alemán se vanaglorie de serlo y, en cambio, es frecuente que alguien que se quiere vanagloriar se haga pasar por francés o por inglés?»^[76]. Sea como fuere, la individualidad prevalece mucho sobre la nacionalidad, y en una persona dada merece mil veces más reconocimiento la primera que la segunda. Sobre el carácter típico de los habitantes de una nación, nunca hay, si somos sinceros, mucho de bueno que decir, ya que nos estamos refiriendo a una masa de gente. Ocurre más bien que la incapacidad, la mentira y la maldad se presentan de forma particular en cada país, y es a esto precisamente a lo que suele denominarse carácter nacional. Asqueados de *un* carácter nacional, nos damos a la tarea de alabar a otro, hasta que a su vez le llega el turno a este último. Cada nación se burla de las demás, y todas tienen razón.

El objeto de este capítulo, aquello que *representamos* en el mundo, es decir, lo que somos a ojos de los demás, puede subdividirse, como se dijo arriba, en el *honor*, el *rango* y la *fama*.

El *rango*, por mucha importancia que le atribuyan la masa y los filisteos, por muy grande que sea su utilidad en el engranaje de la maquinaria estatal, es algo que, en lo que aquí nos concierne, podemos despachar en pocas palabras. Se trata de un valor convencional, es decir, realmente espurio: su efecto es una estimación ficticia, y todo el asunto se reduce a una comedia destinada a la gran masa. Las condecoraciones son letras de cambio, libradas a la opinión pública: su valor real depende del crédito del

emisor. Y sin embargo, aparte de que le ahorran al Estado, como sustituto de compensaciones pecuniarias, enormes sumas de dinero, son indudablemente una institución muy útil; siempre y cuando, claro está, se otorguen con discernimiento y equidad. La gran masa tiene ojos y oídos, pero no mucho más: sus juicios son endebles, y su memoria, mala. Algunos méritos caen totalmente fuera del ámbito de su comprensión, mientras que otros, que entiende y aclama cuando por primera vez se presentan, los olvida muy pronto. Por eso me parece muy acertado valerse de cruces o estrellas para gritarle a la masa en todo tiempo y lugar: «¡Este hombre no es como ustedes: tiene méritos!». Pero las condecoraciones pierden este valor cuando son otorgadas de manera injusta, arbitraria o desproporcionada; de ahí que un gobernante deba ser tan cuidadoso al otorgarlas como un banquero que firma letras de cambio. La inscripción *pour le mérite* grabada sobre una cruz es un pleonismo: toda orden debería ser *pour le mérite ça va sans dire* [«por el mérito: se sobreentiende»].

Mucho más compleja y prolija que la discusión sobre el rango es la que versa sobre el *honor*. Debemos comenzar por definir a este último. Si con este propósito yo dijera que el honor es la conciencia exterior, y la conciencia, en cambio, el honor interior, más de uno se sentiría complacido; pero esta explicación sería más deslumbradora que clara y profunda. Por lo tanto, prefiero afirmar que el honor es, desde el punto de vista objetivo, la opinión de los demás sobre nuestra valía, y, desde el punto de vista subjetivo, nuestro temor respecto de dicha opinión. En esta última condición suele ejercer una influencia muy benéfica, aunque no puramente moral, siempre y cuando, por supuesto, se trate de un hombre honorable.

La raíz y el origen del sentimiento del honor y del oprobio, inherente a toda persona que no esté totalmente corrompida, junto al valor que se le atribuye al mismo, residen en lo siguiente. Es poco lo que el hombre, esa especie de Robinson desvalido, puede hacer

por sí mismo: sólo colaborando con otros es y puede lograr muchas cosas. Apenas clarea su entendimiento se da cuenta de esta situación y siente el deseo de ser reconocido como un miembro activo de la sociedad, es decir, como alguien capaz de cooperar *pro parte virili* [«como hombre de pleno derecho»] y, por lo tanto, con derecho a recibir los beneficios de la comunidad de los hombres. Para convertirse en tal, primero tiene que llevar a cabo lo que se espera de todos en todas partes, y luego, aquello que se exige y espera de él debido a la posición particular que haya decidido ocupar. Con igual presteza se da cuenta de que no se trata de que él mismo esté convencido de que es un miembro de la sociedad, sino de que lo estén los demás. De ahí su celo por ganarse la *opinión* favorable de estos, y el elevado valor que concede a la misma: ambas cosas se presentan con la espontaneidad de un sentimiento innato, conocido como sentimiento del honor y, en ciertos contextos, como sentimiento de pudor o vergüenza (*verecundia*). Esto es lo que provoca que nuestro hombre se sonroje cada vez que cree que puede desmerecer repentinamente a ojos de los demás, aunque se sepa inocente; incluso en las ocasiones en las que la falta descubierta es sólo relativa, por referirse a una obligación asumida voluntariamente; por otra parte, nada fortalece tanto su ánimo como la convicción adquirida, o reforzada, de que cuenta con la opinión favorable de sus congéneres; pues esta le augura la protección y el auxilio de las fuerzas mancomunadas del colectivo, las cuales operan como una muralla infinitamente más poderosa que la suya contra las adversidades.

Las varias *especies de honor* surgen de las diferentes relaciones en las que el hombre se encuentra con los otros y a consecuencia de las cuales estos le otorgan su confianza, es decir, tienen una buena opinión de él. Dichas relaciones son principalmente la de lo mío y lo tuyo, luego, las prestaciones de quienes han adquirido compromisos,

y, finalmente, las relaciones sexuales: de ellas surgen respectivamente el honor civil o burgués, el honor del cargo y el honor sexual, cada uno dotado de subespecies.

La esfera de aplicación más amplia la tiene el *honor civil o burgués*: consiste en la demanda de que respetaremos incondicionalmente los derechos ajenos y que, por lo tanto, jamás emplearemos en nuestro propio beneficio medios injustos o prohibidos por la ley. Es la condición necesaria de que todos puedan convivir pacíficamente. Se pierde por una sola acción que se le oponga abierta y violentamente y, en consecuencia, también por cualquier condena criminal; aunque sólo en caso de que esta haya sido impartida de manera justa. Pero el honor siempre se basa, en última instancia, en la creencia en la inmutabilidad del carácter moral, debido a la cual una sola acción malvada permite inferir la misma índole moral de todas las sucesivas, siempre que se presenten circunstancias similares; esto lo confirma la expresión inglesa *character*, que designa el renombre, la reputación y el honor. Precisamente por ello no es posible recuperar el honor una vez que se ha perdido; a menos que la pérdida se deba a un error como una calumnia o una falsa apariencia. De ahí que existan leyes contra la maledicencia, los pasquines y las injurias: pues la injuria, el simple insulto, es una calumnia sumaria, sin especificación de razones, lo cual, dicho en griego, rezaría: ἔστι ἡ λοιδορία διαβολὴ σύντομος [«la injuria es una calumnia sumaria»]^[77], frase que, sin embargo, no está documentada. Es cierto que quien insulta pone de manifiesto que no tiene nada de real y verdadero que aducir contra el otro; pues, de lo contrario, lo habría presentado como premisa, confiando en que los oyentes extrajesen la conclusión; en lugar de ello se vale de la presunción de los demás de que están actuando así por razones de brevedad. El honor civil o burgués obtiene su nombre, claramente, del correspondiente estamento social; pero su validez se extiende

indiferentemente a todos los estamentos, sin excluir a los más encumbrados: ningún hombre puede sustraérsele y se trata de una cuestión muy seria que nadie debería tomar a la ligera. Quien quebranta la lealtad y la confianza las pierde para siempre, no importa quién sea ni lo que haga más tarde, y los frutos amargos de esta pérdida no se harán esperar.

El *honor* posee, hasta cierto punto, un carácter *negativo*, a saber, por contraposición a la *fama*, que lo tiene *positivo*. Pues el honor no es una opinión que se refiera a cualidades especiales, que sólo conciernen a un sujeto en particular, sino, por el contrario, a cualidades que se presuponen, y de las que, por lo tanto, tampoco se debe carecer. Significa únicamente que el individuo respectivo no es una excepción; mientras que la fama proclama que sí la es. La fama, por ende, tiene que conquistarse; el honor, conservarse. Y, a la inversa, la ausencia de fama denota oscuridad, y es algo negativo; mientras que la ausencia de honor es oprobio, una cosa positiva. Esta negatividad no debe, sin embargo, confundirse con pasividad: antes bien, el honor posee un carácter completamente activo. Procede sólo del *sujeto* en quien recae, depende de lo que *este* hace o deja de hacer, y no de lo que otros hacen ni de lo que le sobreviene: es, por lo tanto, τῶν ἐφ' ἡμῖν [«perteneciente a las cosas que dependen de nosotros»]^[78]. Esto también constituye, como veremos enseguida, un rasgo distintivo del honor auténtico por contraste con el honor caballeresco, que es un honor espurio. La calumnia es la única manera en que el honor puede ser afectado desde fuera, y el único antídoto de esta es la refutación, acompañada de una adecuada publicidad y el desenmascaramiento del calumniador.

El respeto a la edad parece estar basado en el hecho de que el honor de las personas jóvenes, aunque supuesto tácitamente, no ha sido comprobado aún y, por lo tanto, existe sólo a crédito. En las mayores, en cambio, debe haberse verificado a lo largo de la vida si

podrían, a través de sus cambios, mantener su honor. Pues ni los años —que también alcanzan, y a veces en mayor número que hombre, los animales irracionales— ni la experiencia, entendida como mera familiaridad con los asuntos del mundo, pueden por sí mismos ser considerados como la causa del respeto que los jóvenes rinden a sus mayores y que se exige en todas partes: la simple debilidad senil daría más derecho a la indulgencia que al respeto. Es curioso, sin embargo, que el respeto por las canas sea en el hombre hasta cierto punto innato y, por lo tanto, instintivo. Las arrugas, un signo mucho más inequívoco de envejecimiento, no producen ni de lejos el mismo efecto; nunca se habla de arrugas venerables, pero sí de canas venerables.

El valor del honor es sólo indirecto. Pues como se mostró al comienzo de este capítulo, la opinión que los demás tienen de nosotros sólo puede importarnos en la medida en que afecta o puede afectar el comportamiento de ellos hacia nosotros. Este es el caso, no obstante, mientras convivamos con otras personas o nos movamos entre ellas. Pues como en el estado civilizado debemos nuestra seguridad y nuestro derecho a poseer bienes únicamente a la sociedad, y como necesitamos asimismo de los demás en lo que emprendemos y estos deben tenernos confianza para poder involucrarse con nosotros, la opinión que ellos tengan de nosotros nos afecta de manera significativa, aunque indirecta; en cambio, no puedo reconocerle a esta opinión una importancia directa. Coincidiendo con lo anterior, Cicerón nos dice: *de bona autem fama Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior* [«De la buena reputación dicen Crisipo y Diógenes que uno, si no es por la utilidad, no debería mover ni un dedo por causa suya. A lo cual asiento totalmente»]^[79] (*Fin.* III, 17). De manera similar, Helvecio, en su obra maestra *De l'esprit* (Disc. III, cap. 13), da

una explicación detallada de esta verdad, cuya conclusión es: *nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure* [«No amamos la estima por la estima misma, sino únicamente por las ventajas que nos procura»]^[80]. Puesto que el medio nunca puede ser más importante que el fin, la sentencia rimbombante «el honor vale más que la vida» es, como ya se dijo, una mera hipérbole.

Hasta aquí el honor burgués o civil. El *honor del cargo* es la opinión generalizada de los demás de que un hombre que ocupa un cargo posee realmente todas las cualidades requeridas para el mismo y siempre cumple escrupulosamente con todas sus obligaciones administrativas. Cuanto más importante y grande sea el círculo de acción de un hombre en el Estado, es decir, cuanto más elevado e influyente sea el cargo que ocupa, tanto más elevada habrá de ser la opinión sobre las capacidades intelectuales y cualidades morales que lo capacitan para el mismo: ello acarrea un grado proporcionalmente más alto de honor, cuya expresión son tanto los títulos, condecoraciones, etc., como el comportamiento subordinado que los demás le dispensan. De acuerdo con este criterio, el estamento suele ser determinante para el respectivo grado de honor, aunque este depende también de la capacidad de la masa para juzgar sobre la importancia del mismo. Pero indefectiblemente se le reconoce a aquel que tiene y cumple obligaciones especiales más honor que al ciudadano común, cuyo honor está basado principalmente en cualidades negativas.

El honor del cargo exige además que quien lo ocupa lo haga respetar, en consideración a sus colegas y sucesores, a través del mencionado cumplimiento escrupuloso de sus deberes, no dejando impunes los ataques dirigidos contra el cargo y su persona en calidad de titular del mismo, es decir, manifestaciones en el sentido de que no ejerce puntualmente las responsabilidades del cargo o no

lo desempeña para provecho de la colectividad, y probando con sanciones legales que tales ataques carecían de fundamento.

Subespecies del honor del cargo son el honor del funcionario público, el del médico, el del abogado, el de todo maestro de la enseñanza pública, es más, el de todo graduado, y en suma, el de todo el que habiendo sido oficialmente declarado apto para una actividad que involucra el uso de una facultad del espíritu, se haya comprometido, en virtud de ello, a ejercerla; en una palabra, el honor de todos los empleados públicos. De ahí que haya que incluir aquí el *honor militar* genuino: consiste en que quien se haya comprometido con la defensa de la patria común, posea realmente las cualidades que se requieren para ello, que son principalmente el arrojo, la valentía y la fuerza física, y esté seriamente dispuesto a defenderla hasta con su propia vida y a jamás abandonar por nada del mundo la bandera a la cual prestara juramento. He tomado aquí el *honor del cargo* en un sentido más amplio que el corriente, que denota el respeto que los ciudadanos deben a los cargos como tales.

El *honor sexual* amerita, a mi parecer, un estudio detallado y la remisión de sus principios hasta las raíces del mismo, lo cual confirmará una vez más que todo honor se basa, en último término, en consideraciones de tipo utilitario. El honor sexual se divide, de acuerdo con su naturaleza, en honor femenino y masculino, y es en ambos casos un *esprit de corps* [«espíritu corporativo»] conscientemente asumido. El primero es, con mucho, el más destacado de los dos, puesto que en la vida de la mujer la relación sexual es lo más importante. El *honor femenino* consiste, entonces, en la opinión generalizada, con respecto a una joven, de que esta no se ha entregado a ningún hombre; y con respecto a una señora, de que sólo se ha entregado a aquel con quien se casó. La importancia de esta opinión se basa en lo siguiente. El género femenino exige y espera todo del masculino y, en especial, todo lo que desea y

necesita; en cambio, el masculino exige de la mujer, en principio y de manera directa, sólo una cosa. De ahí que haya tenido que crearse un pacto para que el género masculino sólo pueda obtener lo que ansia del femenino a costa de asumir el cuidado de todo y, adicionalmente, el de los hijos nacidos de la unión entre ambos: de ese artificio depende el bienestar del conjunto del género femenino. Para poder darle solidez, el género femenino está obligado a mantenerse unido y demostrar *esprit de corps*. No es extraño, pues, que cierre filas y se enfrente en bloque, como ante un enemigo común, al conjunto del género masculino, el cual, dada la superioridad de sus fuerzas físicas e intelectuales, tiene el monopolio de los bienes de la tierra, con el fin, esto es, de vencerlo y conquistarlo para que, a través de su posesión, se pueda acceder a la de estos últimos. Con ese fin, se establece como máxima de honor de todo el género femenino el denegar al masculino los favores del sexo fuera del matrimonio; para que de esta forma todo hombre se vea obligado a contraer nupcias, las cuales son una especie de capitulación, y quede así asegurada la manutención del género femenino en su conjunto. Este fin sólo puede ser alcanzado, empero, si la máxima aludida es observada con rigurosidad; razón por la cual el género femenino vela en bloque, con auténtico *esprit de corps*, por que todos sus miembros la respeten. En consecuencia, toda joven que, teniendo relaciones sexuales sin estar casada, traicione al conjunto del género femenino, cuyo bienestar futuro quedaría socavado si la conducta de ella se generalizase, será expulsada del mismo y colmada de oprobio: habrá perdido su honor. Ninguna otra mujer podrá tratar con ella; y se la aislará como si tuviera la peste. El mismo destino le aguarda a la adúltera; pues al incumplir los términos de la capitulación suscrita por su esposo, disuade con su ejemplo a los hombres de pactar en el futuro una capitulación semejante, que era, sin embargo, la base de la felicidad del género

femenino. Además, la adúltera pierde, debido a su burda falta de palabra y a su engaño, no sólo el honor sexual, sino también el burgués o civil. Por eso se suele hablar, con cierta indulgencia, de «una joven caída», pero no de «una esposa caída»; y el seductor puede restituirle el honor a aquella con el matrimonio; pero la adúltera no lo recuperará ni siquiera después de haberse divorciado. Así pues, esta clara explicación permite reconocer el fundamento del principio del honor femenino en un *esprit de corps* beneficioso e incluso indispensable, aunque calculado y basado en el interés; por lo que, si se quiere, se le podrá asignar a este la máxima importancia en la vida de la mujer, un gran papel relativo, pero nunca un papel absoluto, que vaya más allá de la vida y de sus metas, y que por lo tanto pueda llegar a ser obtenido a costa de estas. No cabe, pues, aplaudir las acciones desmesuradas de una Lucrecia y un Virginio, rayanas en farsa grotesca. Eso es precisamente lo irritante del final del drama *Emilia Galotti*, tras ver el cual uno abandona la sala de teatro totalmente malhumorado. En cambio, la Klärchen del drama *Egmont* provoca, a pesar del honor sexual, nuestra simpatía. Esta exacerbación del principio del honor femenino es una manera más de olvidar el fin por estar uno enfocado en los medios: pues con un extremismo semejante se le endilga al honor sexual un valor absoluto, mientras que lo tiene relativo, incluso más que los otros tipos de honor; y hasta podría decirse que es meramente convencional, cuando se constata, en el *De concubinato* de Thomasius, que en casi todos los países y épocas históricas, hasta la llegada de la Reforma luterana, el concubinato había sido una relación legalmente permitida y reconocida, en la que la concubina conservaba su honor; para no hablar de la Mylitta de Babilonia^[81] (Heródoto I, 199), etc. Por otra parte, hay muchos convencionalismos burgueses que no permiten la formalidad externa del matrimonio, sobre todo en países católicos, donde no

existe el divorcio; pero ello vale universalmente para los gobernantes en ejercicio, los cuales, en mi opinión, actúan de forma moralmente más correcta manteniendo una amante que contrayendo un matrimonio morganático, cuyos descendientes pudieran alegar derechos sucesorios si falleciesen los herederos legítimos; con lo cual se genera la posibilidad, por muy remota que sea, de una guerra civil. Además, dicho matrimonio morganático, que en el fondo es un matrimonio pactado contra viento y marea, no es en realidad sino una concesión hecha a las mujeres y a los curas, dos grupos, por cierto, a los que nunca se debería hacer concesiones. Hay que tener en cuenta que cualquiera tiene derecho a escoger en cualquier país la mujer de su elección; solo una persona es privada de este derecho sobrenatural: el soberano. Su mano pertenece a su país y es otorgada siguiendo la razón de Estado, es decir, el bienestar de la nación. Pero ocurre que el soberano también es un hombre que quiere poder seguir algún día los dictados de su corazón. Por eso es tan injusto como ingrato, además de pequeñoburgués, denegar a un soberano el derecho a tener una amante, o quererlo censurar si la tiene; siempre y cuando, claro está, no se le permita a esta intervenir en los asuntos de Estado. Además, tal amante representa, con respecto al honor sexual, una especie de excepción a la regla general: pues únicamente se ha entregado a un hombre que quizás la ame y sea amado por ella, pero que jamás podrá desposarla. Ahora bien, quizá no haya nada que muestre con mayor claridad el origen no puramente natural del principio del honor femenino que los numerosos sacrificios sangrientos que se le rinden, desde casos de infanticidio hasta el suicidio de las madres. Desde luego, una joven que se prostituye transgrediendo la ley quebranta la fidelidad que debe a todo su género: pero esa fidelidad está sólo presupuesta, y no ha sido jurada. Y como casi siempre la

persona más perjudicada resulta ser la muchacha misma, esta peca muchísimo más por imprudencia que por maldad.

El honor sexual de los hombres es una reacción al de las mujeres, un *esprit de corps* opuesto al de ellas, que exige que quien haya consentido en una capitulación como la del matrimonio, que tan ventajosa es para la contraparte, ahora vele porque se cumplan sus términos; de modo que al menos ese pacto no pierda su firmeza a causa del resquebrajamiento derivado de una observancia laxa del mismo; no sea que los hombres, a pesar de haberlo entregado todo, ni siquiera tengan asegurado aquello único que han logrado obtener a cambio, esto es, la posesión exclusiva de la mujer. En consecuencia, el honor del marido exige que ponga al descubierto el adulterio de su esposa y que lo castigue como mínimo separándose de ella. Pero si lo tolera a sabiendas, será cubierto de oprobio por la cofradía de los varones: un oprobio, empero, que, lejos de ser tan grave como el que afecta a la mujer cuando pierde su honor sexual, constituye más bien una *levioris notae macula* [«una mancha de poca importancia»]; porque la relación sexual tiene un carácter subordinado para el varón, el cual participa también de muchas otras e importantes relaciones. Los dos grandes dramaturgos de la época moderna han tomado como tema este honor masculino, y por partida doble: Shakespeare, en *Otelo* y en el *Cuento de invierno*; y Calderón, en *El médico de su honra* y en *A secreto agravio secreta venganza*. Por lo demás, este tipo de honor exige únicamente el castigo de la mujer, no el de su amante; ya que esto último no sería sino un *opus supererogationis* [«prestación que supera lo exigido»]: lo cual confirma la idea mencionada de que dicho honor se origina en el *esprit de corps* masculino.

El honor, tal como lo he considerado hasta ahora, según sus géneros y principios básicos, aparece como algo universalmente válido en todos los pueblos y épocas; si bien se pueden constatar en

el honor femenino variantes locales e históricas en sus principios fundamentales. Sin embargo, existe un género del honor que es totalmente distinto de aquel otro honor extendido y universalmente válido, un honor del cual no tuvieron la más mínima noción ni los griegos ni los romanos, y del que ni los chinos ni los hindúes ni los musulmanes han oído hablar hasta hoy. Pues surgió apenas en la Edad Media y sólo arraigó en la Europa cristiana, y, por cierto, no en toda ella, sino sólo en un pequeño núcleo de su población, a saber, en los estamentos superiores de la sociedad y en quienes los imitaban. Se trata del *honor caballeresco* o *point d'honneur*. Puesto que sus elementos básicos son totalmente diferentes de los discutidos anteriormente, e incluso se oponen parcialmente a ellos, en cuanto que los primeros dan lugar al *hombre honorable*, y estos últimos, en cambio, al *hombre de honor*, me propongo presentar aquí sus principios bajo la forma particular de un código o espejo del honor caballeresco:

1. El honor *no* consiste en la opinión que los demás tengan de nuestra valía, sino sólo en las *manifestaciones* de tal opinión; no importa si en realidad la opinión manifestada existe o no; y menos, si tiene o no algún fundamento. De ahí que los demás puedan tener una pésima opinión sobre nosotros o despreciarnos profundamente a causa de nuestro modo de vida; mientras nadie se atreva a manifestarla en voz alta, nuestro honor no se verá afectado en nada. Y, viceversa, si a través de nuestras cualidades y nuestras acciones obligamos a todos los demás a tener una alta opinión de nosotros (pues esto no es algo que dependa de su arbitrio), basta con que una sola persona —por muy ruin o necia que sea— exprese en voz alta su menosprecio hacia nosotros para que nuestro honor quede inmediatamente mancillado e, incluso, perdido para siempre... a menos que sea restablecido. Una prueba adicional, si es que se

necesitase, de que lo relevante aquí no es en modo alguno la *opinión* de los demás, sino únicamente la *manifestación* de la misma, es que los insultos pueden ser *retirados* o, en caso necesario, neutralizados por medio de súplicas, lo que hace que sea como si nunca hubiesen sido proferidos; el que la opinión que los provocó haya cambiado o no, y por qué, es irrelevante: si se anula la manifestación, todo vuelve a la normalidad. De lo que se trata aquí no es de ganarse el respeto, sino de imponerlo por la fuerza.

2. El honor de un hombre no depende de lo que *hace*, sino de lo que *padece*, de lo que le pasa. Si de acuerdo con los fundamentos del honor examinado al comienzo, y vigente en todas partes, el honor dependía únicamente de lo que *el sujeto mismo* dice o hace, el honor caballeresco, en cambio, depende de lo que dice o hace otro individuo. De ahí que esté en las manos —o, simplemente, en la punta de la lengua— del primero que se presenta, y pueda, si este lo decide, perderse para siempre; a menos que el afectado lo recupere mediante un proceso de reparación que será mencionado en breve, pero que desde luego supone un riesgo para su vida, su salud, su libertad, su fortuna y su paz de espíritu. Según esto, lo que hace o deja de hacer un hombre podrá ser lo más honesto y desinteresado del mundo, su ánimo el más puro, su intelecto el más eminente; sin embargo, ese hombre podrá perder su honra desde el preciso instante en que a un individuo cualquiera se le ocurra *insultarlo*, siempre que este último no viole, eso sí, el susodicho código de honor, aunque pueda ser el granuja más indigno, el animal más bruto, un holgazán, un jugador o un acumulador de deudas, y, en suma, un hombre que no merece que otro le dirija una mirada. Es más, casi siempre será un sujeto así el que se incline a insultarlo; porque, como dice Séneca, *ut quisque contemtissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est* («Cuanto más despreciable y ridículo es alguien, tanto más suelta tiene la lengua»]^[82] (*De constantia*, 11);

además, ese sujeto tenderá a agredir más fácilmente a una persona como la descrita algo más arriba; pues los opuestos se repelen y la contemplación de cualidades de orden superior suele suscitar la furia callada del sentimiento de inferioridad; por lo que el propio Goethe dice:

*Was klagst du über Feinde?
Sollten Solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?*^[83]
W.-Ö. Divan

Se echa de ver por qué personas como las recién retratadas tienen tanto que agradecer al principio del honor; pues este las equipara a quienes de otra manera estarían en todo sentido fuera de su alcance. Si alguien así insulta a otra persona, es decir, le atribuye un defecto, esto vale de inmediato como un juicio objetivamente cierto y bien fundado, un decreto con fuerza de ley, algo que incluso permanecerá verdadero y válido por toda la eternidad a menos que sea inmediatamente lavado con sangre: el insultado se queda (a ojos de toda la «gente de honor») como aquello que el insultante (aunque sea el último entre los hijos de esta tierra) haya dicho que es; pues no en balde aquel dejó (y este es el *terminus technicus* al uso) «que la cosa quedara así». A partir de ese momento, la «gente de honor» lo despreciará completamente y huirá de él como si fuera un apestado, negándose, por ejemplo, a asistir a una reunión a la que haya sido invitado, etc. Estoy seguro de que esta sabia manera de ver las cosas se retrotrae al hecho de que en la Edad Media, hasta bien entrado el siglo xv (según los «*Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts*»^[84], 1845, de C. G. von Wächter), en los procesos criminales el acusador no era quien debía demostrar la culpa, sino el acusado quien debía probar su inocencia. Esto podía

ocurrir mediante un juramento purificador, para lo cual sin embargo el acusado necesitaba la asistencia de los denominados testigos de juramento (consacramentales), los cuales declaraban estar convencidos de que era incapaz de cometer perjurio. Pero si no disponía de ellos o el acusador no admitía los que presentaba, entonces tenía lugar un Juicio de Dios, el cual solía consistir en un duelo a muerte pues el acusado estaba ahora «ultrajado» y tenía que purificarse. Vemos aquí el origen de la noción del ultraje y del procedimiento en su conjunto, tal como sigue estando vigente entre la «gente de honor» salvo en lo que se refiere a la figura del juramento. Esto explica también la obligada y grandísima indignación con que la «gente de honor» reacciona ante el reproche de que es mentirosa y clama por una venganza sangrienta; lo cual, por cierto, no deja de ser curioso, dada la cotidianidad de las mentiras; pero que particularmente en Inglaterra ha crecido hasta convertirse en una superstición muy arraigada. (En el fondo, todos los que quisiesen castigar con la pena de muerte el reproche del mentiroso, deberían no haber mentido en toda su vida). Por cierto, en aquellos procesos criminales de la Edad Media la fórmula sumaria consistía en que el acusado replicase al acusador: «¡Mientes!», lo cual permitía inferir la proximidad de un Juicio de Dios; de ahí que, según el código de honor caballeresco, haya que contestar el reproche de mentiroso recurriendo inmediatamente a las armas. Hasta aquí lo concerniente a los insultos. Pero ocurre que hay algo todavía más indignante que el insulto, algo tan terrible que debo pedir excusas a las «gentes de honor» por su sola mención en este código del honor caballeresco, pues sé de sobra que a estas, con sólo imaginárselo, se les estremece la piel y se les erizan los cabellos, debido a que es el *summum malum*, el colmo de los males de este mundo, más grave aún que la muerte y la condenación eterna. Me refiero a que alguien pueda, *horribile dictu* [«horrible de decir»],

propinarle a otro una bofetada o un golpe. Este acontecimiento espantoso supone una destrucción tan fulminante de la honra, que, mientras que todas las demás lesiones al honor pueden ser sanadas con algunas heridas de sangre, esta exige para su curación completa un auténtico homicidio.

3. El honor no tiene nada que ver con lo que el hombre pueda ser en y para sí mismo, o con la cuestión de si su naturaleza moral podrá cambiar alguna vez, y todas esas pedanterías de letrado; sino que cuando es lesionado, o momentáneamente perdido, puede ser restituido de forma inmediata y completa, con tal de que se proceda de inmediato, a través de un remedio universal: el duelo. Pero si el ofensor no pertenece a los estamentos que respetan el código del honor caballeresco, o si lo ha violado ya alguna vez en el pasado, uno puede recurrir, sobre todo si la injuria ha sido física, pero también en el caso de que haya sido meramente verbal, a un remedio infalible, el cual consiste, si se está armado, en darle al otro una estocada de inmediato, o a lo sumo una hora después; con lo cual habrá quedado restablecido el honor. Ahora bien, si se quiere evitar este paso a causa de los inconvenientes que pudiera acarrear, o si no se está seguro de si el ofensor suscribe o no las leyes del honor caballeresco, o si se tiene cualquier otra duda, existe un paliativo, el *avantage*. Este consiste en que si aquel ha sido grosero, uno lo sea aún más; si para lograrlo no bastan los insultos, se pasa a los golpes, y también en este caso hay un clímax para restituir la honra: a las bofetadas las curan golpes de bastón, y a estos los latigazos de carretero; y no faltan los que recomiendan el escupitajo como modo de neutralizar a estos últimos. Pero si no se tienen a mano estos remedios, es completamente indispensable recurrir a operaciones sangrientas. El fondo de este método paliativo yace a su vez en la máxima siguiente.

4. Si ser insultado es una afrenta, insultar es un honor. Por ejemplo, supongamos que a mi oponente le asisten la verdad, el derecho y la razón, pero yo lo insulto; entonces estos tienen que hacer sus maletas, y el derecho y el honor estarán de mi lado: él, en cambio, habrá perdido su honor, a menos que lo recupere, y no por medio del derecho y de la razón, sino por medio de disparos y estocadas. De acuerdo con esto, la grosería es una cualidad que en lo tocante al honor reemplaza y supera a cualquier otra; el más grosero siempre tiene razón: *quid multa?* [«¿para qué más?»]. No importa qué necedad, falta de educación o felonía cometa alguien; esta quedará inmediatamente borrada y legitimada por medio de una grosería. Por ejemplo, si alguien demuestra, durante una discusión o una simple charla, que dispone de un conocimiento más profundo de un asunto que nosotros, de un amor más riguroso hacia la verdad, de un juicio más ponderado o de una mayor inteligencia, o si, en general, despliega cualidades espirituales que nos hacen sombra, entonces podemos neutralizar inmediatamente todas esas cualidades, así como la menesterosidad que ellas hayan puesto de relieve en nosotros, y presentarnos en cambio como superiores, simplemente insultando y siendo groseros. Y es que una grosería vence cualquier argumento y eclipsa a cualquier ingenio: si el oponente no se involucra replicando con una grosería aún mayor — lo cual nos arrastraría a la noble lid del *avantage*—, habremos salido victoriosos y el honor estará de nuestra parte; que la verdad, el conocimiento, la inteligencia, el espíritu y el ingenio vayan recogiendo sus cosas, pues han sido desplazados del campo por la divina grosería. De ahí que las «gentes de honor», cada vez que alguien asoma una opinión discrepante que refleja una inteligencia mayor que la suya, ensillen ese caballo de batalla; y basta con que en alguna controversia no encuentren cómo replicar un argumento para que comiencen inmediatamente a elucubrar alguna grosería,

que por supuesto siempre será mucho más fácil de encontrar y surtirá el mismo efecto: y así, abandonan el campo victoriosos. A eso se reduce, nada más y nada menos, la afamada dignificación del tono social atribuida al principio del honor. Esta regla se basa a su vez en la siguiente, que constituye la verdadera máxima fundamental y como el alma misma de todo el código.

5. La suprema instancia judicial, a la que siempre se podrá apelar en todas las divergencias que surjan con alguien en asuntos del honor, es la violencia física, es decir, la bestialidad. Toda grosería, en efecto, es realmente un recurso a la bestialidad, por cuanto declara como irrelevante la confrontación de fuerzas espirituales, o de derechos morales, sustituyéndola por la de fuerzas físicas, que, en el caso del hombre, el cual es definido por Franklin como un *tool-making animal* (animal que fabrica herramientas), se lleva a cabo a través del duelo, por medio de las armas que, según esta concepción, serían características del hombre, el cual desemboca en una sentencia irrevocable. Como es sabido, esta máxima fundamental se suele sintetizar por medio de la palabra *Faustrecht*^[85], la cual, análoga a aquella otra expresión *Aberwitz*^[86], es no menos irónica que ella; por consiguiente, el honor caballeresco debería en realidad denominarse *Faustehre*^[87].

6. Mientras que arriba habíamos constatado cómo el honor burgués era muy escrupuloso en asuntos de lo mío y lo tuyo, en las obligaciones contraídas y en la palabra empeñada, el código ahora considerado hace gala, en estos asuntos, de la más refinada liberalidad. En efecto, existe sólo *una* palabra que nunca puede ser rota: la palabra de honor; es decir, la que lleva puesta la coletilla de «¡por mi honor!»; lo cual, de paso, suscita indefectiblemente la impresión de que es lícito faltar a cualquier otra. Pero incluso si se traiciona la palabra de honor se dispone de un recurso universal para salvar la honra: el duelo, en este caso con aquellos que nos

reclaman que habíamos dado nuestra palabra de honor. Asimismo, existe sólo *una* deuda que hay que saldar a toda costa: la adquirida en el juego, la cual no en balde ostenta el nombre de «deuda de honor». Con otro tipo de deudas se podrá, si se quiere, estafar a judíos y cristianos: eso no perjudicará en lo más mínimo el honor caballeresco.

Ahora bien, que este código de honor insólito, bárbaro y ridículo no es inherente a la naturaleza humana ni se desprende de una concepción razonable de las circunstancias de la vida es algo que cualquier observador imparcial puede apreciar a simple vista. Pero además lo confirma el espacio extremadamente limitado donde está vigente: es exclusivo de Europa y sólo desde la Edad Media, y aquí incluso únicamente entre la nobleza, el estamento militar y sus correspondientes émulos. Pues ni los griegos ni los romanos, ni los pueblos culturalmente avanzados de Asia, antiguos o modernos, tuvieron noticia alguna de este tipo de honor y de sus principios. Ninguno de ellos conoció otro honor que el que analizamos en primer lugar. Para todos ellos un hombre valía por lo que hacía o dejaba de hacer, no por aquello que a un lenguaraz se le ocurre decir de él. Todos ellos pensaban que lo que alguien hace o dice puede ciertamente destruir su *propio* honor, pero jamás el de otra persona. Un golpe era para ellos sólo un golpe, como el más fuerte que pudiera asestar un caballo o un burro: tal vez suscitara, como máximo, la ira, o provocaba una venganza inmediata; pero era totalmente independiente del honor, y en aquel entonces no tenía sentido llevar la contabilidad de los golpes o de las palabras injuriosas, ni de las «satisfacciones» a que estos hubieran podido dar lugar, o dejar de dar lugar por no haber sido exigidos. Esas naciones no tuvieron nada que envidiar a los pueblos de la Europa cristiana en cuanto a valentía o arrojo. Los griegos y los romanos fueron auténticos héroes, pero desconocieron por completo el *point*

d'honneur. La lucha cuerpo a cuerpo fue entre ellos no un asunto de ciudadanos nobles, sino de venales gladiadores, de esclavos abandonados a su suerte o de criminales convictos, que, en alternancia con las fieras, eran frecuentemente azuzados a pelear entre sí para entretenimiento del vulgo. Con el advenimiento del cristianismo, las luchas de gladiadores fueron eliminadas, pero en la era cristiana su lugar fue ocupado, primero, por el Juicio de Dios y, más tarde, por el duelo. Si antes se habían hecho crueles sacrificios para saciar el morbo de la multitud, ahora se harían crueles sacrificios para saciar el fanatismo del vulgo; pero no sacrificios de criminales, esclavos y prisioneros, sino de hombres libres y nobles.

Que los antiguos fueron completamente ajenos a este prejuicio nos lo confirma una gran cantidad de testimonios llegados hasta nosotros. Así, cuando en cierta ocasión un caudillo teutón desafió a Marius a una lucha cuerpo a cuerpo, este héroe le mandó a decir que «si estaba cansado de vivir, era preferible que se ahorcase»^[88], y le ofreció, para que se desahogara, un gladiador que ya había cumplido el servicio militar (*Freinsh. suppl. in Liv.*, lib. LXVIII, c. 12). En Plutarco (*Them.* 11) se lee que cuando Euribíades, comandante de la flota, levantó el bastón para golpear a Temístocles cuando discutía con él, este, en lugar de asir la espada, dijo: *πάταξον μὲν οὖν, ἄκουσον δέ* [«Golpéame pero escúchame»]. ¡Cuánto no echará aquí de menos el lector «de honor» la noticia de que, a continuación, los oficiales atenienses renunciaron en bloque a seguir sirviendo bajo las órdenes de Temístocles! Muy correctamente dice, por lo tanto, un reciente escritor francés: *si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié. [...] Cicéron n'était pas un homme d'honneur non plus* [«Si a alguien se le ocurriera decir que Demóstenes fue un hombre de honor, habría que sonreír de lástima [...] tampoco Cicerón fue un hombre de honor»]^[89] (*Soirées littéraires*, par C. Durand, Rouen, 1828, vol. 2, p. 300).

Además, el pasaje de Platón (*De leg.* ix, últimas seis páginas; así como el xi, p. 131 Bip.) que se refiere a las αἱ κῆα, es decir, a los malos tratos, demuestra fehacientemente que los antiguos no tenían en tales casos la más remota idea de lo que era el punto de honor caballeresco. Sócrates, a raíz de sus frecuentes debates, fue a menudo objeto de agresiones físicas, que él siempre supo sobrellevar sin inmutarse; en cierta ocasión en que recibió una patada, no hizo nada al respecto, y le dijo a un asombrado testigo: «Si fuese un asno el que me hubiera golpeado, ¿lo demandaría por ello?» (Diog. Laert. ii, 21). Cuando, en otra oportunidad, alguien le preguntó: «¿No te molesta que ese de ahí te insulte y te humille?», su respuesta fue: «No, pues lo que dice no se aplica a mí» (ibid. 36). Estobeo (*Florileg.*, ed. Gaisford, vol. 1, pp. 327-330)^[90] nos ha conservado un largo pasaje de Musonio que permite apreciar cómo concebían los antiguos las injurias: no conocieron otra satisfacción que la judicial; y aun esta era desdeñada por los sabios. Que los antiguos, en efecto, no conocieron para una bofetada recibida otra satisfacción que la proveniente de los tribunales se puede apreciar en el *Gorgias* de Platón (p. 86 Bip.); donde también, de paso (p. 133), figura la opinión de Sócrates al respecto. Lo mismo se infiere de la crónica de Gelio (XX, 1) acerca de un tal Lucius Veratius, que solía cometer el delito de asestar un golpe, sin justificación alguna, a los ciudadanos romanos que se iba encontrando por la calle, para lo cual se hacía acompañar de un esclavo con una bolsa llena de monedas de cobre, el cual le entregaba inmediatamente al sorprendido viandante la multa de veinticinco ases que la ley imponía como indemnización para esta ofensa. Crates, el famoso cínico, recibió del músico Nicódromo una bofetada tan fuerte que hizo que el rostro se le hinchara y amoratara: a continuación, ató a su frente un letrero con la inscripción Νικόδρομος ἐποίει (*Nicodromos fecit*) [«obra de Nicódromo»], para ulterior escarnio

público del flautista que había cometido semejante brutalidad (Diog. Laert. VI, 89), y nada menos que contra un hombre al que toda Atenas veneraba como a un semidiós (Apul., *Flor.*, p. 126 Bip.). De Diógenes de Sinope conservamos, acerca de la paliza que le propinaron unos jóvenes atenienses ebrios, una carta dirigida a Melesipo, en la que no atribuye importancia alguna a este hecho (*Nota Casaub. ad Diog. Laert.*^[91] VI, 33). Séneca se ha ocupado extensamente de los agravios, *contumelia*, en el libro *De constantia sapientis*^[92], desde el capítulo 10 en adelante, donde trata de demostrar que el sabio no debe prestarles atención. Así, en el capítulo 14, dice: *at sapiens colaphis percussus, quid faciet? quod Cato, cum illi os percussus esset: non excanduit, non vindicavit injuriam: nec remisit quidem, sed factam negavit*^[93] [«Pero ¿qué debería hacer el sabio si es golpeado? Lo mismo que Cato, cuando lo golpearon en la cara: no encolerizarse, no vengar la injuria: tampoco perdonarla, sino darla por no ocurrida»].

«Sí —exclamaréis—, ¡pero ellos eran sabios!». Y vosotros, ¿sois acaso necios? De acuerdo.

Vemos, pues, que los antiguos fueron por completo ajenos al código de honor caballeresco, precisamente porque siempre permanecieron fieles a la manera natural y desprejuiciada de entender las cosas, y en consecuencia no se dejaron convencer por tales muecas siniestras e infames. De ahí que considerasen un golpe en la cara como lo que efectivamente es, un pequeño perjuicio físico; mientras que este se ha convertido para los modernos en una catástrofe y un tema de tragedias como, por ejemplo, el *Cid* de Corneille, o un reciente drama burgués alemán titulado *Die Macht der Verhältnisse* [«La fuerza de las circunstancias»]^[94], al que cuadraría mejor el nombre de «Die Macht des Vorurteils»^[95]; pero basta que se propine una bofetada en la Asamblea Nacional de París para que su eco se escuche en toda Europa. A las gentes «de honor»,

que acaso se sientan ofendidas por los ya mencionados recuerdos y ejemplos extraídos de la antigüedad, me permito recomendarles que lean como antídoto la historia del señor Desglands^[96], singular ejemplo de la honorabilidad caballeresca moderna, en esa otra obra genial de Diderot, *Jaques le fataliste*^[97], para que se deleiten y aprendan de ella.

Lo aducido muestra fehacientemente que el principio del honor caballeresco no puede ser originario ni estar basado en la propia naturaleza humana. Es, por lo tanto, artificial, y su origen no es difícil de encontrar. Se trata, obviamente, de una criatura de la época en que se recurría con mayor frecuencia a los puños que a las cabezas, cuando los curas mantenían encadenada a la razón, es decir, es una criatura de la elogiada Edad Media y de su caballería. En esos tiempos se dejaba que Dios no sólo cuidara de uno, sino también hablara por uno. De ahí que los casos difíciles fueran dirimidos por medio de ordalías^[98], o de Juicios de Dios; estos últimos consistían, con pocas excepciones, en duelos, y no sólo entre caballeros, sino también entre simples burgueses: como lo demuestra un cumplido ejemplo que figura en el *Enrique VI* de Shakespeare (p. 2, a. 2, esc. 3). Además, cualquier sentencia judicial caballeresca era susceptible de apelación, a saber, recurriendo a esa instancia superior que era el duelo, a través del cual se revelaba la decisión divina. De este modo, se estaba en realidad erigiendo como juez no a la razón, sino a la fuerza y a la destreza física, es decir, a la naturaleza animal, y sobre la absolución o la condena no decidía lo que uno hubiese hecho, sino lo que le aconteciese, tal como lo prescribe el aún vigente principio del honor caballeresco. Quien abrigue dudas sobre este origen de la costumbre del duelo puede leer el excelente libro de J. G. Mellingen *The history of duelling*, de 1849. Es más, incluso hoy, entre las personas que rigen sus vidas de acuerdo con el principio del honor caballeresco —que no suelen

destacarse precisamente por ser las más instruidas y reflexivas—, algunas consideran realmente al éxito en un duelo como una solución divina al conflicto que lo provocó; y en esto siguen seguramente una opinión tradicionalmente heredada.

Prescindiendo de este origen del principio del honor caballeresco, su tendencia es a querer forzar con amenazas de fuerza física las manifestaciones explícitas del respeto ajeno cuya obtención por méritos se considera demasiado gravosa o innecesaria. Es como si alguien, sosteniendo la pequeña esfera de un termómetro en la palma de su mano, quisiera demostrar con la subida de la línea de mercurio que la calefacción del cuarto es la adecuada. Si miramos con atención, constataremos que el meollo de la cuestión es que así como el honor burgués, que tiene la mira puesta en el trato pacífico con los demás, consiste en la opinión ajena de que merecemos una *confianza* total porque respetamos absolutamente los derechos de cada individuo, así el honor caballeresco se basa en la opinión de que somos *temibles* porque estamos decididos a defender nuestros propios derechos a toda costa. El principio de que es más importante ser temido que gozar de confianza quizás no sería, debido a la poca confianza que merece el sentido de la justicia en los hombres, del todo falso si viviésemos en un estado de naturaleza, donde cada cual tuviera que protegerse a sí mismo y defender sus derechos de forma directa. Pero en un mundo civilizado, donde el Estado ha asumido la protección de nuestra persona y de nuestro patrimonio, ya no tiene aplicación, y yace inservible y solo, como esos castillos y atalayas de los tiempos del *Faustrecht* [«derecho del más fuerte»] a los que hoy rodean campos bien cultivados y animadas carreteras, incluso vías férreas. De ahí que el honor caballeresco, que sigue apegado a aquel principio, se haya volcado hacia todos los agravios personales que el Estado, siguiendo el principio *de minimis lex non curat* [«la ley no se

ocupa de minucias»][\[99\]](#), pasa totalmente por alto, debido a que se trata de ofensas insignificantes y hasta de meras chiquilladas. El honor caballeresco se ha ido exacerbando de tal modo con respecto a ellos, que ha llegado a sobrevalorar a la persona de una forma totalmente reñida con la esencia, la constitución y el destino del hombre, y que llega a convertir a la misma en algo sacrosanto; por lo tanto, considera como totalmente insuficientes las sanciones que el Estado señala para los pequeños desaires que pudiera sufrir el individuo, por lo que se da a la tarea de castigarlos por su cuenta, y nada menos que en carne y vida del agraviante. Es obvio que la culpa de esta situación la tienen el más desmesurado orgullo y la soberbia más indignante, los cuales, al olvidar lo que el hombre es en el fondo, reclaman para él una invulnerabilidad y una irreprochabilidad absolutas. Sólo que quien desee imponer estas exigencias por medio de la fuerza y, en consecuencia, proclame la máxima: «quien me insulte o incluso me golpee puede darse por muerto», merece ya por ese solo hecho ser desterrado del país[\[100\]](#). No es extraño, pues, que se aduzcan todo tipo de pretextos para disculpar una arrogancia tan exagerada. Se dice, por ejemplo, que de dos personas que no tengan miedo ninguna dará su brazo a torcer, y que, por lo tanto, se pasará enseguida desde el más ligero empujón hasta los insultos, de estos a los golpes, y finalmente al asesinato; por lo que razones de dignidad aconsejan saltarse los pasos intermedios y acudir directamente a las armas. Los pormenores del procedimiento correspondiente han sido recogidos en un sistema rígido y pedante, con sus leyes y reglas, el cual constituye la bufonada más seria de este mundo y un verdadero monumento a la estupidez. Pero la premisa de todo este razonamiento es falsa: ocurre que en asuntos de poca monta (ya que para los importantes están los tribunales), de dos personas que no tengan miedo, sí habrá una que ceda, a saber, la más razonable, y en cuanto a las meras opiniones, no hay que hacerles caso. La prueba

de esto la proporciona el pueblo llano, o, mejor dicho, los numerosos estamentos que no se adhieren al principio del honor caballeresco y que por lo tanto dejan que las disputas sigan su curso natural: entre los mismos, el asesinato es cien veces menos frecuente que entre aquella fracción que se adhiere a dicho principio, y que posiblemente no pase de una milésima parte del conjunto de la población; e incluso las peleas son allí una rareza. Luego, se aduce que el buen tono y las finas costumbres tendrían como último pilar fundamental dicho principio con sus respectivos duelos, y que estos obrarían como muro de contención frente a los desmanes de la barbarie y de la mala educación. Sólo que en Atenas, Corinto y Roma sí existió la buena sociedad —y muy buena, por cierto— y no faltaron las finas costumbres ni el buen tono, sin que por ello estuviera presente el espantajo del honor caballeresco. Aunque hay que reconocer que en esos lugares las mujeres no presidían, como ocurre entre nosotros, la vida social, lo cual, así como imprime un carácter frívolo y pueril a las conversaciones e impide que versen sobre temas serios, es sin duda en gran parte responsable de que en nuestra buena sociedad la valentía personal eclipse a cualquier otra cualidad, a pesar de que es una virtud bastante secundaria, propia de suboficiales, en la que, incluso, los animales llegan a superarnos, como lo demuestra el giro «valiente como un león». Además, contrario a la tesis enunciada, el principio del honor caballeresco suele ser muchas veces un refugio seguro, a gran escala, para la deshonestidad y la perfidia, y, a pequeña escala, para la mala educación, la desconsideración y la impertinencia, en cuanto que se toleran en silencio muchas groserías porque nadie está dispuesto a jugarse la vida censurándolas. Nada de extraño tiene, pues, que el duelo se encuentre en su apogeo y sea practicado con sanguinario celo, justamente en la nación que en asuntos políticos y financieros ha demostrado carecer de verdadera honorabilidad: respecto al

estado de sus asuntos públicos, que opinen quienes tengan experiencia en ello. Pero en cuanto a urbanidad y nivel educativo, hace tiempo que es ya célebre como modelo negativo.

Ninguno de aquellos alegatos es, por lo tanto, sostenible. Con tanto mayor derecho se podrá urgir, entonces, que así como un perro al que se molesta gruñirá, y uno al que se acaricia hará zalamerías, así es propio de la naturaleza del hombre responder agresivamente a toda agresión e irritarse y enfurecerse ante cualquier signo de menosprecio u odio; por lo que ya Cicerón dice: *habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt* [«Las injurias llevan aparejado tal aguijón, que incluso a los hombres prudentes y buenos les resulta difícil soportarlas»]^[101]; de otro lado, si prescindimos de algunas sectas piadosas, nadie en el mundo acepta pasivamente los insultos, y menos los golpes. Y, sin embargo, a lo más que empuja la naturaleza es a una retribución que sea proporcional a la ofensa recibida, y nunca a castigar con la muerte un reproche de un mentiroso, tonto o cobarde, de modo que la antigua máxima alemana «A una bofetada, una puñalada» no es más que un indignante ejemplo de superstición caballeresca. La respuesta y retaliación ante las ofensas es, a lo sumo, un asunto de la cólera, pero en ningún caso del honor o del deber, como la ha querido estigmatizar el principio del honor caballeresco. Por lo demás, es sabido que todo reproche sólo puede herir en la medida en que es cierto; eso se sigue del hecho de que la más ligera alusión, cuando es verdadera, hiere mucho más que el más grave reproche sin fundamento. Quien, por consiguiente, esté plenamente consciente de que no merece determinada acusación hará muy bien en pasarla por alto. El principio del honor, por el contrario, le exige que manifieste un disgusto que en realidad no siente, y que venga con sangre ofensas que no lo hieren. Pero alguien debe de tener una muy pobre opinión de su propia valía si

está dispuesto a meterle a otro un dedo en el ojo para que no ose expresar en voz alta cualquier frase que la ponga en duda. Consecuentemente, en las injurias, la verdadera confianza en sí mismo es garantía de auténtica indiferencia, y allí donde esta no se da, por hallarse ausente aquella, la prudencia y la educación aconsejan guardar las apariencias y ocultar la ira. Si se pudiera abandonar el fanatismo de la idea del honor caballeresco, de manera que ya nadie más pretendiera arrebatarse a otro su honor, o restituírselo a sí mismo por medio de los insultos, ni pudieran quedar inmediatamente justificados cualquier desmán, desconsideración o grosería por el hecho de estar alguien dispuesto a dar satisfacción, es decir, a batirse en duelo por su causa, entonces se impondría pronto la certeza de que, en punto a injurias e insultos, quien pierde la pelea es en realidad el triunfador, y que, como dice Vincenzo Monti, las injurias son como las procesiones, que siempre retornan al lugar de donde partieron. Entonces ya no bastaría, para ganar una discusión, con sacar a relucir alguna grosería, como sucede ahora; la prudencia y el entendimiento tendrían un protagonismo mucho mayor del que poseen en la actualidad, cuando deben siempre ponderar primero si no escandalizarán los prejuicios de la incapacidad y de la estupidez, a las que su sola presencia incomoda y alarma, viéndose así obligados a jugarse a los dados la cabeza donde moran, a cambio del cráneo hueco que aloja a aquellas otras. La superioridad intelectual alcanzaría rápidamente el primado social que le corresponde, el cual es detentado en este momento, aunque de forma solapada, por la superioridad física y un valor de húsares, y los hombres excelentes tendrían por lo tanto una razón menos para apartarse de la sociedad. Una transformación de esta clase nos traería el *verdadero* buen tono, allanándole el camino a la sociedad realmente buena, tal como la que sin duda existió en

Atenas, Corinto o Roma. Para un botón de muestra, léase *El banquete*, de Jenofonte.

La última defensa del código caballeresco podría consistir, muy probablemente, en lo siguiente: «Pero es que entonces, Dios nos ampare, ¡alguien podría asestarle un golpe a otra persona!». A lo que me permito responder brevemente que esto es algo muy común entre las novecientas noventa y nueve milésimas partes de la sociedad que no reconocen aquel código, sin que ello le haya costado la vida a nadie; mientras que entre los partidarios del mismo, un golpe significa, por regla general, la muerte. Pero permítaseme que me detenga un poco. Me he esforzado muchísimas veces tratando de encontrar una explicación —si no sólida, al menos plausible—, ya sea en la naturaleza animal del hombre, ya en su naturaleza racional, de la creencia en el carácter terrible de un golpe, que tan arraigada está en un sector de la sociedad humana, una explicación que no esté basada en meros discursos, sino en conceptos claros; pero todo en vano. Un golpe es y seguirá siendo un pequeño daño físico que cualquier hombre puede infligir a otro, pero que no demuestra sino que el primero fue más fuerte o más ágil que el segundo, o que este último estaba descuidado. El análisis no da más de sí. Pero poco después observo cómo ese mismo caballero que considera que un golpe de puño es la mayor de las desgracias posibles recibe de un caballo un golpe diez veces más fuerte, se aleja cojeando con expresión adolorida, y asegura que no ha sido nada. Se me ocurre, por lo tanto, que acaso todo se deba a la mano del hombre. Sólo que enseguida compruebo cómo ese mismo caballero recibe estocadas y sablazos en combate y afirma de nuevo que es algo que ni merece la pena mencionar. Y luego escucho que incluso los golpes dados con la hoja de la espada no son ni de lejos tan graves como los de bastón, razón por la cual los propios cadetes eran, hasta no hace mucho, expuestos a aquellos pero no a estos: y que el ser armado caballero

con la hoja de la espada constituye el máximo honor. Entonces noto que se me han agotado todas las razones psicológicas y morales, y no encuentro otra salida que considerar el asunto como una vieja y enraizada superchería, un ejemplo más de la cantidad de mentiras que se les puede hacer creer a los hombres. Esto lo confirma también el hecho conocido de que en China los azotes con caña de bambú sean un castigo civil muy común, aplicable incluso a funcionarios de cualquier rango; nos demuestra, en efecto, que la naturaleza humana no significa lo mismo en aquel lugar, y no porque no esté altamente civilizada^[102]. Pero es que, además, una mirada imparcial a la naturaleza del hombre nos enseña que los castigos corporales son para este algo tan natural como el acto de morder en los carnívoros o el de embestir en los animales con cuernos: el hombre es, simplemente, un animal que golpea. De ahí que nos indignemos cuando nos enteramos de que un hombre ha mordido a otro; mientras que el hecho de que dé o reciba golpes es tan natural como frecuente. Que la gente bien educada prefiera, por medio de un control recíproco, abstenerse de hacerlo se explica fácilmente. Pero querer convencer a una nación, o incluso a todo un grupo de personas, de que la recepción de un golpe es una desgracia funesta cuya secuela debe ser la muerte o el asesinato, es un acto de crueldad. Hay demasiados males verdaderos en el mundo como para que uno los acreciente añadiéndoles algunos que no por imaginarios dejan de arrastrar consigo a los reales; y sin embargo, ese es justamente el efecto de aquella tonta y páfida superstición. De ahí que me sienta llamado incluso a desaprobare el que los gobiernos y los cuerpos legislativos la estimulen tratando de erradicar por todos los medios los castigos corporales, tanto en el ámbito civil como en el militar. Crean con ello estar proporcionando un beneficio a la humanidad; pero en realidad sucede lo contrario, pues ayudan a afianzar aquella quimera antinatural y siniestra que ya se ha

cochado tantas víctimas. Para todas las faltas, con excepción de las más graves, los golpes son el primer castigo en el que piensa el hombre y, por lo tanto, el natural: quien no escuchó razones aprenderá a golpes; y el hecho de que una persona a la que no se puede castigar quitándole sus bienes, porque no los tiene, ni privándole de su libertad, porque no se puede prescindir de sus servicios, sea castigada físicamente, es lo más legítimo y natural del mundo. Por cierto, en lugar de refutar esto, la gente recurre a expresiones retóricas sobre la «dignidad humana» que no están, en modo alguno, basadas en conceptos claros, sino en la funesta superstición ya mencionada. Que esta es la responsable de lo que aquí sucede lo confirma una prueba casi ridícula: hace poco, en algunos países, el castigo militar de golpear con una vara fue sustituido por la *Lattenstraffe*, o confinamiento en un calabozo provisto de estacas afiladas; el cual es un castigo no menos causante de dolor corporal, por más que se alegue que no afecta al honor ni es motivo de afrenta.

Con el fomento de la mencionada superchería, sin embargo, se trabaja a favor del principio del honor caballeresco y, por consiguiente, del duelo, aunque mientras tanto se intente, o se haga ver que se intenta, eliminarlo por medio de la promulgación de leyes^[103]. Como consecuencia de ello, este residuo del *Faustrecht*, traído como por una ráfaga de viento desde lo más bárbaro de la Edad Media hasta el siglo XIX, sigue causando estragos en nuestra era, para escándalo público: y va siendo hora de que sea expulsado ignominiosamente. Tanto más cuanto que hoy en día ya no se permite azuzar metódicamente a los perros o a los gallos para que peleen entre sí (al menos en Inglaterra, es castigado por la ley); y sin embargo, los hombres son azuzados a una lucha de vida o muerte, contra su voluntad, por la ridícula superstición del honor caballeresco y sus fanáticos defensores y funcionarios, los cuales les

imponen la obligación de pelear entre sí como gladiadores cada vez que comenten la más mínima falta. Por lo tanto, les propongo a nuestros puristas sustituir la palabra *Duell* —que posiblemente no provenga del latín *duellum*, sino del español «duelo», que significa «sufrimiento», «lamento», «queja»— por la designación *Ritterhetze* [«instigamiento de caballeros»]. La pedantería con la que se practica esta quimera sería sin duda motivo de risa, si no fuera porque es indignante que aquel principio y su absurdo código hayan creado un Estado dentro del Estado, el cual, no reconociendo otro derecho que el del *Faustrecht*, tiraniza a los estamentos inferiores manteniendo permanentemente abierto un Santo Tribunal ante el cual un individuo cualquiera puede convocar a otro con sólo aducir un testigo, muy fácil de encontrar, que pronuncie una sentencia de vida o muerte sobre ambos. Naturalmente, esto pasa a ser el escondrijo desde donde hasta el más despreciable, con sólo que pertenezca al estamento indicado, puede amenazar, e incluso mandar al otro mundo, al más noble y bueno de los hombres, el cual, precisamente por serlo, le habrá de resultar antipático. Hoy, cuando la policía y los jueces han conseguido hasta cierto punto que cuando vamos por un camino un pillo cualquiera ya no nos pueda gritar «la bolsa o la vida», el sentido común debería finalmente haber logrado que un pillo cualquiera no nos pueda gritar «el honor o la vida» cada vez que nos ocupamos pacíficamente de nuestros menesteres. Y habría que quitarles a las clases superiores ese gran peso de encima que representa el que alguien se pueda ver obligado en un momento dado a responder con su vida por la rudeza, grosería, estupidez o maldad con que cualquier otra persona tenga ganas de agredirlo. El que dos jóvenes vehementes y sin experiencia que intercambian algunos insultos tengan que pagar ese error con su sangre, su salud o su vida es algo vergonzoso que clama al cielo. Se podrá apreciar la dureza de la tiranía de dicho Estado dentro del Estado y la fuerza de

la susodicha superstición si se piensa en las numerosas personas que se han quitado la vida, de forma harto tragicómica, porque no pudieron recuperar su mancillado honor caballeresco debido al rango demasiado alto o demasiado bajo, o inapropiado en cualquier otro sentido, de quien las había ofendido. Así como lo falso y absurdo termina por quedar al descubierto cuando, alcanzada su cúspide, aflora en él la contradicción; así también vemos aquí brotar la contradicción bajo la forma de la antinomia más estridente: a saber, un oficial tiene prohibido batirse en duelo, pero, si se niega a hacerlo, es castigado con la degradación.

Ya puesto a ello, quiero, sin embargo, seguir haciendo uso de esta *parrhesía* [«libertad de palabra»]. Considerada a plena luz y sin prejuicios, la distinción tan exagerada y a la que tanta importancia se da, respecto de si se ha eliminado al enemigo en una lid a cielo abierto y utilizando las mismas armas que él, o en cambio en una emboscada, se basa únicamente en que, como se dijo, aquel Estado dentro del Estado no reconoce otro derecho que el del más fuerte, es decir, el *Faustrecht*, al que ha erigido en pilar fundamental de su código. Pues la ocurrencia de lo primero no prueba otra cosa sino que el agresor era más fuerte o más hábil que su víctima. Así pues, la justificación que se le quiere atribuir al hecho de pelear al descubierto presupone que el *derecho del más fuerte* es realmente un *derecho*. Lo cierto, empero, es que la circunstancia de que el otro no sepa defenderse bien no lo inviste a uno, en absoluto, del derecho a matarlo; sino que este derecho, es decir, mi justificación *moral*, podría basarse a lo sumo en los *motivos* que yo tenga para quitarle la vida. Supongamos por un momento que estos existen de verdad y son suficientes; no hay razón para hacer depender esto *del hecho de que yo, o él, podamos disparar o esgrimir la espada mejor que el otro*; sino que dará lo mismo cómo le quito la vida, si de frente o por la espalda. Pues, moralmente hablando, el derecho del más fuerte no

tiene más peso que el derecho del más astuto que se emplea en un asesinato a traición; el *Kopfrecht*^[104] vale, en este caso, tanto como el *Faustrecht*; a lo que cabe añadir que en un duelo intervienen ambos factores, fuerza y astucia, ya que en la esgrima cada estocada es a la vez una manifestación de astucia. Además, si me consta que estoy moralmente justificado para quitarle la vida a alguien, es una tontería que me ponga a cavilar si el otro puede, por ejemplo, disparar o manejar la espada mejor que yo; pues si este fuera el caso, el otro, además de haberme ofendido, me estaría quitando la vida. Que las ofensas no deben ser vengadas con duelos, sino con emboscadas, es la opinión de Rousseau, asomada con mucha cautela en la nota 21 del cuarto libro del *Émile*^[105] (p. 173, Bip.), pasaje del que se habla muy poco. Pero Rousseau está tan imbuido, sin embargo, de la quimera caballeresca, que considera el mero hecho de acusar a alguien de mentiroso como algo que justifica un asesinato a traición, cuando debería saber que todo hombre ha merecido este reproche innumerables veces, y él más que nadie. Es obvio, empero, que el prejuicio que hace depender de una lucha abierta con armas parejas la legitimación de un asesinato, considera al derecho del más fuerte como un derecho auténtico, y al combate entre dos como un Juicio de Dios. En cambio, un italiano que, ardiendo de ira y sin mediar palabra, le cae a puñaladas a su ofensor donde primero lo encuentra actúa por lo menos de manera consecuente y natural; es más listo, pero no peor, que quien se bate a duelo. Y si alguien quisiera alegar que estoy justificado en matar a mi oponente en un duelo porque este intentó a su vez matarme primero, se podría replicar que yo, al desafiarlo, lo estoy obligando a actuar en defensa propia. Este colocarse deliberadamente en situación de tener que defenderse no es en el fondo más que la búsqueda de un pretexto plausible para el asesinato. Una mejor justificación del duelo podría hallarse quizás en el principio de

volenti non fit injuria [«Quien consiente no recibe injusticia»]^[106], en tanto que los contendientes han decidido de mutuo acuerdo arriesgar su vida en este juego; pero sucede que lo del *volenti* no funciona bien aquí, pues el verdadero esbirro que ha arrastrado ante este sangriento tribunal sumario a ambos duelistas, o al menos a uno de ellos, es la tiranía del principio del honor caballeresco y su absurdo código.

Me he extendido bastante en lo que respecta al honor caballeresco, pero con buena intención y porque el único Hércules que puede vérselas con los monstruos morales e intelectuales de este mundo es la filosofía. Hay sobre todo dos cosas que diferencian el estado de la sociedad de la época moderna del de la antigüedad, para perjuicio de la moderna, a la que dan un aspecto serio, sombrío y siniestro, mientras que la antigüedad resplandeció alegre y despreocupada, como la aurora de la vida. Son: el principio del honor caballeresco y la enfermedad venérea: *par nobile fratrum!* [«¡Noble pareja de hermanos!»]^[107]. Los dos juntos han envenenado el *νεῖκος καὶ φιλία*^[108] de la vida. La enfermedad venérea, en efecto, extiende su influencia mucho más allá de lo que podría parecer a simple vista, ya que se trata de una influencia no sólo física sino moral. Desde que Amor lleva en su carcaj también flechas envenenadas, se ha introducido un elemento extraño, hostil e incluso diabólico en la relación entre los géneros, a consecuencia del cual esta ha quedado ensombrecida por una terrible desconfianza; y el influjo indirecto de este cambio en el fundamento de toda asociación humana se extiende en mayor o menor medida al resto de las relaciones sociales; para explicar lo cual, sin embargo, yo tendría que apartarme demasiado de mi tema. Influencia análoga, aunque muy distinta, es la que ejerce el principio del honor caballeresco, esa pose seria y desconocida por los antiguos, que, en cambio, ha vuelto rígida, solemne y aprehensiva a la sociedad

moderna, aunque sólo sea porque nos obliga a escudriñar y rumiar hasta la frase más fugaz. Pero ¡más que eso! Dicho principio es un Minotauro omnipresente, que cada año recibe como sacrificio un número considerable de jóvenes de buenas familias, y no sólo de un país, como en la antigüedad, sino de todas las naciones europeas. Por lo tanto, ha llegado la hora de atacar con determinación, como yo lo he hecho aquí, el cuerpo de este espantajo. ¡Ojalá que estos dos monstruos de la época moderna perezcan en este siglo XIX! Con respecto al primero de ellos, no hemos de perder la esperanza de que los doctores logren eliminarlo algún día mediante el uso de profilácticos. Pero lidiar con el *espantajo* es tarea del filósofo, a quien atañe corregir conceptos, ya que los mandatarios, responsables de promulgar leyes, no parecen querer hacer nada, además de que sólo aquella vía permite arrancar el mal de raíz. Pero si, entretanto, fuera cierto que los gobiernos quieren realmente eliminar la institución del duelo y que lo limitado del éxito de sus esfuerzos se debe únicamente a su incapacidad, entonces me permito proponerles que se valgan de una ley cuyo éxito puedo garantizar de antemano, y que no implica operaciones sangrientas, ni patíbulos, ni horcas, ni cadenas perpetuas. Más bien se trata de un pequeño remedio homeopático, muy fácil de aplicar: quien rete a otro o se preste a batirse en duelo recibirá del caporal, *à la Chinoise*, doce golpes de bastón a plena luz del día, ante el cuerpo formado de la Guardia Mayor, mientras que los amonestadores y padrinos recibirán seis cada uno. Para cualesquiera resultados de los duelos que, a pesar de todo, se lleven a cabo, quedaría, por otra parte, la legislación criminal vigente. Un partidario de la caballería acaso me objete que tras la aplicación de esta pena algún «hombre de honor» quizás esté dispuesto a pegarse un tiro; a lo que replico que es mejor que un loco se mate a sí mismo a que lo mate otra persona. Pero en el fondo sé muy bien que los gobiernos no se toman en serio la

eliminación de los duelos. Los salarios de los funcionarios civiles, pero sobre todo los de los oficiales del ejército (con excepción de los cuadros más altos), están muy por debajo del valor de sus servicios. De ahí que la mitad faltante les sea cancelada con el honor. Este se encuentra representado, en primer lugar, por títulos y condecoraciones, y luego, en sentido más amplio, por el honor que corresponde al rango que ocupan. Para este honor estamental el duelo es un útil caballo de tiro; de ahí que encuentre en las universidades una escuela preparatoria. Así pues, las víctimas del duelo saldan con sangre las insuficiencias salariales.

Para completar lo dicho mencionemos aquí el *honor nacional*. Se trata del honor de todo un pueblo entendido como parte de la comunidad de naciones. Como en esta última no existe más foro que el de la violencia, y por lo tanto cada miembro tiene que ocuparse de su propia protección, el honor de una nación no consiste únicamente en la opinión de que es de fiar (crédito), sino también en la opinión de que es de temer: de ahí que una nación jamás deba dejar impune la violación a sus derechos. Este tipo de honor conjuga, pues, el punto del honor civil o burgués con el del honor caballeresco.

Habíamos incluido arriba a la *fama* como la última parte de aquello que uno *representa* ante los ojos del mundo: nos restaría, pues, examinarla. La fama y el honor son hermanos gemelos; pero al modo de los Dioscuros, de los cuales Pólux es inmortal y Castor mortal: la fama es el hermano inmortal del honor, que es perecedero. Aunque, a decir verdad, esto sólo se puede afirmar de su género más elevado, la fama auténtica y verdadera; pues más de una fama es sólo efímera. El honor, como decíamos, se refiere a aquellas cualidades que se exigen de cualquiera, bajo circunstancias similares; la fama, únicamente a aquellas cualidades que no se le pueden exigir a nadie; el honor, a aquellas que cualquiera se puede atribuir a sí mismo en público; la fama, a aquellas que nadie se debe

atribuir a sí mismo. Mientras nuestro honor se propaga junto con el conocimiento que los demás tienen de nuestra persona, la fama, al revés, se adelanta a este último y lo obliga a seguirla. Todas las personas tienen derecho al honor; a la fama, sólo las excepcionales: pues excepcionales han de ser también los logros para obtenerla. Estos se subdividen en *hechos* y en *obras*; hay, pues, dos vías para acceder a la fama. Lo que mejor nos capacita para la vía de los *hechos* es un gran corazón; para la de las *obras*, una gran cabeza. Cada una de estas vías tiene sus propias ventajas y desventajas. La principal diferencia entre ellas es que los hechos pasan y las obras quedan. Así, hasta el hecho más grande tiene una influencia meramente pasajera; la obra genial, en cambio, vive y repercute para siempre, beneficiando y elevando a quienes la aprecian. De los hechos sólo queda el recuerdo, que se vuelve cada vez más débil, distorsionado e indiferente, y que no puede por menos de desaparecer a menos que la historia lo recoja y se lo transmita petrificado a la posteridad. Las obras, en cambio, son ellas mismas inmortales, y pueden, sobre todo las escritas, sobrevivir a todas las épocas. De Alejandro Magno queda el nombre y el recuerdo; pero Platón y Aristóteles, Homero y Horacio, siguen estando presentes, dotados de vida e influencia inmediatas. Los *Vedas*, con sus *Upanishads*, siguen ahí, pero de todos los hechos ocurridos en su tiempo no ha llegado hasta nosotros noticia alguna^[109]. Otra desventaja de los hechos es que dependen de la oportunidad, cuyas condiciones deben estar dadas previamente, lo cual hace además que su fama no se rija únicamente por su valor intrínseco, sino también por las circunstancias, que les otorgan prestancia y brillo. Además, cuando los hechos son puramente de carácter personal, como en la guerra, la fama depende del testimonio de algunos pocos testigos: estos no siempre están disponibles y, si lo están, no siempre son justos e imparciales. Por otro lado, sin embargo, los

hechos tienen la ventaja de que, debido a su naturaleza práctica, caen bajo el dominio de la facultad de juzgar del hombre, que se halla muy generalizada; por lo que, si esta tiene acceso fidedigno a los datos, los hechos obtienen de inmediato el reconocimiento que merecen, a menos que sus verdaderos motivos sólo sean conocidos o ponderados adecuadamente con posterioridad; pues para comprender una acción hace falta conocer lo que la motivó. Con las obras sucede al revés: su aparición no depende de la oportunidad, sino únicamente de su creador, y lo que son por sí y en sí mismas lo serán mientras existan. La dificultad en su caso reside en el juicio, y esta dificultad será tanto mayor cuanto más elevado sea el género al que pertenecen: a menudo faltan jueces competentes, otras veces, imparciales u honestos. Por otro lado, la fama de las obras no se decide en una sola instancia; tiene apelaciones. Pues mientras que, como se dijo, en el caso de los hechos sólo los recuerdos pasan a la posteridad, y bajo la forma con que su entorno inmediato haya querido transmitirlos, las obras llegan por sí mismas hasta las generaciones futuras, y, exceptuando los fragmentos perdidos, tal como son en realidad; aquí, por lo tanto, no existe la posibilidad de tergiversar los datos, y cualquier influencia negativa que haya tenido el entorno en el momento de su creación desaparece luego. Más bien ocurre frecuentemente que sólo el tiempo va aportando, poco a poco, los escasos jueces realmente competentes que, siendo excepcionales ellos mismos, han de sentenciar sobre casos aún más excepcionales: van emitiendo sucesivamente sus calificados votos, hasta que, finalmente, aunque tengan que pasar siglos, se alcanza un dictamen completamente justo que ninguna época ulterior será capaz de revocar. Así de segura, y hasta inevitable, es la fama de las obras. En cambio, el que su creador la experimente en vida depende ya de las circunstancias externas y del azar; y es tanto más improbable cuanto más elevado y complejo sea el género de la obra

respectiva. En este sentido, Séneca dice de manera hermosísima (*Ep.* 79) que a los méritos acompaña tan inexorablemente la fama como a un cuerpo su sombra, sólo que, al igual que en este caso, a veces la fama los precede y otras los sigue; y, tras haber explicado esto, añade: *etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent* [«Aunque la envidia les selle los labios a todos los que viven contigo, vendrán otros que te juzgarán sin ofensas ni halagos»]^[110]; de donde podemos colegir, de paso, que el arte de menoscabar, silenciándolos, los méritos ajenos, con el fin de ocultar al público lo bueno y favorecer lo malo, ya era práctica corriente entre la canalla de tiempos de Séneca, como lo sigue siendo entre la nuestra, y que tanto entonces como ahora *la envidia sellaba los labios*. Por regla general ocurre incluso que cuanto más ha de durar la fama, más tarda en aparecer; pues lo excelente madura despacio. La fama que busca eternizarse se parece a un roble que va creciendo lentamente a partir de su semilla; la fama pequeña y efímera, a las plantas de un año que crecen pronto; y la fama espuria, a la maleza que prolifera por doquier pero es eliminada enseguida. Esta circunstancia se debe en el fondo a que cuanto más pertenece alguien a la posteridad, esto es, a la humanidad misma en su conjunto, tanto más alienado estará de sus contemporáneos; puesto que lo que produce no está dedicado especialmente a ellos, o por lo menos no a ellos como tales, sino en cuanto constituyen una parte de la humanidad, y, por lo tanto, tampoco está teñido del color particular de los mismos; a consecuencia de lo cual puede fácilmente suceder que aquellos lo dejen pasar de largo como a un extraño. Estos se inclinarán más a valorar a quienes estén dedicados a los asuntos de su corta jornada, a las modas del momento, a quienes, por ende, se identifiquen, nazcan y perezcan completamente junto con *ellos*. La historia del arte y de la literatura nos enseña, en efecto, que las aportaciones

más elevadas del espíritu humano siempre fueron generalmente mal recibidas y permanecieron ignoradas hasta la llegada de espíritus superiores que, sintiéndose atraídos por ellas, les concedieron el prestigio que, gracias a la autoridad de ese respaldo, habrían de conservar en el futuro. Todo esto, sin embargo, se debe en última instancia a que cada uno sólo entiende y valora lo que es homogéneo a él. Ahora bien, lo simple es homogéneo de lo simple, lo vulgar de lo vulgar, lo poco claro de lo confuso, lo descerebrado de lo absurdo; y lo que más le gusta a cada uno son sus propias obras, que son lo más homogéneo que tiene. De ahí que ya el antiguo y legendario Epicarmo cantara:

Θαυμαστὸν οὐδὲν ἐστί, με ταῦθ' οὕτω λέγειν,
καὶ ἀνδάνειν αὐτοῖσιν αὐτούς, καὶ δοκεῖν
καλῶς πεφυκέναι · καὶ γὰρ ὁ κύων κυνὶ
κάλλιστον εἶμεν φαίνεται, καὶ βοῦς βοί,
ῥόδος δὲ ὄνωκάλλιστον, ὅ δὲ ὕψι.^[111]

lo cual, para que nadie se pierda nada, me permito traducir de esta manera:

No debe sorprender que yo hable a mi manera,
y que aquellos, complacidos de sí mismos, se imaginen
que son dignos de alabanza; pues a un perro le parece que un
perro

es lo más hermoso que hay, y al buey un buey,
y al burro un burro, y al cerdo un cerdo.

Así como ni siquiera el brazo más fuerte, cuando arroja un cuerpo ligero, es capaz de imprimirle un movimiento que lo haga llegar lejos y golpear con fuerza una superficie, sino que este cae pronto, débilmente, a corta distancia, porque le falta masa propia con la que absorber la fuerza extraña, así le sucede a los bellos y grandes pensamientos, e incluso a las obras maestras del genio, cuando no hay sino cabezas pequeñas, débiles o deformes que los

capten. Esto es algo que los sabios de todos los tiempos han lamentado al unísono. Por ejemplo, Jesús de Sirá dice: «Quien habla con un necio habla con un sonámbulo. Una vez que aquel ha terminado de hablar, este pregunta: ¿qué pasó?»^[112]. Y Hamlet: *A knavish speech sleeps in a fool's ear* [«un discurso pícaro duerme en la oreja del necio»]^[113]. Y Goethe:

Das glücklichste Wort es wird verhönt,

Wenn der Hörer ein Schiefohr ist.^[114]

y, de nuevo:

Du wirkst nicht, Alles bleibt so stumpf,

Sei guter Dinge!

Der Stein im Sumpf

Macht keine Ringe,^[115]

y Lichtenberg: *Wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstoßen und es klingt hohl; ist denn das allemal im Buche?* [«Cuando una cabeza y un libro se encuentran y suena a hueco, ¿es la culpa siempre del libro?»]^[116] y, de nuevo: *Solche Werke sind Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehn* [«Tales obras son espejos; si un mono se mira en ellas, difícilmente se reflejará un Santo»]^[117]. Y ¿por qué no evocar de nuevo el bello y conmovedor lamento del Padre Gellert sobre este particular?:

Daß oft die allerbesten Gaben

Die wenigsten Bewunde'rer haben,

Und daß der größte Teil der Welt

Das Schlechte für das Gute hält;

Dies Übel sieht man alle Tage.

Jedoch, wie wehrt man dieser Pest?

Ich zweifle, daß sich diese Plage

Aus unsrer Welt verdrängen läßt.

Ein einzig Mittel ist auf Erden,

Allein es ist unendlich schwer:

*Die Narren müssen weise werden;
Und seht! sie werden's nimmermehr.
Nie kennen sie den Wert der Dinge.
Ihr Auge schließt, nicht ihr Verstand;
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannt.*[\[118\]](#)

A esta incapacidad intelectual de los hombres, a consecuencia de la cual, como dice Goethe, es incluso más difícil reconocer y valorar lo excelente que encontrarlo uno mismo, se añade la maldad moral de los hombres, que se nos presenta bajo la forma de la envidia. En efecto, cada vez que alguien consigue la fama, hay un individuo más que se eleva por encima de sus congéneres; estos son, por consiguiente, rebajados en esa misma proporción; así, cada mérito excepcional obtiene su fama a costa de aquellos que no tienen ninguno.

*Wenn wir Andem Ehre geben,
Müssen wir uns selbst entadeln*[\[119\]](#)
Goethe: W.-Ö. Divan

Esto explica que, no bien se presenta una excelencia del género que sea, la mediocridad, que tanto prolifera, conspira y cierra filas para no dejar que sea reconocida e incluso, de ser ello posible, para asfixiarla en el momento de su nacimiento. Su consigna secreta es: *à bas le mérite* [«¡Abajo el mérito!»]. Pero incluso quienes posean méritos propios y hayan obtenido la fama correspondiente verán con malos ojos el nacimiento de una nueva reputación, que tanto más eclipsará la de ellos cuanto más brille. Por eso dice el propio Goethe:

*Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gegönnt,
Ich wäre noch nicht auf Erden,*

*Wie ihr begreifen könnt,
Wenn ihr seht, wie sie sich gebärden,
Die, um etwas zu scheinen,
Mich gerne möchten verneinen*^[120].

Así pues, mientras que el *honor* suele toparse con jueces justos, y no es afectado por la envidia, hasta el punto de que se le concede a cada cual por anticipado y a crédito, la *fama* debe ser conquistada a pesar de la envidia, y recibir su laurel de un tribunal mucho menos benigno. Pues el honor es algo que podemos y estamos dispuestos a compartir con todos; la fama, en cambio, algo que todo el que la ha alcanzado nos escatima y dificulta. Ocurre, además, que la dificultad para obtener la fama mediante obras se encuentra en relación inversa al número de personas que integran su público potencial; y por razones fáciles de adivinar. De ahí que la fama sea mucho más grande con respecto a obras que imparten conocimientos que con respecto a las que sirven para entretener. Alcanza su grado máximo con las filosóficas, porque la enseñanza que estas prometen es incierta y no tiene utilidad práctica; lo que hace que su público cautivo esté formado únicamente por competidores. Los mencionados obstáculos a la consecución de la fama ponen de manifiesto que si los autores de obras famosas no las crearan por amor a ellas mismas y por el placer que sienten al hacerlas, sino que necesitasen el estímulo procedente de la fama, la humanidad habría recibido muy pocas obras inmortales, si es que alguna. Es más, todo aquel que se proponga promover el bien y la justicia y rehuir el mal debe oponer resistencia a la masa y a sus voceros, y no hacerles caso. En esto se basa lo acertado de la observación, destacada especialmente por Osorius (*De gloria*)^[121], de que la fama huye de aquellos que la buscan, y persigue a aquellos que no le prestan atención: pues los primeros se adaptan al gusto de sus contemporáneos, mientras que los segundos lo desdeñan.

Pero aunque la fama es, por esta razón, difícil de alcanzar, es fácil de conservar. También en esto contrasta con el honor. El honor se le otorga a cualquiera, incluso a crédito; sólo hay que conservarlo. Pero he ahí la dificultad: pues basta con que la persona realice una acción indigna para que lo pierda irreversiblemente. La fama, en cambio, nunca se pierde realmente: pues el hecho o la obra que sirvieron para obtenerla quedarán establecidos para siempre, y su autor conservará la fama respectiva aunque no la acreciente con nuevos méritos. Y si la fama se llega a extinguir o su autor no sobrevive a ella, se deberá a que no era auténtica, es decir, a que era inmerecida, producto de una sobrevaloración momentánea; si es que acaso no se trata de una fama como la de Hegel, o como la descrita por Lichtenberg: *ausposaunt von einer freundschaftlichen Kadidatenjunta und vom Echo leerer Köpfe widergehallt; [...] aber die Nachwelt, wie wird sie lächeln, wann sie dereinst an die bunten Wörtergehäuse, die schönen Nester ausgeflogener Mode und die Wohnungen weggestorbener Verabredungen anklopfen und alles, alles leer finden wird, auch nicht den kleinsten Gedanken, der mit Zuversicht sagen könnte: herein!*^[122].

La fama se basa realmente en lo que alguien es en comparación con los demás. De ahí que sea esencialmente algo relativo, como relativo es su valor. Desaparecería por completo si los demás se convirtieran en lo que el famoso ya es. Sólo tiene valor absoluto lo que conserva su valor en cualquier circunstancia, y en nuestro caso, aquello que alguien es inmediata e íntimamente: en esto habrá de consistir, por lo tanto, el valor y la felicidad del que tiene un gran corazón y un gran espíritu. Así pues, lo verdaderamente valioso no es la fama, sino lo que hace merecerla. Esto último constituye, como si dijéramos, la sustancia de la cuestión, y aquello otro sólo su accidente: es más, la fama incide en el famoso como un síntoma externo que le proporciona una confirmación de la alta opinión que

tiene de sí mismo; lo cual permite afirmar que, así como la luz no es visible a menos que sea reflejada por un cuerpo, así cualquier excelencia obtiene total certeza de sí misma sólo a través de la fama. Sin embargo, esta no es una señal inequívoca, toda vez que puede haber fama sin mérito y mérito sin fama; lo que muestra la agudeza de la siguiente sentencia de Lessing: *Einige Leute sind berühmt, und andere verdienen es zu sein* [«Algunas personas son famosas, mientras que otras merecen serlo»]. Por otro lado, bien pobre sería la vida si su valor, o ausencia de valor, dependiese de lo que los demás piensan de ella: pero así habría que concebir la vida del héroe y del genio si este valiera por su fama, es decir, por el aplauso que recibe de los demás. Lo cierto, sin embargo, es que cada ser vive y existe por causa de sí mismo y, por lo tanto, en y para sí. Lo que alguien es —sin importar qué sea o de qué forma haya llegado a serlo— lo es ante todo para sí mismo; y si ahí no hay mucho que buscar, entonces no hay nada en absoluto. En cambio, el reflejo que alguien proyecta en las mentes de los demás es algo secundario, derivado y sometido al azar, y sólo repercute en aquello otro de forma indirecta. Además, las mentes de la masa son un escenario demasiado pobre para ser la sede de la verdadera felicidad. A lo sumo podrían dar cobijo a una felicidad quimérica. ¡Cuán variopintas, no obstante, son las personas que hallamos reunidas en torno de aquel santuario de la fama vulgar! Generales, ministros, curanderos, malabaristas, bailarines, cantantes, millonarios y judíos: las cualidades de todos estos personajes son mucho más estimadas allí, encuentran una *estime sentie* («aprecio sentido») mucho mayor que las espirituales, especialmente que las de tipo más elevado, que entre la masa sólo alcanzan una *estime sur parole* («aprecio de palabra»). Por lo tanto, desde el punto de vista de la eudemonología, la fama no es sino el bocado más raro y exquisito que podemos brindar a nuestro orgullo y a nuestra vanidad. Orgullo y vanidad se

encuentran, sin embargo, extremadamente desarrollados en la mayoría de los hombres, aunque estos se esfuercen por disimularlo, y acaso más en aquellos que reúnen ciertas condiciones que pudieran granjearles la fama, y que, por lo tanto, casi siempre tienen que cargar durante mucho tiempo con la insegura consciencia de su propia superioridad, antes de tener finalmente la oportunidad de ponerla a prueba y obtener el consiguiente reconocimiento público; hasta entonces se sentirán como si se les estuviera infligiendo una terrible injusticia^[123]. En todo caso, el valor que, como se dijo al comienzo de este capítulo, el hombre atribuye a la opinión que los demás tienen de él es totalmente exagerado e irracional; por lo que la forma radical con que Hobbes ha formulado este tema quizás sea apropiada después de todo: *omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso* («Cualquier placer espiritual, cualquier alegría, se basan en tener alguien de quien sentirse superior»)^[124] (*De cive*, I, 5). De esta manera se explican tanto el gran valor que los hombres confieren a la fama como los sacrificios que están dispuestos a hacer para alcanzarla alguna vez:

*Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
(That last infirmity of noble minds)
To scorn delights and live laborious days*^[125],

así como:

*How hard it is to climb
The heights where Fame's proud temple shines afar.*^[126]

En fin, así se explica también que la más vanidosa de las naciones siempre esté hablando de la *gloire* y no tenga reparo alguno en considerarla como el móvil de las grandes acciones y obras. Pero como la fama es indudablemente algo totalmente secundario, un mero eco, reflejo, sombra y síntoma del mérito, y como lo admirado siempre debe tener más valor que la admiración misma, la

verdadera causa de la felicidad no puede yacer en la fama, sino en aquello que permite alcanzarla, es decir, en el mérito mismo o, para ser más exactos, en la actitud y las habilidades que lo hicieron posible; y no importa aquí si el mérito es de naturaleza moral o intelectual. Pues lo que de mejor tenga alguien debe tenerlo para sí mismo; lo que los demás puedan pensar sobre él, en cambio, es algo accesorio, que a lo sumo tendrá para él un interés subordinado. Por lo tanto, quien sólo *merece* la fama pero no llega a alcanzarla ya dispone, sin duda, de lo principal, que puede resarcirlo completamente de la carencia de aquella. Pues lo que hace envidiable a un hombre no consiste en que la masa sin criterio y a menudo embrutecida lo considere como grande, sino que en efecto lo sea; ni en ser recordado por la posteridad, sino en producir ideas dignas de ser conservadas y repensadas a través de los siglos. Se trata, además, de algo que nadie le puede quitar: es τῶν ἐφ' ἡμῖν [«Una de las cosas que dependen de nosotros»], mientras que aquella pertenece a τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν [«Una de las cosas que no dependen de nosotros»]. Pero si la admiración misma fuese lo principal, lo admirado carecería de valor. Esto es lo que sucede en el fondo con la fama inmerecida, es decir, falsa. Su propietario se ve obligado a aferrarse a ella precisamente porque no dispone de aquello de lo que la fama debería ser un símbolo y un mero reflejo. Y puede que esa fama incluso le salga cara, como en esos casos en los que, pese a lo mucho que el amor propio de alguien pueda haberlo inducido a engañarse a sí mismo, este se marea por la altura en la que se encuentra y para la que no está preparado, o se siente como si fuera un ducado de cobre^[127]; entonces le sobreviene el temor a ser descubierto y recibir una merecida humillación, tanto más cuanto lee en la frente de los sabios cuál será el veredicto de la posteridad. Se parece entonces a alguien que hubiese accedido a una fortuna por medio de un testamento falso. La fama más auténtica, es decir, la que

otorga la posteridad, ya no la percibe en vida quien es objeto de ella, lo cual no impide, sin embargo, que este sea considerado dichoso. Eso prueba que su felicidad residió desde el principio en las grandes cualidades mismas que le granjearían la fama y en el hecho de que tuviera oportunidad de desarrollarlas, es decir, en que lograra actuar como debía y realizase con placer y amor lo que llevó a cabo: pues sólo las obras hechas con placer y amor obtienen fama póstuma. Su felicidad se debió, pues, a su gran corazón o a la riqueza de su espíritu, cuya impronta, reflejada en sus obras, habría de recibir la admiración de los siglos venideros; consistió en las ideas mismas que en algún momento del futuro los espíritus más nobles se darían gozosos a la tarea de repensar. El valor de la fama póstuma consiste, pues, en llegar a merecerla, y esto es su propia recompensa. Si a veces los hechos que luego se harían famosos fueron aplaudidos por los contemporáneos, ello se debió probablemente a circunstancias fortuitas, y no tuvo jamás mayor significación. Pues como los hombres carecen generalmente de criterio para juzgar y no tienen la más mínima capacidad para evaluar obras complejas, se rigen en este punto por la autoridad de los demás, y la fama en asuntos de género elevado se basa en un noventa y nueve por ciento de los casos en simple buena fe. De ahí que la aprobación multitudinaria de los contemporáneos no tenga mucho valor para las personas reflexivas, que no perciben en ella sino el eco de unas pocas voces, influenciadas además por las modas del momento. ¿Acaso se sentiría halagado un solista por el fuerte aplauso de su público si supiera que este, a excepción de uno o dos individuos, se compone únicamente de sordos que, para ocultar su minusvalía, aplauden furiosamente cada vez que ven mover las manos de aquellos pocos? Y ¿qué pasaría si llegara a enterarse de que ese mismo público se deja sobornar frecuentemente a cambio de brindar el más estrepitoso aplauso al peor de los violinistas? Esto

explica por qué la fama contemporánea se transforma tan raras veces en póstuma; lo que hace que D'Alembert, valiéndose de una hermosísima metáfora, describa el templo de la fama literaria de esta manera: «El interior del templo rebosa de muertos que no estuvieron en él cuando vivían, y de algunos vivos que, casi en su totalidad, serán expulsados de él cuando mueran». Y dicho sea de paso: el erigirle a alguien un monumento cuando todavía está vivo significa que uno no se fía de lo que la posteridad pueda decir de él. Si, a pesar de todo, alguien llega a experimentar en vida la fama que habrá de seguir teniendo cuando muera, es muy raro que esto suceda antes de la vejez; regla que, aunque tiene algunas excepciones entre artistas y poetas —y muy escasas, por cierto, entre filósofos—, viene confirmada por los retratos de hombres que se hicieron célebres por sus obras, y que generalmente fueron pintados después que les llegó la fama: por regla general se los representa viejos y con canas, sobre todo si son filósofos. Entretanto, desde el punto de vista eudemonológico, está bien que sea así. Gozar al mismo tiempo de fama y de juventud sería demasiado para un mortal. Nuestra vida es tan pobre, que hay que distribuir sus bienes con criterio de escasez. La juventud dispone de su propia riqueza y puede conformarse con ella. Pero en la vejez, cuando todo placer y alegría está marchito como si fuera una planta en invierno, es cuando mejor retoña el árbol de la fama, esa especie de hierbaluisa; y la fama se pudiera comparar también con las denominadas peras de invierno, que crecen en verano, pero que sólo maduran bien entrada la estación fría. No hay mayor consuelo en la vejez que la certeza de haber invertido toda la energía de la juventud en *obras* que no envejecen *con* uno.

Si ahora queremos examinar con mayor detenimiento las formas en que se alcanza la fama en las ciencias, que es lo más afín a nuestros intereses, se puede formular aquí la regla siguiente. La

superioridad intelectual distinguida con dicha fama se pone siempre de relieve mediante una nueva combinación de cualesquiera datos. Estos podrán ser de especies muy diferentes; pero la fama alcanzada por dicha combinación será tanto más grande y extendida cuanto mejor sean conocidos aquellos por el público y cuanto más estén a disposición de todo el mundo. Si por ejemplo, los datos consisten en algunas cifras, o curvas, o en algún hecho físico, zoológico, botánico o anatómico, o en ciertos pasajes corruptos de autores antiguos, o en inscripciones borrosas, fragmentarias o realizadas en un alfabeto desconocido por nosotros, o en puntos oscuros de la historia, entonces la fama alcanzable por la combinación correcta de los datos no se extenderá más allá de donde se extienda el conocimiento de los mismos, es decir, no rebasará un pequeño círculo de especialistas que viven casi permanentemente retirados del mundo y están ansiosos de hacerse famosos en su respectiva área de trabajo. Pero si, en cambio, se trata de datos conocidos por todo el género humano, como, por ejemplo, las cualidades esenciales del entendimiento humano o del carácter, o las fuerzas naturales a las que todos estamos sometidos y cuyos efectos sentimos a diario, entonces la gloria de haber arrojado luz sobre los mismos mediante una nueva, importante y evidente combinación se extenderá paulatinamente a lo largo y ancho del mundo civilizado. Pues si los datos son accesibles a cualquiera, lo será también casi siempre su respectiva combinación. Sin embargo, no por ello la fama dejará de corresponder a la magnitud de la dificultad superada. Pues cuanto más conocidos son los datos, tanto más difícil es combinarlos de una manera novedosa y correcta: un número extremadamente grande de cabezas se habrá ocupado de ellos, agotando sus posibles combinaciones mutuas. En cambio, aquellos datos que, por estar fuera del alcance del gran público, se pueden conocer sólo con gran esfuerzo, admiten casi siempre nuevas combinaciones; si, por lo

tanto, se los aborda con un recto entendimiento y una sana capacidad de juzgar, es decir, con una moderada dosis de superioridad espiritual, es muy posible que se tenga la fortuna de dar con una correcta y novedosa combinación de los mismos. De todos modos, también en este caso la fama tendrá aproximadamente el mismo alcance que la familiaridad con los datos. Pues si bien es cierto que la solución de problemas de este tipo exige mucho estudio y trabajo, a saber, los necesarios para adquirir el conocimiento de los datos, mientras que en aquella otra especie que permite, precisamente, alcanzar la fama máxima y más extendida, los datos son dispensados sin costo alguno; sin embargo, en la misma medida en que esta última especie requiere menos laboriosidad, exige también más talento, e incluso genio, y no hay trabajo ni estudio que puedan competir con el talento y el genio en cuanto a méritos o a la obtención de reconocimiento público.

De lo anterior se desprende que quienes detecten en sí mismos cierta capacidad intelectual y buen discernimiento, sin por ello atribuirse la posesión de las cualidades del espíritu más elevadas, no deben escatimar todo el esfuerzo y trabajo agotador que puedan soportar, para que de esa manera puedan sobresalir entre la gran masa de hombres que ya disponen de los datos harto conocidos, y lleguen hasta los lugares más apartados que sólo se alcanzan con la diligencia de la erudición. Aquí, en efecto, donde el número de competidores es infinitamente más pequeño, la cabeza que se eleve sólo un poco por encima del promedio estará en condiciones de encontrar una nueva y correcta combinación de los datos: incluso una parte considerable del mérito de su descubrimiento se basará en la dificultad misma para acceder a los datos. Sin embargo, el aplauso obtenido así de los colegas, que son los únicos expertos en la disciplina, es percibido por la multitud sólo a distancia. Ahora bien, si se quiere llevar hasta el extremo la tendencia esbozada aquí,

se llegará a un punto en que los datos, debido a la dificultad con que se obtienen, bastan para alcanzar la fama, sin que además sea necesario combinarlos. Esto se logra mediante los viajes a países remotos y poco visitados: uno se hace famoso por lo que ha visto, no por lo que ha pensado. Esta vía tiene, por otra parte, la ventaja de que es mucho más fácil transmitir a los demás lo que uno ha visto que lo que uno ha pensado, lo cual rige también para su respectiva comprensión: por eso, es mucho más fácil encontrar lectores para lo primero que para lo segundo. Pues como ya dice Asmus:

*Wenn Jemand eine Reise thut,
So kann er was erzählen.*[\[128\]](#)

De ahí que, al conocer gente famosa de este tipo, uno no pueda por menos de pensar en la siguiente observación de Horacio:

Coelum, non animum, mutant, qui trans mare currunt.[\[129\]](#)

Epist. I, 11, v. 27

Por lo que respecta a la cabeza dotada de elevadas capacidades, que es la única que dispone de los medios para afrontar la solución de los grandes problemas, es decir, los que atañen a lo general y al todo, los cuales, precisamente por ello, son los más difíciles de resolver, ella hará bien en expandir su horizonte todo lo que pueda, pero siempre de forma equilibrada, en todas las direcciones y sin perderse nunca demasiado en alguna de las zonas específicas que sólo son conocidas por unos pocos; es decir, sin adentrarse demasiado en las especialidades de alguna ciencia particular y sin ocuparse, ni mucho menos, de micrologías. Pues no tiene necesidad de abordar asuntos difícilmente accesibles para escapar a la presión de los competidores; sino que aquello de lo que todos disponen le dará material suficiente para combinaciones insólitas, importantes y verdaderas. Justamente por ello, sus méritos podrán ser reconocidos

por quienes estén familiarizados con los datos, vale decir, por amplios sectores del género humano. En esto se diferencia poderosamente la fama conquistada por los poetas y los filósofos de la que alcanzan los físicos, químicos, anatomistas, geólogos, zoólogos, filólogos, historiadores, etc.

5. Parénesis^[130] y máximas

En ningún otro lugar me he propuesto menos que aquí alcanzar la exhaustividad; pues de hacerlo, habría tenido que repetir las numerosas reglas de vida, en parte excelentes, que numerosos pensadores de todos los tiempos, desde Teognis y Pseudo-Salomón hasta La Rochefoucauld, ya formularon; con lo que tampoco habría podido omitir muchos lugares comunes hartamente trillados. Pero con la exhaustividad desaparece también, en buena medida, la ordenación sistemática. Sirva de consuelo la reflexión de que ambas cosas, en asuntos de esta especie, suelen traer consigo el aburrimiento. Me he limitado, pues, a proporcionar lo que se me ha ido ocurriendo o me ha parecido digno de comunicarse, o no ha sido, hasta donde yo recuerdo, dicho todavía, o al menos no del todo, o no de la misma manera que yo lo voy a decir; a proporcionar, en suma, sólo un suplemento al ámbito casi inabarcable de lo ya logrado por otros.

Sin embargo, para poner cierto orden en la enorme diversidad de opiniones y consejos relacionados con este tema, quisiera dividirlos en generales, luego en aquellos que tienen que ver con nuestra conducta respecto de nosotros mismos, con nuestra conducta respecto de los demás y finalmente con nuestra conducta respecto del curso del mundo y del destino.

A. Generales

1. Como regla suprema de toda sabiduría de la vida considero una afirmación que Aristóteles hace, como de pasada, en la *Ética a*

Nicomaco (VII, 12): ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens) [«El hombre prudente persigue lo que está libre de dolor, no lo que es agradable»]^[131]. La versión latina de la frase es pobre. En alemán se podría traducir mejor, como: *Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach* [«No la diversión, sino la ausencia del dolor, es lo que persigue el prudente»]; o: *Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß aus* [«El prudente orienta su conducta hacia la ausencia de dolor, no hacia el placer»]. Esta verdad se basa en que la naturaleza de todo placer y toda felicidad es negativa, mientras que el dolor tiene naturaleza positiva. El desarrollo y fundamentación de este último enunciado se pueden encontrar en el tomo I, § 58 de mi obra principal^[132]. Sin embargo, me gustaría clarificarlo aquí con ayuda de un hecho observable a diario. Cuando el cuerpo en su conjunto está completamente sano, excepto por una pequeña herida o alguna parte que nos duele, el estado de salud como tal se borra de la consciencia, y la atención se dirige todo el tiempo hacia el dolor de la zona herida, haciendo que desaparezca la sensación de bienestar que corresponde al hecho de estar vivo. De forma similar, cuando todos nuestros asuntos transcurren de acuerdo con nuestros deseos, exceptuando uno solo que es contrario a nuestras intenciones, este último, por insignificante que sea, no se nos quita de la cabeza: pensamos frecuentemente en él, y poco, en cambio, en aquellas otras cosas, más importantes, que suceden conforme a nuestros deseos. Pues bien, en ambos casos lo que ha sido vulnerado es nuestra voluntad, primero, tal como se objetiva en el organismo, y luego, tal como se objetiva en las aspiraciones humanas; y en ambos comprobamos que la eventual satisfacción de la voluntad se lleva a cabo únicamente por vía negativa y, por lo tanto, no es experimentada directamente, sino que, a lo sumo, se hace consciente

a través de la reflexión. En cambio, la inhibición de la voluntad es lo positivo, lo que se anuncia por sí solo. Todo placer consiste únicamente en la anulación de este impedimento, en nuestra liberación de él, y tiene, por ello, una corta duración.

En esto se basa, pues, la regla aristotélica anteriormente encarecida, que nos aconseja no fijar nuestra atención en los placeres y las comodidades de la vida, sino sustraernos en la medida de lo posible a sus innumerables penalidades. Si este no fuera el camino correcto, también la sentencia de Voltaire, *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* [«El placer no es sino un sueño, y el dolor es real»]^[133], tendría que ser tan falsa como verdadera es. Quien, por lo tanto, desee evaluar en sentido eudemonológico el resultado de su vida, debería hacer el balance tomando en cuenta no los placeres de que ha disfrutado, sino los males que ha logrado evitar. En efecto, la eudemonología ha de comenzar aclarando que su nombre no es más que un eufemismo, y que bajo «vivir feliz» sólo hay que entender vivir «menos infeliz», o sea, llevaderamente. Por otra parte, no cabe duda de que la vida no es para ser disfrutada, sino para sobreponerse a ella, para echarla a un lado; a ello se refiere más de una expresión, como *degere vitam* [«pasar la vida»], *vita defungi* [«cumplir con la vida» (i. e. morir)], el italiano *si scampa così* [«se sale de apuros»], el alemán *man muß suchen durchzukommen* [«hay que tratar de salir adelante»], *er wird schon durch die Welt kommen* [«él saldrá airoso del mundo»], etc. De hecho, uno de los consuelos de la vejez es que ya no hay que trabajar. Por eso, ha de considerarse como el más dichoso de los hombres quien pueda vivir su vida sin sufrimientos desproporcionados, sean corporales o anímicos; y no quien haya experimentado las alegrías más intensas o los placeres más grandes. El que quiera evaluar mediante estos últimos la dicha de una vida humana se habrá equivocado de patrón de medida. Pues los placeres

son y seguirán siendo negativos: la idea de que pueden proporcionar la felicidad es una ilusión alimentada por la envidia, para tormento de sí misma. En cambio, los sufrimientos son experimentados positivamente; por eso su ausencia permite medir el grado de felicidad de una vida. Si a un estado sin dolor se une la ausencia del aburrimiento, la felicidad terrenal habrá sido alcanzada en lo fundamental; pues todo lo demás es quimera. De ahí que nunca se deban adquirir los placeres a costa de dolores o de la mera posibilidad de que estos ocurran; puesto que ello consistiría en pagar algo negativo y, por tanto, ilusorio, en divisas contantes y sonantes. En cambio, siempre se sale ganando si se renuncia a ciertos placeres por evitar sufrimientos. En ambos casos es indiferente si los dolores ocurren antes o después de los placeres. La equivocación más grande que se puede cometer es querer transformar este valle de lágrimas en un jardín de las delicias y, en lugar de trazarse como meta la mayor ausencia posible de dolor, ir en pos de goces y alegrías, como hace tanta gente. Mucho menos yerra quien, con el ceño fruncido, considera a este mundo como una especie de infierno, y por ende sólo se ocupa de construirse en él una morada a prueba de calamidades. El necio persigue los placeres de la vida y termina engañado; el sabio evita los pesares. Y si fracasa en el intento, la culpa será en todo caso del destino, y no de su falta de cordura. Pero si en cambio lo logra, no se habrá equivocado, pues los pesares de los que se apartó son algo muy real. E incluso si se apartara de ellos en demasía, sacrificándoles innecesariamente algunos placeres, no habría perdido nada: pues todos los placeres son quiméricos, y lamentar no haberlos disfrutado sería mezquino, cuando no ridículo.

El no reconocer esta verdad —una actitud fomentada por el optimismo— es la fuente de numerosas desgracias. Mientras nos vemos libres de sufrimientos, nuestros inquietos deseos nos hacen

imaginarnos las quimeras de una felicidad que no existe, haciendo que nos desviemos de nuestro camino para perseguirlas; pero al hacerlo estamos llamando al dolor, cuya realidad nadie puede negar. Entonces lamentamos, la ausencia del estado libre de sufrimientos que dejamos atrás, como un paraíso perdido y quisiéramos en vano desandar lo andado. Es como si un genio maligno nos sedujera continuamente, por medio de las imágenes tramposas de los deseos, para que nos apartemos de ese estado libre de pesares que constituye la más elevada y auténtica felicidad. El joven cree irresponsablemente que el mundo está ahí para ser disfrutado, que encierra una felicidad positiva que sólo dejan de alcanzar quienes carecen de la habilidad suficiente para conquistarla. Las novelas y los poemas, así como la hipocresía que el mundo siempre despliega por doquier en su aspecto exterior, y a la que pronto me referiré, refuerzan esta convicción suya. A partir de ese momento su vida se convierte en una cacería, más o menos premeditada, de la dicha positiva, es decir, aquella que supuestamente está compuesta de placeres positivos. Por supuesto, todo esto supone lidiar con los múltiples peligros a los que uno está expuesto. Esta cacería de una presa inexistente conduce por lo general a una desdicha positiva muy real, que se presenta como dolor, sufrimiento, enfermedad, pérdidas, preocupaciones, pobreza, ignominia y mil calamidades más. El desengaño llega demasiado tarde. Pero si, de conformidad con la regla aquí pergeñada, la vida se planifica para evitar el dolor, es decir, para alejar las necesidades, la enfermedad o cualquier otra desgracia, entonces la meta se vuelve real: es mucho lo que se puede hacer a este respecto, sobre todo si el plan no es obstaculizado por la quimera de la felicidad positiva. Esto concuerda también con lo que Goethe, en las *Wahlverwandtschaften*^[134], pone en boca de Mittler, ese personaje siempre comprometido en promover la felicidad de los demás: *Wer ein Übel los sein will, der weiß immer was er will: wer*

was Besseres will, als er hat, der ist ganz starblind [«Quien desea desprenderse de un mal sabe siempre lo que quiere; pero quien quiere algo mejor de lo que tiene, es porque está completamente ciego»]^[135]. Y recuerda también al hermoso dicho francés: *le mieux est l'ennemi du bien* [«lo mejor es enemigo de lo bueno»]. Es más, de aquí se puede derivar el pensamiento fundamental del cinismo, tal como yo lo he expuesto en el capítulo 16 del tomo II de mi obra principal. Pues, ¿qué motivó a los cínicos a rechazar los placeres sino la reflexión sobre los dolores que estos acarrearán tarde o temprano, así como el hecho de que prefirieron evitar los segundos a conseguir los primeros? Estaban profundamente impresionados por el descubrimiento de la negatividad del placer y la positividad del dolor; por lo que se dispusieron consecuentemente a hacer todo lo posible por evitar los males, para lo cual consideraron necesario el rechazo completo y deliberado de los placeres; pues vieron en estos meras trampas que nos tiende el sufrimiento.

Es cierto que todos nacemos en Arcadia^[136], como dice Schiller; es decir, venimos al mundo llenos de anhelos de felicidad y de gozo y albergamos la insensata esperanza de poder satisfacerlos. Sin embargo, generalmente ocurre que pronto aparece el destino, nos da un sacudón y nos enseña que nada es *nuestro* y todo *suyo*, mostrándonos que tiene un derecho incontestable no sólo a nuestro patrimonio y a nuestras ganancias, a nuestra esposa y a nuestros hijos, sino también a nuestros brazos y piernas, ojos y oídos, y hasta la nariz misma que llevamos plantada en medio del rostro. De cualquier forma, poco después viene la experiencia y nos hace darnos cuenta de que la felicidad y el placer son un espejismo, visible de lejos, que se esfuma en cuanto nos acercamos; y que, en cambio, los sufrimientos y el dolor son entes reales que se presentan por sí solos y no necesitan recurrir a ilusiones o falsas esperanzas. Si la lección surte efecto, abandonaremos la cacería del placer y la

felicidad, y nos concentraremos en hacer todo lo posible para no dar cabida al dolor y a los sufrimientos. Enseguida nos daremos cuenta de que lo mejor que el mundo nos puede ofrecer es una vida exenta de dolor, tranquila y soportable, y limitaremos nuestras aspiraciones a la consecución de este objetivo para asegurárnoslo mejor. Pues el medio más idóneo para no ser muy infeliz es no pretender ser muy feliz. Esto lo había reconocido ya Merk, amigo de juventud de Goethe, cuando escribió: *die garstige Prätension an Glückseligkeit, und zwar an das Maß, das wir uns träumen, verdirbt Alles auf dieser Welt. Wer sich davon los machen kann und nichts begehrt, als was er vor sich hat, kann sich durchschlagen*^[137] (*Briefe an und von Merk*^[138], p. 100). Es aconsejable reducir a un mínimo razonable las propias pretensiones al placer, a la propiedad, al rango, al honor, etc., ya que las causantes de las mayores desgracias son precisamente la ambición y la lucha por la felicidad, el brillo y el placer. Ello es tanto más sabio y aconsejable cuanto que ser muy infeliz es sorprendentemente fácil; mientras que ser muy feliz no es que sea difícil: es imposible. Tiene, pues, mucha razón el poeta de la sabiduría de la vida:

*Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.*

*Saevius ventis agitur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.*^[139]

Pero quien haya asimilado completamente mi doctrina filosófica y sepa, por consiguiente, que habría sido preferible no haber nacido, y que la mayor sabiduría consiste en negar y rechazar nuestra vida,

ese no abrigará mayores esperanzas respecto de ninguna cosa o situación, no se afanará apasionadamente por nada en el mundo, ni se lamentará en demasía por su fracaso en conseguir cualquier cosa; sino que se sentirá plenamente imbuido de las palabras de Platón οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον μεγάλης οὔδοις [«tampoco hay asunto humano digno de gran atención»]^[140] (*Rep.* x, 604), así como también de estas otras:

*Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts*^[141].
Anwari Soheili.

(Véase el epígrafe al *Gulistán* de Saadi, traducido por Graf).

Pero lo que realmente dificulta la adquisición de estas creencias tan saludables es la ya aludida hipocresía del mundo, sobre la que habría que advertir tempranamente a los jóvenes. La mayoría de las cosas que se consideran extraordinarias son, como las tramoyas del teatro, pura apariencia: les falta sustancia. Por ejemplo, los barcos engalanados y llenos de pendones, los cañonazos, la iluminación, los timbales y las trompetas, las exclamaciones de júbilo, los gritos, etc., no son sino el letrero, la alusión y el jeroglífico de la *alegría*: pero la alegría no se encuentra allí casi nunca, es el único invitado que no asistió a la fiesta. Cuando la alegría va a algún sitio, lo hace por regla general sin haber sido invitada y sin previo aviso, *sans façon* [«sin formalidades»], incluso introduciéndose sigilosamente, a menudo con las excusas más insignificantes y fútiles, bajo las circunstancias más cotidianas, y nunca menos que en las celebraciones brillantes o

famosas; está, como el oro de Australia, regada por aquí y por allá, según los antojos del azar, sin seguir regla o ley alguna, casi siempre en vetas pequeñas y muy rara vez en grandes cantidades. La única finalidad de signos como los arriba mencionados es, en cambio, hacer creer a los demás que en los lugares respectivos la alegría está presente; crear esta ilusión en la cabeza de los demás es lo que se busca. Y con la tristeza sucede igual que con la alegría. ¡Qué solemne y parsimonioso se acerca el largo cortejo fúnebre! La hilera de carruajes no tiene fin. Pero miren en su interior: todos están vacíos; los únicos que realmente acompañan al difunto a su tumba son todos los cocheros que hay en la ciudad. ¡Qué bien se retratan aquí la amistad y el respeto de este mundo! Tal es la falsedad, el vacío y la hipocresía de la conducta humana. Otro ejemplo similar lo proporcionan los numerosos invitados que en sus trajes de gala son recibidos solemnemente en una reunión; son el augurio de un noble y distinguido espíritu de sociabilidad; pero en lugar de este, sólo han asistido a la reunión el compromiso, las incomodidades y el aburrimiento; pues donde hay muchos invitados hay mucha chusma, no importa que estos lleven prendidas del pecho todas las estrellas del firmamento. La verdadera buena sociedad es en todas partes muy reducida. Pero especialmente las fiestas y celebraciones espléndidas y estridentes llevan siempre un vacío, e incluso una nota discordante, en su seno; aunque sólo sea porque contradicen abiertamente la miseria y la fragilidad de nuestra existencia, y porque el contraste magnifica la verdad de cualquier cosa. Sin embargo, todo aquello surte su efecto, al menos para un espectador externo: y ese era su propósito. Chamfort lo expresa magníficamente: *la société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutien un peu par les machines, les costumes, et les décorations* [«La sociedad, los círculos, los salones, eso que llaman el mundo, es una

miserable pieza de teatro, una mala ópera, sin interés alguno, que medianamente se sostiene gracias a las tramoyas, los disfraces y los decorados»][\[142\]](#). De manera semejante, las academias y cátedras filosóficas son el anuncio y la apariencia externa de la *sabiduría*, pero también ella se ha excusado casi siempre de asistir y se encuentra en un sitio muy diferente. O el doblar de las campanas, la vestimenta de los sacerdotes, los ademanes piadosos y una actuación gesticulante son el reclamo, la apariencia exterior de la devoción, y así sucesivamente. En conclusión, casi todo en este mundo merece llamarse un cascarón vacío: su contenido mismo es raro, y más raro aún es que se halle dentro de la cascara. Hay que buscarlo en otro lugar y casi siempre se lo encuentra por casualidad.

2. Cuando se quiere diagnosticar el estado de un hombre en lo que respecta a su felicidad, no se debe preguntar acerca de lo que le gusta, sino acerca de lo que le disgusta; pues cuanto más reducido sea esto último tomado por sí mismo, tanto más feliz habrá que considerar al hombre respectivo; porque para ser sensible a las pequeñeces es necesario hallarse primero en una situación de bienestar: en la desgracia, ni siquiera percibimos estas cosas.

3. Cuídese uno de construir su propia felicidad sobre un *fundamento amplio*, pidiéndole demasiadas cosas a la vida, porque entonces será más fácil que aquella se venga abajo, dado que está expuesta a un mayor número de accidentes, y estos nunca se hacen de esperar. Así pues, el edificio de nuestra felicidad se comporta en este sentido al revés que todos los demás, que son más firmes cuanto más amplio sea el fundamento sobre el que reposan. De ahí que la vía más segura para evitar ser muy desgraciado es mantener lo más bajo posible el nivel de las aspiraciones propias, consideradas en relación con los medios de que se dispone.

En general, una de las insensateces más grandes y frecuentes es elaborar *proyectos demasiado ambiciosos* para la vida, del tipo que

sean. Pues, en primer lugar, estos se hacen con la vista puesta en una vida completa y perfecta, la cual es alcanzada por muy pocos. Luego, incluso si la persona vive muchos años, el tiempo resulta ser demasiado breve para los planes; pues la realización de estos siempre exige más tiempo del que se había previsto inicialmente; además, los proyectos, como cualquier otro asunto humano, pueden fracasar o encontrar obstáculos, por lo que muy rara vez consiguen su objetivo. Y, finalmente, incluso si todo esto lograra superarse, habríamos pasado por alto los cambios que el tiempo ocasiona *en nosotros mismos*; es decir, habríamos olvidado que las habilidades que necesitamos para trabajar y divertirnos no duran toda la vida. Esto explica que frecuentemente nos esforcemos por conseguir cosas que, una vez logradas, ya no nos sirven de nada; y que gastemos, en preparativos para una obra, muchos años que terminan por arrebatarnos, sin que nos demos cuenta, las fuerzas necesarias para llevarla a cabo. Por eso, a veces no logramos disfrutar de la riqueza que hemos acumulado tras largos esfuerzos y mil penalidades, y nos damos cuenta de que hemos estado trabajando para los demás; o no nos hallamos en condiciones de desempeñar el cargo finalmente obtenido tras muchos años de arduo trabajo y tesón; las cosas llegaron demasiado tarde para nosotros. O, al contrario, somos nosotros quienes llegamos muy tarde para las cosas; a saber, en el caso de méritos o producciones: el gusto de la época se ha transformado; una nueva generación ha aparecido que ya no se interesa por ellas; otras personas, empleando vías más expeditas, se nos han adelantado, etc. Horacio tenía todo esto en mente cuando escribió:

Quid aeternis minorem

Consiliis animum fatigas?^[143]

El motivo de este frecuente desatino es la inevitable ilusión óptica de nuestro ojo anímico, que hace que la vida parezca

interminable cuando es vista desde su inicio, pero muy corta cuando es contemplada retrospectivamente al final del camino. Tal ilusión tiene, empero, una ventaja: pues sin ella sería muy difícil llevar a cabo algo grande.

Y en general, en la vida nos pasa lo mismo que al caminante, para quien los objetos, a medida que avanza, adquieren formas diferentes de las que mostraban cuando eran divisados de lejos y se transforman en mayor o menor grado a medida que se aproxima a ellos. Así sucede especialmente con los deseos. Unas veces encontramos algo distinto, e incluso mejor, de lo que buscábamos; otras, encontramos lo mismo, pero por una vía diferente de la que emprendimos infructuosamente al comienzo. Además, muchas veces, en lugar del placer, la suerte o la dicha que buscábamos, encontramos enseñanza, sabiduría y conocimiento, o sea, un bien permanente y auténtico, en lugar de uno efímero e ilusorio. Esta es la idea que atraviesa como una grave nota dominante el *Wilhelm Meister*, que no en balde es una novela intelectual y, por lo mismo, más elevada que todas las demás, incluyendo las de Walter Scott, que son éticas en su totalidad, es decir, captan la naturaleza humana únicamente desde la faceta de la voluntad. Y también es la misma idea básica que está simbolizada con rasgos amplios y toscos, como todos los de los decorados teatrales, en *La flauta mágica*, ese jeroglífico grotesco pero significativo y sugerente cuya fábula sería perfecta si en el acto final, Tamino, tras haber sido disuadido de su empeño de poseer a Tamina, en lugar de esta demandara y consiguiera la admisión al templo de la sabiduría; en cambio, no está mal que a Papageno, su antípoda, le sea entregada su Papagena. Los hombres nobles y superiores asimilan muy pronto aquella moraleja del destino y se someten, dóciles y agradecidos, a ella; se dan cuenta de que el mundo tiene sólo moralejas, pero ninguna felicidad que brindar y, por lo tanto, se acostumbran a intercambiar de buena

gana las esperanzas por los conocimientos, hasta llegar a decir a coro con Petrarca:

Altro diletto, che' mparar, non provo [\[144\]](#).

En algunas personas pudiera incluso darse el caso de que persiguen sus deseos y ambiciones por salvar las apariencias y medio en broma, pero que realmente, en la seriedad de su fuero interno, sólo buscan aprender, lo cual termina por infundirles un aire contemplativo, genial y sublime. En este sentido, se podría decir también que nos ocurre como a los alquimistas, los cuales, cuando buscaban el oro, descubrieron la pólvora, la porcelana, varias medicinas y hasta algunas leyes de la naturaleza.

B. Concernientes a nuestra conducta en relación con nosotros mismos

4. Semejante al obrero que ayuda a construir un edificio, que no necesita conocer el plan completo del mismo, o al menos tenerlo constantemente ante la vista, así se comporta el hombre, cuando devana sucesivamente los días y las horas de su existencia, con respecto al curso global de su vida y al carácter de la misma. Cuanto más digna, significativa, delineada y personal sea esta, tanto más necesario y beneficioso será, sin embargo, que el hombre tenga ante sus ojos cada cierto tiempo un bosquejo en miniatura del conjunto, o sea, un plan. También es cierto que debe haber dado un primer paso en cuanto al γνῶθι σαυτόν [«conócete a ti mismo»] [\[145\]](#) dilucidando qué quiere verdaderamente y por encima de cualquier otra cosa, o sea, qué es lo más esencial para su felicidad, qué va en segundo y en tercer lugar; y es importante que sepa aproximadamente cuáles van a ser su profesión, su rol y su relación con el mundo. Si esto es de índole significativa y grandiosa, la visión a pequeña escala del plan

de su vida lo fortalecerá, guiará, elevará y motivará más que cualquier otra cosa, evitando que se aparte del camino trazado.

Así como un caminante no reconoce ni adquiere la visión de conjunto del sendero que ha dejado atrás, con todos sus vericuetos y obstáculos, hasta que llega a un promontorio, así nosotros no reconocemos hasta el final de alguna etapa de nuestra vida, o incluso de toda ella, la verdadera relación entre nuestros actos, logros y obras, sus repercusiones y concatenación, y aun su valor mismo. Pues mientras estamos sumergidos en el diario trajinar, obramos únicamente según los rasgos permanentes de nuestro carácter, motivados por ciertos intereses y llegando hasta donde nos lo permiten nuestras capacidades, es decir, obramos de forma enteramente necesaria, dado que a cada momento hacemos únicamente lo que nos parece más adecuado. Sólo el resultado final nos muestra si todo valió la pena, sólo una visión retrospectiva global nos revela el cómo y el porqué de todo. Es por ello por lo que mientras estamos realizando grandes acciones o creando obras inmortales no somos conscientes de ellas como tales, sino de lo que se adecua a los fines del momento, responde a nuestros intereses y es, por ende, correcto aquí y ahora; pero sólo el conjunto, en sus relaciones mutuas, hace que posteriormente salgan a relucir nuestro carácter y nuestras facultades, y luego, a menudo, constatamos en detalle que, como por arte de inspiración y siempre guiados por nuestro genio, habíamos escogido el único camino correcto entre mil extravíos posibles. Esto vale ya para la teoría, pero sobre todo para la práctica, e incluso para lo malo y lo equivocado, sólo que en sentido inverso.

5. Un punto importante de la sabiduría de la vida consiste en hallar la recta proporción entre el cuidado que prestamos al presente y el que dedicamos al futuro, de modo que ninguno de los

dos anule al otro. Muchos viven demasiado sumidos en el presente: son los frívolos; otros piensan demasiado en el futuro: son los pusilánimes y aprehensivos. Rara vez se encuentra a alguien que guarde el justo equilibrio. Aquellos que por sus deseos y esperanzas sólo viven en el futuro, que miran siempre hacia adelante y se lanzan impacientes hacia lo que viene, creyendo que les habrá de traer la verdadera felicidad y, mientras tanto, dejan pasar el presente sin prestarle atención o disfrutarlo, son comparables, no obstante su previsión petulante, a esos asnos a los que en Italia se les ata a la cabeza, para que aceleren su trote, un palo del que cuelga un haz de heno que ven continuamente ante sus ojos y creen poder alcanzar. Pues se engañan a sí mismos con respecto a su propia existencia, ya que viven siempre sólo *ad interim* [«de forma provisional»], hasta que mueren. Por consiguiente, en vez de ocuparnos exclusiva e incesantemente de planes y previsiones para el futuro o, alternativamente, entregarnos a la nostalgia del pasado, jamás deberíamos olvidar que sólo el presente es real y está asegurado, mientras que el futuro casi siempre termina siendo diferente de como nos lo habíamos imaginado; y, de hecho, también el pasado lo fue; ambos tienen, en términos generales, menos importancia de lo que parece. Pues la distancia, que empequeñece los objetos ante la vista, los agranda para el pensamiento. Sólo el presente es verdadero y real: constituye el tiempo empleado efectivamente, del que depende exclusivamente nuestra vida. Por eso, deberíamos brindarle siempre una cálida acogida, disfrutando consciente y plenamente cada hora llevadera y libre de contrariedades o de sufrimientos inmediatos, sin empañarla con caras amargadas por el hecho de que no se hayan cumplido nuestras expectativas o estemos preocupados por el futuro. Es un disparate, en efecto, renunciar a una buena hora presente, o arruinarla deliberadamente con disgustos sobre lo ocurrido o con temores sobre lo que vendrá. Eso

no impide, ciertamente, que la previsión, e incluso el arrepentimiento, reciban su tiempo correspondiente; pero transcurrido este, lo sucedido debería llamarnos a la reflexión siguiente:

Ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἄχνύμενοί περ,
Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀναγκῇ^[146],
y a esta otra, referida al futuro:

Ἦοι ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται^[147],

pero sobre el presente deberíamos pensar: *singulas dies singulas vitas puta* [«Valora cada día como si fuera una vida»]^[148] (Séneca), y deberíamos intentar pasar ese tiempo presente, el único real, de la manera más agradable posible.

Sólo estamos justificados en preocuparnos por esos males futuros respecto de los cuales sabemos con certeza que van a ocurrir y cuándo van a ocurrir. Suelen ser muy escasos: pues los males o son posibles y, a lo sumo, probables, o son inevitables, pero sin que se sepa en qué momento sucederán. Y si uno se fuera a preocupar siempre por ellos, entonces no se tendría ni un momento de sosiego. Por lo tanto, para no arruinar la serenidad de nuestra vida a causa de los males inciertos o de los indeterminados, debemos acostumbrarnos a ver a los primeros como si nunca fueran a ocurrir; y a los segundos, como si fuera seguro que no van a ocurrir pronto.

Ahora bien, cuanto menos nos agobia el temor, tanto más lo hacen los deseos, los instintos y las aspiraciones. La canción tan querida de Goethe, *Jch hab' mein' Sach auf nichts gestellt*^[149] [«he puesto mi anhelo en nada»], quiere decir realmente que sólo cuando el hombre es obligado a renunciar a todas sus aspiraciones y se ve reducido a su existencia desnuda y yerma, puede alcanzar esa serenidad de ánimo que, como condición para disfrutar del presente

y, por extensión, de la vida entera, constituye el fundamento de la felicidad humana. Con este propósito deberíamos ponderar constantemente que el día de hoy viene sólo una vez y no regresa jamás. Es cierto que nos figuramos que volverá mañana; pero se trata sólo de una ilusión, porque mañana es un día diferente, que también viene sólo una vez. Nosotros, olvidando que cada día es una parte integral y, por lo tanto, irremplazable de la vida, lo concebimos como si estuviera subsumido en ella del mismo modo en que los individuos se subordinan a un concepto genérico. También valoraríamos y disfrutaríamos más el presente si en los días buenos y saludables nos acordásemos de cómo, en la enfermedad o en la aflicción, el recuerdo nos hace representarnos cada hora transcurrida sin dolor y privaciones como un paraíso perdido, una especie de amigo que poseíamos sin saberlo. En lugar de ello, malgastamos nuestros días propicios sin reparar siquiera en que existen; y sólo cuando llegan los malos añoramos su regreso. Con rostro agrio dejamos que pasen, sin disfrutarlas, mil horas alegres y gratas, para luego, en tiempos difíciles, llorar su pérdida con vana nostalgia. Pero deberíamos venerar cualquier tiempo presente que sea medianamente llevadero, cuyo transcurso ahora presenciamos con indiferencia o incluso aceleramos para que termine pronto, y deberíamos estar siempre conscientes de que fluye en este preciso instante hacia esa apoteosis del pasado en la cual, bañado por una luz intemporal, habrá de ser conservado para siempre en la memoria, para que cuando esta, sobre todo en horas difíciles, quiera alzar el telón, pueda manifestarse como objeto de nuestra más entrañable añoranza.

6. *Toda limitación proporciona felicidad.* Cuanto más limitados sean nuestro horizonte, nuestro campo de acción y nuestras relaciones sociales, tanto más dichosos seremos, y cuanto más se

extiendan, más frecuentemente nos inquietaremos o angustiaremos. Pues a medida que aquellos crecen, se multiplican y agravan los afanes, los deseos y los temores. Por ello, ni siquiera los ciegos son tan infelices como a priori se pudiera creer: lo atestigua la expresión plácida y casi alegre de sus rasgos faciales. Esta regla explica también que la segunda parte de nuestra vida suela ser más triste que la primera. Pues el horizonte de nuestras metas y relaciones se ensancha incesantemente a medida que envejecemos. En la niñez está circunscrito al entorno más cercano y a los sucesos más íntimos; en la adolescencia se amplía considerablemente; y en la edad adulta abarca toda nuestra historia personal y se extiende además a los sucesos más lejanos, a estados y naciones enteras; en la vejez se incluye además a nuestra prole. En cambio, aquella limitación recomendada, incluso la espiritual, promueve nuestra felicidad. Cuanto menos se agita la voluntad, menos se sufre: y ya vimos que el sufrimiento es lo positivo, mientras que la felicidad es algo meramente negativo. Restringir el círculo de acción libra a la voluntad de potenciales causas externas de perturbaciones; y restringir el espíritu, de las internas. Esto último, sin embargo, tiene el inconveniente de abrir las puertas al aburrimiento, fuente de innumerables males, ya que para escapar de él se recurre a todos los medios posibles, tales como entretenimientos, reuniones sociales, lujos, juegos de azar, bebida, etc., los cuales arrastran consigo indefectiblemente dolores, ruinas y desgracias de todo tipo. *Difficilis in otio quies* [«Es difícil la serenidad en el ocio»]. En cambio, hasta qué punto la felicidad humana, en la medida en que es alcanzable, se ve favorecida, o incluso posibilitada, por la limitación de lo *externo* se pone de manifiesto por el hecho de que el único género literario que se da a la tarea de retratar hombres felices, a saber, el idílico, los representa básicamente en una situación y un entorno extremadamente acotados. El sentimiento correspondiente es

seguramente lo que explica nuestra afición por las estampas de género. Por consiguiente, la máxima *sencillez* de nuestras condiciones materiales y la *regularidad* de nuestro estilo de vida, siempre que no generen aburrimiento, nos hacen dichosos; porque disminuyen nuestra sensibilidad hacia la vida misma, y por ende hacia su inevitable lastre; si logramos tenerlas, la vida fluirá de largo, como un torrente, sin formar olas o remolinos.

7. En relación con nuestro bienestar o nuestra desdicha lo realmente determinante es el contenido y la actividad de la consciencia. En este sentido, toda actividad puramente intelectual aportará al espíritu capaz de desempeñarla mucho más que la vida real, con su incesante alternancia de éxitos y fracasos, sus trastornos y sus calamidades. Claro que, para ello, se requiere poseer dotes espirituales preponderantes. Vale la pena observar, sin embargo, que, así como la vida activa volcada hacia fuera nos distrae y aparta de los estudios, privando al espíritu de la tranquilidad y el recogimiento que este necesita para realizarlos, así también la permanente actividad espiritual nos incapacita por su parte, en mayor o menor grado, para los asuntos cotidianos de la vida. Por eso, cuando las circunstancias requieren algún tipo de labor práctica y enérgica, es aconsejable interrumpir completamente la actividad espiritual durante un tiempo.

8. Para vivir con total *sensatez* y aprovechar la enseñanza que la experiencia propia puede ofrecer, se requiere mirar frecuentemente hacia atrás y recapitular lo vivido, hecho, experimentado o sentido, y comparar las opiniones pasadas con las presentes, los proyectos y los deseos con el éxito o la satisfacción con que hayamos podido coronar a estos últimos. Tal es la cartilla que la experiencia le lee a cada sujeto. La experiencia se puede concebir asimismo como un texto cuyos comentarios son la reflexión y los conocimientos. Mucha reflexión y conocimiento aunados a una escasa experiencia son

como esas ediciones cuyas páginas contienen cuarenta líneas de comentarios por cada dos líneas de texto. Mucha experiencia y poca reflexión y conocimientos se asemejan, en cambio, a las ediciones bipontinas^[150], que no poseen notas y dejan muchas dudas sin aclarar.

A la aquí mencionada recomendación apunta asimismo la regla de Pitágoras respecto de que en la noche, antes de dormir, se pase revista a todo lo que uno ha hecho durante el día. Quien dedica todo su tiempo al barullo de los negocios o a los entretenimientos, sin jamás cavilar sobre su pasado, y así va devanando su vida incesantemente, termina por perder la luz de su buen tino: su estado de ánimo se vuelve caótico y una cierta confusión se apodera de sus ideas, de lo que no tarda en dar fe lo abrupto, entrecortado y casi atomizado de su conversación; tanto más cuanto mayores sean su agitación externa y el número de sus impresiones, y cuanto menor sea la actividad interior de su espíritu.

Aquí encaja la observación de que cuando transcurre mucho tiempo y han pasado los sucesos y las circunstancias que nos influenciaron, ya no podemos recordar y reproducir en nosotros el estado de ánimo y los sentimientos que aquellos provocaron en nosotros: aunque sí podemos recordar las *expresiones verbales* a las que estos dieron lugar. Estas expresiones han de considerarse, por lo tanto, como el resultado, la manifestación y el síntoma de aquellos. De ahí que la memoria o el papel deberían conservarlas cuidadosamente cuando se refieran a ocasiones especiales. A este respecto son muy útiles los diarios.

9. Bastarse a sí mismo, no depender de nadie en ningún asunto y poder declarar *omnia mea mecum porto* [«Llevo conmigo todas mis cosas»]^[151], es, sin lugar a dudas, la cualidad más útil para nuestra felicidad; por eso no puede repetirse lo suficiente la aseveración de

Aristóteles ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστὶ (*felicitas sibi sufficientium est* [«La felicidad es de quienes se bastan a sí mismos»]^[152], *Eth. Eud.* VII, 2). (Se trata esencialmente del mismo pensamiento expresado por Chamfort de manera extraordinariamente ingeniosa en el pasaje que sirve de epígrafe a este tratado). Pues, por un lado, no se puede confiar nunca del todo en nadie que no sea uno mismo y, por otro, las molestias y desventajas, el peligro y los disgustos que la compañía de los demás acarrea son infinitos e inevitables.

No hay camino más errado hacia la felicidad que la vida en el gran mundo, la «gran vida» (*high life*): su meta es convertir nuestra mísera existencia en una sucesión de alegrías, placeres y entretenimientos, la cual, sin embargo, termina necesariamente por decepcionarnos; como decepcionante es también su inevitable secuela, las mentiras que los hombres se dicen unos a otros^[153].

Lo primero que exige una sociedad es que sus integrantes se acomoden y moderen recíprocamente; por lo tanto, cuanto más grande sea una sociedad, más insulsa será. Una persona no puede ser completamente *ella misma* sino cuando está sola; quien no ama la soledad es porque no ama la libertad, pues únicamente se es libre cuando se está solo. La coerción es la compañera inseparable de las relaciones humanas, las cuales, sin importar de qué tipo sean, siempre exigen sacrificios tanto más grandes cuanto más significativa sea la propia individualidad. Así, cada cual, dependiendo del valor de su persona, evitará, soportará o amará la soledad. En la soledad el desgraciado siente su propia desgracia, el espíritu grande toda su grandeza y, en suma, cada uno aquello que es. Además, cuanto más alto esté alguien en la escala natural, tanto más solitario estará, y, por cierto, de forma esencial e inexorable. Pero entonces, se sentirá aliviado si a la soledad anímica viene a unirse la física, ya que, de no ser así, el estar frecuentemente

rodeado de seres heterogéneos tendrá en él un efecto perturbador e incluso hostil, que le arrebatará su propio yo sin darle nada a cambio. Además, mientras que la naturaleza ha establecido, en lo moral y en lo intelectual, las más amplias diferencias entre los hombres, la sociedad, pasándolas por alto, los ha declarado a todos iguales, o, para ser más exactos, ha sustituido aquellas por las distinciones y los grados artificiales del estamento y del rango, que suelen hallarse diametralmente opuestos a la escala natural. De este orden de cosas se benefician mucho aquellos a quienes la naturaleza ha dotado pobremente; los pocos, en cambio, que fueron privilegiados por ella reciben menos de lo que merecen; por eso estos suelen rehuir la compañía de los demás, y en las agrupaciones grandes prevalece la mediocridad. El mayor perjuicio que la *sociedad* inflige a los grandes espíritus es la igualdad de derechos y, por lo tanto, de las aspiraciones, no obstante la desigualdad en las capacidades de la gente y, por ende, en lo que esta puede producir (en lo social). La llamada «buena sociedad» reconoce todo tipo de méritos, excepto los intelectuales: a estos los mira como si fueran de contrabando. Nos obliga a soportar con paciencia ilimitada cualquier necesidad, desvarío, inmoralidad o torpeza; y exige, de otro lado, que pidamos perdón por los méritos personales o los disimulemos; pues la superioridad espiritual ofende con su mera presencia, sin que se requiera el concurso de la voluntad. Así, la «buena sociedad» no sólo tiene la desventaja de depararnos individuos a los que jamás podríamos alabar o amar, sino que encima nos prohíbe ser auténticos; nos exige que nos encojamos o nos desfiguremos para no desentonar con los demás. Los discursos y las iniciativas inteligentes sólo encuentran cabida en los círculos inteligentes; en los de personas ordinarias, en cambio, son inexorablemente repudiados, pues para complacer a estas últimas hay que ser vulgar y corto de miras. En compañía de tales personas debemos, pues, traicionarnos

a nosotros mismos y renunciar a tres cuartas partes de nuestra personalidad si queremos mimetizarnos con los demás. Bien es cierto que, a cambio, nos granjearemos su simpatía; pero cuanto más valga alguien, tanto más se dará cuenta de que aquí las ganancias no compensan las pérdidas, y que habrá salido perdiendo en el trueque; pues la gente es, por regla general, insolvente, es decir, su compañía no tiene nada con qué compensar las molestias y los disgustos que ella nos provoca ni la falta de autenticidad que nos impone; en efecto, la mayoría de los círculos sociales es tal, que canjearlos por la soledad constituye un excelente negocio. A ello se añade que la sociedad, para reemplazar la verdadera superioridad, es decir, la espiritual, que, aparte de escasa, le resulta insoportable, ha asumido arbitrariamente una superioridad falsa, convencional, basada en criterios arbitrarios, la cual tradicionalmente se propaga entre los estamentos superiores y varía al son de las consignas de turno; y que no es otra que lo que se suele llamar «buen tono», *bon ton*, *fashionableness* [«estar a la moda»]; una superioridad que, no bien entra en contacto con la auténtica, se desmorona. Especialmente, porque *quand le bon ton arrive, le bon sens se retire* [«Cuando llega el buen tono, se retira el buen sentido»].

Y, en general, cabe afirmar que sólo consigo mismo se puede estar *en completa armonía*: no con el amigo ni con la amada, pues aun las diferencias de personalidad y de estado de ánimo producen cierta disonancia, por mínima que sea. De ahí que la verdadera y profunda paz de corazón y la perfecta serenidad de ánimo, que constituyen, junto con la salud, los más preciados bienes terrenales, sólo se puedan hallar en soledad y, como disposición permanente, en el recogimiento más absoluto. Si, además, se es poderoso y adinerado, se podrá gozar del estado más feliz que cabe encontrar sobre esta pobre tierra. Y digámoslo de una vez: por mucho que la amistad, el amor y el matrimonio vinculen entre sí a los hombres,

lealtad real es sólo la que cada uno tiene consigo mismo, y a lo sumo con su hijo o hija. Cuanto menos necesite uno entrar en contacto, por razones objetivas o subjetivas, con las otras personas, tanto mejor le irá. La *soledad* y el aislamiento, aunque nos hacen sentir sus penas sólo paulatinamente, al menos nos permiten preverlas; en cambio, la sociedad es *insidiosa*: tras la fachada del entretenimiento, de la comunicación, del placer de la compañía, etcétera, esconde grandes y a veces irremediables sufrimientos. Una de las principales lecciones para la juventud debería ser *aprender a soportar la soledad*; pues esta es uno de los manantiales de la felicidad y de la serenidad de ánimo. De todo ello se sigue que está en mejor situación quien sólo cuenta consigo mismo y se vale por sí solo en todas las cosas; el propio Cicerón dice: *Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex esse, quique in se uno ponit omnia* [«Es imposible que no sea muy feliz aquel que se vale completamente por sí mismo y que tiene en su persona todo lo que necesita»] [\[154\]](#). (*Paradox.* II). Ello sin olvidar que cuanto más tiene alguien en sí mismo, tanto menos lo pueden afectar los demás. Cierta sensación de autosuficiencia lleva a las personas dotadas de valía y riqueza interiores a abstenerse de hacer los grandes sacrificios que demanda la compañía de los demás, y, sobre todo, a abstenerse de buscar esta misma a costa de la propia personalidad. Y es justamente lo contrario lo que vuelve a las personas corrientes tan sociables y acomodaticias: se les hace más fácil soportar a los demás que soportarse a sí mismas. Además, lo realmente valioso del mundo es poco estimado, y lo que en él se estima no vale nada. De esto es a la vez prueba y consecuencia el retraimiento de toda persona digna y excelente. Según lo anterior, todo el que tenga algún mérito debe considerar que actúa ajustado a una auténtica sabiduría de la vida si, llegado el caso, limita sus necesidades con tal de preservar o incrementar su libertad y, por lo tanto, se conforma con

poco para no tener que vincularse demasiado con el mundo de los hombres.

Lo que, por otra parte, hace a los hombres sociables es su incapacidad para soportar la soledad y, con esta, su propio yo. Son su vacío y desencanto interiores lo que los motiva a buscar la compañía ajena, mudar de residencia o emprender viajes. Su espíritu carece del dinamismo necesario para moverse por sí solo: de ahí que a menudo se quiera estimularlo con vino, y son muchos los que de este modo han parado en alcohólicos. También debido a ello estos hombres necesitan constantemente estímulos externos, y de la clase más intensa, o sea, la que proviene de seres como ellos. Sin tales estímulos, su espíritu se hunde bajo su propio peso, sumiéndose en una especie de letargo depresivo^[155]. Cada uno de esos hombres representa únicamente una pequeña fracción de la idea de humanidad, por lo que necesita ser complementado por los demás para producir hasta cierto punto una consciencia humana plena, mientras que el hombre entero, el hombre *par excellence*, representa una unidad y no una fracción, y se basta por lo tanto a sí mismo. Se podría, en este sentido, comparar a la sociedad común y corriente con ese tipo de música rusa en la que cada corno toca una sola nota y donde la melodía surge únicamente gracias al concurso sincopado de todos. Pues monótonos, como cada uno de aquellos cornos invariables, son la mente y el espíritu de la gran mayoría de los hombres; no en balde muchos de ellos parecieran tener siempre el mismo y único pensamiento y ser incapaces de concebir algún otro. Esto explica no sólo que sean tan aburridos, sino también que sean tan sociables y tengan la costumbre de aparecer en público siempre en manadas: *the gregariousness of mankind* [«el gregarismo de la humanidad»]. Lo que ninguno de ellos puede soportar es la monotonía de su propio ser: *omnis stultitia laborat fastidio sui* [«Toda estulticia labra su propio aburrimiento»]^[156]: sólo juntos y

gracias a la unión consiguen ser algo; justamente como aquellos cornos. En cambio, el hombre de talento es comparable a un virtuoso de la música que da un concierto *a solas*; o a un piano. Pues así como este instrumento musical, tomado por sí solo, constituye una pequeña orquesta, así aquel encarna un mundo en miniatura, y representa en la unicidad de su consciencia lo mismo que los demás sólo obtienen mancomunadamente. Como el piano, ese hombre no es parte de una sinfonía, sino que se presta mejor para una pieza de solo y para la soledad; y si tiene que actuar con los demás, lo hace, al igual que el piano, como solista principal en una orquesta; o para dar el tono, como lo hace un piano en la música vocal. Quien, a pesar de todo, guste de la compañía de los demás, podrá extraer de la comparación anterior la regla siguiente: que las personas de su entorno deben suplir con cantidad lo que les falta en calidad. Un solo hombre de talento es compañía más que suficiente: pero si sólo están disponibles hombres ordinarios, es mejor recurrir a muchos, de modo que de su variedad y acción conjunta surja algo aceptable, para seguir, una vez más, con la analogía de la aludida música de cornos: pero que el cielo dé paciencia en esta empresa.

Aquel vacío interior y aquella menesterosidad de los hombres son también los responsables de que cada vez que un grupo de personas de índole superior se asocian entre sí para perseguir un objetivo loable y desinteresado, casi siempre se infiltren o se entrometan algunos individuos provenientes de esa plebe de la humanidad que, en cantidades infinitas, lo cubre todo y todo lo invade como una plaga de insectos y siempre está dispuesta a intervenir en lo que sea, con tal de aliviar su aburrimiento y hasta sus defectos; y tales individuos pronto destruyen completamente el proyecto o lo modifican de tal modo que se convierte en lo contrario de lo que se buscaba inicialmente.

Por lo demás, también cabe entender la sociabilidad como un abrigarse de las personas entre sí, parecido al que se produce físicamente por el roce mutuo de los cuerpos cuando hace un frío intenso. Pero quien esté provisto de suficiente calor espiritual en su propio ser no necesita recurrir a tal agolpamiento. Una fábula inventada por mí a este efecto^[157] se encontrará en el último capítulo del segundo tomo de esta obra. Así pues, la sociabilidad de cada uno está aproximadamente en proporción inversa a su valor intelectual; y la expresión «es muy insociable» equivale casi a «es un hombre de grandes cualidades».

Para el individuo intelectualmente descollante la soledad tiene una doble utilidad: en primer lugar, le permite estar a solas consigo mismo, y en segundo lugar, evita que esté con los demás. Para valorar la segunda, piénsese en la cantidad de obligaciones, molestias e incluso peligros que acarrea el trato social. *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul* [«Todo nuestro mal viene de nuestra incapacidad para estar solos»]^[158], dice Labruyère. La *sociabilidad* debe ser contada como una tendencia peligrosa, incluso perversa, ya que nos pone en contacto con seres que en su inmensa mayoría son moralmente malos o intelectualmente obtusos o están trastornados. Insociable es quien no los necesita. Tener tanto en sí mismo como para no requerir el trato social es por lo tanto una gran suerte, siquiera porque casi todos nuestros padecimientos provienen de la sociedad, pero también porque la serenidad de ánimo, elemento primordial, junto con la salud, de nuestra felicidad, corre peligro a causa de dicho trato y por lo tanto no puede perdurar sin una dosis considerable de soledad. Para hacerse partícipes de la dicha que supone la serenidad de ánimo, los cínicos renunciaban a toda posesión material: quien, con ese mismo propósito, renuncie a la compañía de los demás, habrá optado por el remedio más sabio. Pues lo que dice Bernardin de St. Pierre es tan exacto como

hermoso: *la diète des alimens nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme* [«La dieta de los alimentos nos proporciona la salud del cuerpo; y la de los hombres, la tranquilidad del alma»]^[159]. Quien a tiempo se haga amigo de la soledad o llegue incluso a amarla habrá adquirido una mina de oro. No todos, sin embargo, pueden lograrlo. Pues, así como lo hace al principio la necesidad, también el aburrimiento, que aparece tras haber sido superada esta, impulsa a los hombres a agruparse. De no ser por una y otro, no cabe duda de que cada uno permanecería aislado; pues la soledad es el único entorno que cuadra a la importancia sobresaliente, o incluso singular, que cada uno se atribuye a sí mismo, y que suele ser reducida a una insignificancia por el mundanal ruido; ya que este le imparte continuamente un penoso *démenti* [«mentís»] a esa importancia. En este sentido, se podría afirmar que la soledad es el estado natural de cada hombre: lo coloca, como si fuera un primer Adán, en la felicidad primigenia que cuadra a su naturaleza.

Sí, pero ¿es que Adán no tuvo padre ni madre! Pero por eso, en otro sentido, la soledad no es natural al hombre; cuando este llega al mundo, en efecto, no está solo, sino rodeado de padres y hermanos, es decir, en compañía. No se puede decir, pues, que el amor a la soledad sea innato; se trata de algo que surge únicamente como resultado de la experiencia y de la reflexión: a saber, de forma paralela al desarrollo de la propia fuerza espiritual y de conformidad con el paso de los años; de ahí que, en términos generales, la sociabilidad de cada cual sea inversamente proporcional a la edad que tiene. El niño pequeño se asusta y prorrumpe en llanto en cuanto se lo deja solo unos minutos. Para el muchacho, estar solo constituye una dura penitencia. Los jóvenes traban amistad mutua con gran rapidez; y sólo los más nobles y elevados de miras buscan algunas veces la soledad: pero incluso

pasar solos todo el día es algo que les cuesta trabajo. Para el adulto, en cambio, esto resulta fácil: puede estar solo mucho tiempo, y tanto más cuanto mayor sea su edad. El anciano que no sólo ha sobrevivido a varias generaciones, sino que ya ha perdido el gusto por los placeres de la vida, o incluso está muerto para ellos, identifica a la soledad como su verdadero elemento. En todos estos casos, sin embargo, la intensidad de la inclinación hacia el apartamiento y la soledad dependerá de cuánto valga la persona intelectualmente. Pues, como se dijo, dicha inclinación no es algo puramente natural o el efecto inmediato de las necesidades, sino el resultado de experiencias pasadas y de las reflexiones sobre las mismas, es decir, de haber comprendido lo moral e intelectualmente precaria que es la índole de la inmensa mayoría de los hombres, cuya más grave consecuencia es que, en cada individuo, las imperfecciones morales e intelectuales se aúnan y conspiran entre sí para dar lugar a toda suerte de fenómenos sumamente desagradables, que hacen que relacionarse con la mayoría de la gente sea muy difícil o imposible. Y así sucede que, a pesar de que este mundo contiene muchas cosas realmente malas, la peor de ellas sigue siendo la sociedad; por lo que incluso Voltaire, ese francés tan sociable, se vio obligado a decir: *la terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle* [«La tierra está llena de gentes que no merecen que se les dirija la palabra»]^[160]. También el apacible Petrarca, quien tanto y tan fielmente amó la soledad, justificó esta inclinación con el mismo argumento:

*Cercato o sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne e i boschi)
Per fuggir quest' ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel' anno smarrita.*^[161]

En el mismo sentido expone este autor la cuestión en su hermoso libro *De vita solitaria*, que parece haber servido a Zimmermann

como modelo para su famosa obra sobre la soledad. Dicho origen secundario e indirecto de la insociabilidad es corroborado por Chamfort en su peculiar estilo sarcástico: *on dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans la forêt de Bondy* [«A veces se dice que un hombre que vive solo no ama la sociedad. Es como si se dijera que a un hombre no le gustan los paseos, sólo porque evita deliberadamente pasear de noche por el bosque de Bondy»]^[162]. Incluso el muy humilde y cristiano Angelus Silesius, a su modo y con su lenguaje mítico, dice exactamente lo mismo:

*Herodes ist ein Feind; der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Ägypten Einsamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, sonst stirbest du vor Leid.*^[163]

Giordano Bruno se expresa en términos similares: *tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: «ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine»* [«Muchos hombres que han querido disfrutar de una vida celestial en esta tierra han dicho al unísono: “Ved como he huido por mucho tiempo y he permanecido en soledad”»]^[164]. Y el persa Saadi se refiere a sí mismo en el *Gulistán* en estos términos: «Harto de mis amigos de Damasco, me retiré al desierto cercano a Jerusalén, buscando la compañía de las fieras». Así han hablado, en suma, todos aquellos a quienes Prometeo^[165] modeló de la mejor arcilla ¿Qué placer podría brindarles a estos el trato con seres para convivir con los cuales es preciso recurrir a lo más bajo e innoble de la propia naturaleza —es decir, a lo cotidiano, trivial y vulgar que esta pueda contener—, seres que, por no poder elevarse ellos mismos al nivel de otros, los rebajan al de ellos? Esto demuestra que la tendencia al retraimiento y a la soledad se nutre de un sentimiento aristocrático. Toda canalla

es sociable, hasta el punto de que da lástima; en cambio, lo primero que permite reconocer la naturaleza noble de un hombre es el hecho de que no se siente a gusto en compañía de los demás, sino que prefiere cada vez más la soledad a la compañía ajena, hasta que finalmente, con el paso de los años, llega a la conclusión de que en este mundo, con pocas excepciones, no hay más alternativa que escoger entre la soledad, por un lado, y lo social y vulgar, por otro. Esto es algo que, a pesar de lo chocante que suena, ni siquiera Angelus Silesius, que estaba imbuido de mansedumbre y caridad cristianas, pudo dejar de mencionar:

Die Einsamkeit ist not: doch sei nur nicht gemein:

So kannst du überall in einer Wüste sein.^[166]

En lo que atañe a los grandes espíritus, es sin duda natural que estos auténticos educadores del género humano se sientan tan poco inclinados a buscar frecuentemente la compañía de los demás como lo estaría un pedagogo a mezclarse en el juego de un bullicioso grupo de niños que lo rodease. Pues aquellos que han venido al mundo para guiar hacia la verdad a quienes nadan en el océano de sus propios errores, sacándolos del abismo profundo de su aspereza y vulgaridad y atrayéndolos hacia la luz, hacia la instrucción y hacia el perfeccionamiento, están ciertamente obligados a habitar entre estos, pero sin pertenecer a su grupo, por lo que se sienten desde jóvenes como seres notablemente distintos del resto, aunque sólo llegan a ser plenamente conscientes de este hecho paulatinamente, con el advenimiento de la madurez, tras lo cual procuran que a su retiro espiritual concorra también un alejamiento físico, para garantizar que nadie que no esté exento de la vulgaridad generalizada pueda acercárseles.

De todo lo anterior se sigue que el amor hacia la soledad no se presenta ni de forma inmediata ni como instinto originario, sino que se desarrolla de forma indirecta, sobre todo en espíritus nobles, sólo

poco a poco, no sin previa superación del instinto natural de sociabilidad e incluso bajo ocasional tentación mefistofélica:

*Hör' auf, mit deinem Gram zu spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist.*^[167]

La soledad es el destino de todos los espíritus sobresalientes: puede que en ocasiones estos la deploren; pero al final la aceptarán como un mal menor. Con el paso de los años, sin embargo, se va haciendo más fácil y natural el *sapere aude* [«atrévete a saber»]^[168] en este particular, y a los sesenta años la introversión se convierte en algo realmente asimilado y hasta instintivo, pues ahora todo se conjuga para promoverla. Lo que más incita a la sociabilidad, es decir, el amor a las mujeres y el impulso sexual, ya no está presente; la ausencia de deseo sexual en la vejez da pie a cierto sentido de independencia que termina por absorber completamente el impulso de sociabilidad. Uno está de vuelta de mil ilusiones y bagatelas; la vida activa ha concluido en su mayor parte, ya no se espera nada, se carece de planes y metas; la generación a la que uno pertenecía ya no existe; en medio de gentes extrañas, se está objetiva y esencialmente solo. El tiempo pasa ahora más rápido, y se lo quiere aprovechar intelectualmente. Pues basta con que el cerebro haya conservado su vigor para que la abundancia de experiencias y conocimientos adquiridos, la asimilación de ideas lentamente alcanzada y el entrenamiento de todas las capacidades mentales hagan que ahora todo tipo de estudio sea más interesante y fácil que nunca. Se ven con claridad miles de cosas que antes estaban como envueltas en la niebla: se llega a resultados sólidos y uno es consciente de su superioridad. A raíz de una larga experiencia, se ha dejado de esperar mucho de los hombres, que en su mayoría no salen bien parados cuando se los conoce de cerca; al contrario, uno

sabe que, a excepción de algún que otro individuo, no es posible hallar sino ejemplares muy defectuosos de la especie humana, con los que es preferible no involucrarse demasiado. No se está expuesto, por lo tanto, a las ilusiones acostumbradas, se capta al punto quién es un sujeto y rara vez se sienten ganas de intimar con él. A todo ello se agrega, finalmente, la costumbre de estar solo y de ocuparse de sí mismo, la cual se convierte en segunda naturaleza, sobre todo si se tiene el privilegio de reconocer en la soledad a una vieja amiga de los años mozos. El amor a la soledad, que antes se practicaba a costa del impulso gregario, ahora se convierte en algo completamente natural y sencillo: se está en la soledad como pez en el agua. De ahí que toda individualidad sobresaliente, y, por ende, distinta de las demás y solitaria, perciba en su juventud, como una carga, el mencionado y para ella tan esencial aislamiento, pero en su vejez, como un alivio.

Pues, aunque cada uno se beneficia de esta auténtica ventaja de la edad en proporción a sus fuerzas intelectuales, y nadie se beneficia más, por ende, que la cabeza eminente, casi todos sacan provecho de ella. Sólo las naturalezas muy mediocres y vulgares siguen siendo tan sociables en su vejez como lo fueron en su juventud: se convierten en un fastidio para la sociedad, en la que ya no encajan, y donde a lo sumo logran ser toleradas; mientras que antes eran muy populares.

La mencionada relación inversa entre nuestra edad y nuestro grado de sociabilidad posee también una dimensión teleológica. Cuanto más joven es alguien, tanto más tiene que aprender, en todo sentido: la naturaleza remite a este al aprendizaje recíproco que obtendrá al relacionarse con sus semejantes, y que permite caracterizar a la sociedad humana como una gran institución Bell-Lancaster^[169]; pues los libros y las escuelas como tales sólo son instituciones artificiales, en tanto se apartan de los planes de la

naturaleza. No es extraño, pues, que el hombre acuda frecuentemente a aquella otra institución natural de enseñanza, sobre todo cuando es más joven.

Nihil est ab omni parte beatum [«Nada es completamente perfecto»]^[170], dice Horacio, y «No hay loto sin tallo», reza un proverbio indio: también la soledad tiene, junto a numerosas ventajas, sus pequeños inconvenientes y molestias, que sin embargo, comparados con los de la sociedad, son prácticamente desdeñables; razón por la cual el hombre de valía interior siempre encontrará más fácil desenvolverse sin los demás que con ellos. Entre esos inconvenientes hay uno, no obstante, más difícil de notar que el resto, a saber: que así como nuestro cuerpo, debido a una larga permanencia en casa, se hace tan sensible a los influjos externos que hasta una pequeña corriente de aire es capaz de afectar su salud, así nuestro ánimo, por un retraimiento y una soledad persistentes, se hace tan susceptible, que el más mínimo suceso, palabra o gesto basta para hacer que nos sintamos nerviosos, molestos u ofendidos; en cambio, el que se la pasa con otras personas no presta atención a este tipo de cosas.

A quien, sin embargo, no logre soportar a la larga el tedio de la soledad a pesar de haberse sentido numerosas veces atraído hacia ella a consecuencia de una legítima indignación con los hombres, le recomiendo, especialmente si es joven, que se acostumbre a llevar consigo una parte de la misma cuando se reúna con los demás, es decir, que en cierta forma aprenda a estar solo en compañía; que evite decir inmediatamente a los otros todo lo que piensa, y no se tome, a su vez, demasiado a pecho lo que estos digan, antes bien, que reste importancia moral e intelectual a sus palabras; y, por lo tanto, que cultive esa indiferencia en relación con las opiniones ajenas que es el medio más seguro para ejercer siempre una loable tolerancia. Si así lo hace, no estará, aunque se encuentre entre ellos, del todo

con ellos, lo que le permitirá tratarlos más objetivamente: eso lo protegerá de un contacto demasiado estrecho con la sociedad y, consiguientemente, de un eventual contagio o incluso de una lesión. Un retrato dramático, y muy digno de leerse, de esta sociabilidad restringida o, mejor dicho, atrincherada, lo tenemos en la obra jocosa *El café o sea la comedia nueva*^[171], de Moratín, específicamente en el personaje de Don Pedro, sobre todo en la segunda y la tercera escenas del primer acto. En este sentido, se puede comparar a la sociedad con una hoguera de la que el sabio se mantiene a distancia prudencial, sin llegar a tocarla, a diferencia del necio, quien, después de quemarse con ella, se retira hacia el frío de la soledad bajo protesta de que el fuego quema.

10. La *envidia* es algo connatural a los hombres, pero no por eso deja de ser tanto un vicio como una desgracia^[172]. Conviene, pues, ver en ella a un enemigo de nuestra felicidad y tratar de ahogarla como a un genio maligno. Así nos lo encarece Séneca con estas hermosas palabras: *nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior* [«Que nuestras cosas nos complazcan sin que las comparemos con las de los demás; jamás será feliz quien se atormenta pensando en una felicidad mayor»]^[173] (*De ira* III, 30); y, de nuevo: *quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur* [«Cuando te exaspere pensar en cuántos están por delante de ti, piensa en cuántos te siguen»]^[174] (*Ep.* 15): prestemos, pues, más atención a aquellos que están en peor situación que nosotros que a aquellos a los que pareciera irles mejor. Cuando nos aquejan males auténticos, uno de los consuelos más efectivos, aunque tenga la misma procedencia que la envidia, es, no sólo pensar en sufrimientos mayores que los nuestros, sino en relacionarnos con las personas que están en nuestra misma situación, con los *sociis malorum* [«compañeros de desgracia»].

Esto en lo se refiere al lado activo de la envidia. Sobre su lado pasivo, tómese en cuenta que ningún odio es tan implacable como ella; por lo que no deberíamos empeñarnos con tanto denuedo y diligencia en suscitarla; haríamos mejor en renunciar, debido a sus peligrosas consecuencias, al placer que nos proporciona.

Hay tres *aristocracias*: 1) la de cuna y de rango; 2) la aristocracia del dinero, y 3) la aristocracia del espíritu. Esta última es realmente la más sobresaliente, como termina por reconocérsele con el paso del tiempo; pues ya lo dijo Federico el Grande: *les âmes privilégiées rangent à l'égal des souverains* [«Las almas privilegiadas están a par de los soberanos»], y lo dijo, por cierto, cuando hablaba con el jefe de su Casa Real, quien se había molestado porque, mientras que los ministros y generales comían en la mesa del jefe de la Casa Real, a Voltaire se le había asignado una mesa a la que sólo se sentaban reyes y príncipes. Cada una de estas formas de aristocracia está rodeada de un ejército de envidiosos secretamente irritados contra sus integrantes a cada uno de los cuales se dan a la tarea de hacer saber, siempre que no tengan nada que temer de ellos, aquello de que «¡Tú no eres más que nosotros!». Pero estos esfuerzos demuestran justamente que están convencidos de lo contrario. Lo que los individuos envidiados deberían hacer por su parte, es mantener a raya a los miembros de este enjambre, evitando al máximo cualquier contacto con ellos y separándose de ellos por medio de un profundo foso; y si no lo consiguen, soportar con mucha entereza sus ataques para neutralizar la fuente de los mismos: un remedio que, dicho sea de paso, vemos emplear continuamente. En cambio, los miembros de cada aristocracia suelen llevarse bien y sin envidias con los miembros de las otras dos; porque cada uno tiene méritos propios que contraponer a los ajenos.

11. Por más que se pondere repetidamente un proyecto antes de ponerlo en práctica y se analicen con detenimiento todos sus pormenores, es preciso reconocer en el conocimiento humano un factor de incertidumbre que hace que siempre puedan surgir de repente circunstancias que era imposible prever y que echen por tierra el cálculo previamente realizado. Este reparo habrá de ejercer siempre su peso en el platillo negativo de la balanza de la deliberación, y nos aconseja no tocar las cosas en asuntos de importancia a menos que sea indispensable: *quieta non movere* [«No mover lo que está quieto»]^[175]. Pero si ya se tomó una decisión y se pusieron manos a la obra, de modo que ya sólo quede esperar el resultado, entonces no vale angustiarse cavilando una y otra vez sobre la decisión tomada o sopesando el riesgo que se corre: es preferible desprenderse por completo del asunto y considerar como cerrado el respectivo expediente de ideas, consolándose con la certeza de que a su debido momento ya se consideró todo con ecuanimidad. Esta es la moraleja que imparte el refrán italiano *legala bene, e poi lascia la andare*, y que Goethe traduce como *Du, saddle gut und reite getrost* [«Cincha bien y cabalga confiado»]; por cierto, una gran parte de las sentencias agrupadas por este autor bajo el título de *Sprichwörtlich*^[176] no son sino refranes italianos traducidos al alemán. Y si, a pesar de todo, el resultado es malo, ello se habrá debido a que todos los asuntos humanos están sujetos al azar y al error. El que Sócrates, el más sabio de los hombres, requiriese de las exhortaciones de un *daimonion* [«demon»] para tomar decisiones correctas en asuntos personales, o al menos evitar las incorrectas, es sólo una confirmación adicional de que ningún entendimiento humano basta en estos menesteres. Por eso, la sentencia, atribuida a un papa, de que somos responsables, total o parcialmente, de todo lo que hacemos, no es cierta ni de manera irrestricta ni en todas las circunstancias: aunque sí, desde luego, en

la gran mayoría de ellas. La intuición de esta verdad parece ser la causa de que las personas traten por todos los medios de ocultar sus desgracias y de plantar sobre su rostro, si consiguen esto último, una sonrisa de satisfacción. Lo que en realidad les preocupa, sin embargo, es que sus sufrimientos delaten su culpabilidad.

12. Respecto de un hecho desafortunado, una vez que ha ocurrido, es decir, que ya es irreversible, uno no debería ponerse a pensar que hubiese podido no ocurrir, y menos todavía que uno habría podido evitar que ocurriese: pues esta última idea incrementa el dolor hasta límites insoportables; y uno termina convertido en un *ἐαυτοντιμωρούμενος* [«torturador de sí mismo»]^[177]. Más bien hay que hacer como el rey David, que, mientras que su hijo yacía en la cama enfermo, no cesaba de implorar a Jehová con súplicas y oraciones; pero que, una vez muerto este, se sobrepuso al hecho y no pensó más en el asunto. Pero quien no sea lo suficientemente despreocupado, refúgiase en el punto de vista fatalista, meditando sobre la gran verdad de que todo lo que sucede sucede por necesidad y, por lo tanto, es inevitable.

A pesar de todo lo anterior, la regla mencionada peca de unilateral. Bien es verdad que tiene el efecto inmediato de aliviarnos y tranquilizarnos cuando nos sobreviene una desgracia; pero si la culpa de esta recae, como sucede en la mayoría de los casos, parcial o totalmente sobre nuestra negligencia, o sobre nuestra temeridad, la reflexión repetida y dolorosa de cómo habría podido evitarse lo sucedido opera como un autocastigo saludable que aguza nuestro ingenio y nos hace mejores, o sea, nos prepara para el futuro. Y no deberíamos, como acostumbramos a hacerlo, justificar ante nosotros mismos los errores crasos que cometemos, ni maquillarlos, ni restarles importancia, sino confesárnoslos y exponerlos en toda su gravedad ante nuestros ojos, para poder adoptar con firmeza la resolución de evitarlos en el futuro. Esto, sin duda, equivale a

infligirse a sí mismo el gran dolor resultante de estar descontento consigo mismo; pero ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται [«El hombre no aprende a menos que sea castigado»]^[178].

13. En todo lo que toca a nuestro bienestar y a nuestra desgracia deberíamos *mantener a raya a la fantasía*: me refiero, ante todo, a no hacer castillos en el aire; porque estos son demasiado onerosos, ya que al poco tiempo, sollozantes, nos vemos obligados a demolerlos. Pero menos aún deberíamos agobiar nuestro corazón pintándonos desgracias meramente posibles. Es cierto que si estas no tuvieran ningún asidero, o si fueran totalmente traídas por los pelos, sabríamos inmediatamente que todo no había sido más que un engaño, y nos alegraríamos mucho más de la realidad, que saldría ganando de la comparación, y a lo sumo habríamos extraído de dicha alucinación una advertencia sobre desgracias que, aunque posibles, son muy lejanas. Sucede, sin embargo, que a nuestra fantasía no le resulta fácil manejar estas cosas: lo único que construye de manera despreocupada son sus alegres castillos de aire. En cambio, el material de sus pesadillas son desgracias que, aunque lejanas, suponen para nosotros cierta amenaza real: son ellas las que la fantasía agranda, colocando la posibilidad de su ocurrencia mucho más cerca de nosotros de lo que en realidad está, y dibujándonosla con los colores más terribles. De un sueño así no es tan fácil desprenderse al despertar como de los alegres: pues a estos los contradice pronto la realidad, dejando a lo sumo una débil esperanza en el pecho de la posibilidad. Pero no bien damos cabida a fantasías sombrías (*blue devils*), cuando estas nos traen imágenes que no se van fácilmente: pues la posibilidad del asunto ha quedado, en términos generales, demostrada, y no siempre estamos en condiciones de evaluar el índice de su gravedad; es fácil, pues, que se convierta en probabilidad, y de ahí al miedo no hay sino un paso. Por

eso, las cosas que atañen a nuestro bienestar y a nuestra desgracia las debemos considerar sólo con el ojo de la razón y de la facultad de juzgar y, en consecuencia, con el de la reflexión sobria y serena, que funciona únicamente con conceptos, *in abstracto*. La fantasía no debe desempeñar aquí papel alguno: pues es incapaz de discernir, y se limita a presentar imágenes ante la vista, que afectan al ánimo de forma adversa y a menudo muy dolorosa. Esta regla debería ser observada de manera estricta sobre todo en las noches. Pues así como la oscuridad nos vuelve asustadizos y nos hace ver formas espantosas por doquier, de manera análoga opera la imprecisión de las ideas; toda duda, en efecto, genera inseguridad: de ahí que en la noche, cuando la falta de inhibiciones ha cubierto al entendimiento y al juicio con un oscuro manto de subjetividad, cuando el intelecto está cansado y *θορυβούμενος* [«alterado»] y no puede llegar hasta el fondo de la realidad, los objetos de nuestras cavilaciones, si están referidos a nuestros asuntos personales, adquieren fácilmente un cariz peligroso y se convierten en espectros. Esto ocurre sobre todo cuando nos hallamos en el lecho, porque entonces el espíritu está completamente relajado y la facultad de juzgar no está a la altura de su función, y, sin embargo, la fantasía sigue activa. Entonces la noche tiñe a todo y a todos de tinieblas. Por eso, nuestros pensamientos antes de dormir, o cuando nos despertamos a medianoche, producen, casi tanto como los sueños, una deformación e inversión de las cosas, hasta el punto de que cuando atañen a asuntos personales pueden llegar a ser negros como la pez, incluso pavorosos. En la mañana todos estos espectros, al igual que los sueños, se habrán disipado: a ello se refiere el refrán español «Noche tinta, blanco el día». Pero también ocurre que en la noche, no bien se enciende la luz artificial, el entendimiento, al igual que el ojo, ya no ve tan claro como de día: por lo que ese período no se presta para meditar sobre asuntos graves, sobre todo si son

desagradables. Para esto último, el momento más propicio es la mañana; que lo es también, por cierto, para cualquier labor, sea de índole espiritual o corporal. Pues la mañana es la juventud del día: en ella todo es alegre, fresco y fácil, nos sentimos fuertes y tenemos todas nuestras facultades a nuestra entera disposición. No se la debería abreviar levantándose tarde, ni malgastarla en tareas o conversaciones insignificantes, sino considerarla como la quintaesencia de la vida y tratarla casi como algo sagrado. En cambio, la noche es la vejez del día: en ella estamos apagados y somos locuaces y frívolos. Todo día es una vida en miniatura, todo despertar y levantarse un nacimiento breve, toda mañana fresca una juventud corta; y, asimismo, todo acostarse y dormirse, una pequeña muerte. Incluso, para completar la imagen, se podría comparar lo incómodo y difícil de levantarse en la mañana con los dolores que se experimentan al nacer.

Pero, en general, el estado de salud, el sueño, la alimentación, la temperatura, el clima, el entorno y muchos otros factores externos tienen una poderosa influencia sobre nuestro estado de ánimo, que a su vez influye sobre nuestros pensamientos. De ahí que nuestra capacidad para realizar una obra esté tan supeditada a la época y el lugar en que surge como nuestra opinión sobre cualquier tema. Por ello:

*Nehmt die gute Stimmung wahr,
Denn sie kommt so selten*^[179].

G.

No sólo en el caso de las concepciones puramente objetivas y de las ideas originales debe uno esperar a ver si vienen, y cuándo vienen; incluso la reflexión concienzuda sobre un asunto personal no siempre se logra en el momento que habíamos reservado para ella o cuando nos considerábamos preparados para abordarla;

mientras que, otras veces, la adecuada ilación de ideas se presenta sin previo aviso y capta toda nuestra atención.

Otro medio de lograr el ya recomendado control de la fantasía es no permitir que esta nos traiga a la memoria y nos pinte las injusticias, los daños, las pérdidas, las ofensas, los menosprecios, los ultrajes, etc., que sufrimos en el pasado; porque de lo contrario reviviríamos la antipatía, la ira y toda una retahíla de pasiones que estaban dormidas desde hace tiempo y enturbiaríamos nuestro ánimo. Y es que, para usar una bella metáfora del neoplatónico Proclo, así como en cada ciudad, aparte de los nobles y distinguidos, también vive toda la más variopinta plebe (ὄχλος), así también en cada hombre, sin exceptuar al más noble y elevado, está presente en potencia lo más bajo y vulgar de la naturaleza humana, e incluso de la animal. No se debe alborotar a esa plebe, porque podría convertirse en turba, y ni siquiera permitir un asomo de esa posibilidad; porque entonces sus desmanes serán incontables: pero las aludidas imágenes de la fantasía no son sino los demagogos de esa plebe. Aquí encaja también el hecho de que la más mínima contrariedad, provenga de hombres o de cosas, si es incubada continuamente o pintada en colores vivos y grandes proporciones, puede crecer hasta convertirse en un monstruo que nos haga perder el control de nosotros mismos. Todo lo desagradable debería, más bien, manejarse de manera comedida y prosaica, para que pueda ser sobrellevado lo más fácilmente posible.

Al igual que los objetos pequeños limitan nuestro campo de visión y ocultan el mundo cuando son acercados al ojo, también los hombres y las cosas de nuestro entorno inmediato frecuentemente absorben nuestra atención y nuestros pensamientos más de lo debido, y muchas veces, para colmo, de forma desagradable, desalojando otras ideas y asuntos importantes. No deberíamos permitir que esto suceda.

14. Al contemplar aquello que no poseemos, es fácil que surja en nosotros la idea: «¡Ah, si esto fuera mío!», que nos haga conscientes de nuestra carencia. En vez de ello, deberíamos preguntarnos frecuentemente: «Y ¿qué tal si esto *no* fuera mío?»; me refiero a que cada cierto tiempo deberíamos esforzarnos en pensar en aquello que poseemos como si ya lo hubiéramos perdido; y hablo de cualquier cosa: bienes, salud, amigos, amante, esposa, hijo, caballo y perro; pues casi siempre sólo la pérdida nos muestra el valor de las cosas. Pero si las contemplamos como nos lo sugiere la regla aquí propuesta, su posesión nos alegrará directamente mucho más que antes, y en segundo lugar haremos todo lo posible para evitar su pérdida, es decir, no arriesgaremos nuestro patrimonio, no irritaremos a nuestros amigos, no pondremos a prueba la fidelidad de nuestra esposa, no descuidaremos la salud de nuestros hijos, etc. A menudo tratamos de iluminar lo sombrío del presente especulando sobre posibles oportunidades favorables, y al hacerlo inventamos toda suerte de esperanzas quiméricas y preñadas de desengaño, el cual se presenta tan pronto aquellas se estrellan contra la realidad. Sería mucho mejor concentrar nuestra especulación en las múltiples adversidades a las que estamos expuestos, lo que daría pie a medidas para prevenirlas o, en caso de que no llegasen a materializarse, a agradables sorpresas. Pues cada vez que nos sobreponemos a algún temor estamos más contentos. Y hasta es conveniente que nos imaginemos cada cierto tiempo grandes males que pudieran amenazarnos; de modo que la idea de que no llegaron a ocurrir pueda luego consolarnos de los más leves que nos sobrevengan. La observancia de esta última regla, sin embargo, no debe hacernos descuidar la precedente.

15. Como los asuntos y sucesos que nos atañen se presentan de forma aislada y se entrecruzan sin orden ni concierto, en franca

oposición mutua y sin nada en común salvo el hecho mismo de ser nuestros asuntos, también nuestras reflexiones y previsiones acerca de los mismos, han de ser no menos abruptas para poder hacerles justicia. De ahí que cuando tenemos algo en la mira debamos hacer abstracción de todo lo demás y consagrarnos del todo a nuestra empresa, para que, despreocupados de lo restante, podamos disfrutar y soportar cada cosa a su debido tiempo: debemos disponer de especies de gavetas para guardar nuestros pensamientos, de modo que podamos siempre abrir una de ellas mientras mantenemos cerradas las demás. Así evitaremos que una preocupación molesta menoscabe hasta el más mínimo placer que nos brinda el presente y nos robe la paz de ánimo; que una reflexión desplace a otra; que la atención a un asunto importante nos haga descuidar otros muchos de menor envergadura, etc. Pero sobre todo, la persona capaz de pensamientos elevados no debe dejar que su espíritu se sumerja y concentre tanto en cuestiones personales y preocupaciones mezquinas que se le haga imposible acceder a aquellos; pues sería, en verdad, como *propter vita vivendi perdere causas* [«malograr los fines de la vida por estar viviendo»]^[180]. Claro que para guiar y conducir nuestro yo de este modo, al igual que para tantas otras cosas, se necesita mucho autocontrol: a adquirir este último debería estimularnos la reflexión de que el hombre experimenta desde fuera múltiples y enormes coacciones, de las cuales no está libre ninguna vida, y que a veces un poco de autocontrol en el momento oportuno puede librarnos de una buena cantidad de coacción externa; del mismo modo que a un pequeño segmento de circunferencia próximo al centro le corresponde un segmento cien veces mayor en la periferia. Nada nos libra tanto de la coerción externa como la propia: esto es lo que expresa la sentencia de Séneca: *si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi* [«Si quieres someter a ti mismo todas las cosas, sométete tú mismo a la

razón»]^[181] (*Ep.* 37). Además, somos dueños de nuestro autocontrol, por lo que podemos, si se exagera demasiado, o si nos resulta insoportable, relajarlo un poco; mientras que la coerción externa no tiene contemplaciones, es severa e inmisericorde. Sabio es, pues, prevenir esta última cultivando aquel.

16. Acotar nuestros deseos, moderar nuestros instintos y domeñar nuestra ira, sin perder nunca de vista que al individuo sólo le es dado alcanzar una ínfima parte de todo lo deseable, y que, en cambio, son muchos los males que aquejan a cada cual, en una palabra, ἀπέχειν καὶ ὀνέχειν (*abstinere et sustinere*) [«abstenerse y resistir»]^[182], es una regla cuya inobservancia hace que ni la riqueza ni el poder puedan evitar que nos sintamos desdichados. A esto apunta Horacio:

*Inter cuncta leges, et percontabere doctos
Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.*^[183]

17. Ὁβίος ἐν τῇ κινήσει ἐστί [«La vida está en movimiento»] (*vita motu constat*) [«La vida consiste en movimiento»]^[184], dice Aristóteles, y con mucha razón: y así como nuestra vida física consiste, por ende, en un movimiento constante y se sostiene gracias a él, así también nuestra vida interior y espiritual exige una constante ocupación, práctica o especulativa, con un objeto determinado; prueba de ello es la costumbre de tamborilear con los dedos o con algún objeto, a la que recurren de inmediato los hombres desocupados o distraídos. Nuestra existencia es, en efecto, esencialmente inquieta: la inactividad completa se nos hace pronto insoportable, porque conduce al más terrible hastío. Ahora bien, se debería regular este impulso para poder satisfacerlo metódica y, por lo tanto, eficientemente. De ahí que una condición indispensable para que un hombre sea feliz es que esté activo, se ocupe de algo y,

de ser ello posible, produzca algo, o al menos aprenda algo: sus fuerzas reclaman ser usadas, y a él le gustaría ver que rinden sus frutos. La mayor satisfacción a este respecto la proporciona, sin embargo, el *producir* o fabricar algo, ya sea una cesta o un libro; el hecho de presenciar cómo una obra crece a diario bajo nuestras manos, hasta alcanzar la perfección, nos transmite una dicha inmediata. Esto se consigue a través de una obra de arte, un escrito o un simple trabajo manual; aunque sin duda el grado de satisfacción será mayor cuanto más noble sea la clase de obra. Los más felices, en este sentido, son los mejor dotados, pues están conscientes de su capacidad para producir obras más significativas, grandes y perfectas. Esto reviste el conjunto de su existencia de un interés de índole superior, y le otorga un atractivo del que carece la vida de los demás, que, en comparación, es harto superficial. Para ellos, la existencia y el mundo tienen, además del interés material que es común a todos, un segundo interés más elevado, formal, ya que encierra la materia prima de sus obras, cuya recopilación los mantendrá ocupados toda su vida, con tal que la satisfacción de sus necesidades personales les dé un respiro. También su intelecto es, hasta cierto punto, de naturaleza doble: una parte de él se ocupa de las relaciones ordinarias (asuntos de la voluntad), y se asemeja en tal sentido al de los demás; y la otra, de la captación puramente objetiva de las cosas. Así, viven por partida doble, son espectadores y actores a la vez, mientras que los demás son sólo actores. En todo caso, que cada cual se ocupe de algo, y que este algo se corresponda con sus capacidades. El efecto nocivo de no tener actividad planificada alguna en el ámbito que sea puede apreciarse durante los largos viajes de placer, en los que no es raro que el viajero se sienta a ratos muy desdichado; y la razón es que, al carecer de una ocupación verdadera, se siente arrancado de su elemento natural. Afanarse y vencer obstáculos es para el hombre tan necesario como

escarbar lo es para un topo. Si pudiera hallarse perennemente en un estado de goce, la inactividad resultante se le haría insoportable. Superar impedimentos significa para él disfrutar plenamente de su vida; estos podrán ser de tipo material, como en el comercio o en el trabajo, o de tipo espiritual, como en el aprendizaje y en la investigación: pero luchar contra ellos y vencerlos es lo que lo hace feliz. Y si no tiene dificultades para vencer, se las inventa como puede: según sea su personalidad, saldrá de caza, jugará *bilboquet*^[185], o, guiado por una tendencia inconsciente de su naturaleza, se dedicará al comercio, urdirá intrigas o cometerá todo tipo de engaños y de malas acciones, todo con tal de poner fin a aquel estado de quietud que se le hace insoportable. *Difficilis in otio quies* [«La tranquilidad es difícil en el ocio»].

18. Uno debería tomar como norte de sus aspiraciones no las *imágenes de la fantasía*, sino ciertos *conceptos* pensados con claridad. Pero casi siempre sucede lo contrario. Basta con reflexionar un poco para constatar que lo realmente determinante en última instancia en nuestras decisiones no son casi nunca los conceptos y los juicios, sino alguna figura de la imaginación, que representa a una de las alternativas disponibles y las sustituye. Ya no recuerdo en qué novela de Voltaire, o quizás de Diderot, la virtud siempre se le aparecía al héroe, un joven Hércules en la encrucijada de su vida, bajo la forma de su antiguo mayordomo, que, con una caja de tabaco en la mano izquierda y una dosis de rapé en la derecha, lo exhortaba a ser bueno; mientras que el vicio se le aparecía siempre bajo la forma de la doncella de su madre. La meta de la felicidad se decanta, sobre todo cuando somos jóvenes, en determinadas imágenes que guardamos en la mente y que a menudo perduran media vida, si es que no la vida entera. Se trata en el fondo de fantasmas burlones: cada vez que los alcanzamos, se esfuman en

el aire, a saber, cuando nos damos cuenta de que no cumplen nada de lo que prometían. De este tipo son determinadas imágenes aisladas de la vida doméstica, ciudadana, social y rural; estampas del hogar o del vecindario; figuras de las distinciones honoríficas, condecoraciones, signos de respeto, etc., *chaque fou a sa marotte* [«cada loco con su tema»]: también la imagen de la amada suele contarse entre ellas. Que nos pase esto es comprensible: pues la representación, por ser algo inmediato, actúa sobre nuestra voluntad de forma más directa que el concepto o el pensamiento abstracto, que sólo transmite lo general sin lo individual, a pesar de que lo individual es precisamente el constitutivo básico de la realidad: por lo que el concepto sólo puede influir en nuestra voluntad de forma indirecta. Y, sin embargo, sólo él cumple sus promesas: es señal de educación confiar sólo en él. A veces necesitará, ciertamente, ser explicado y parafraseado por medio de algunas imágenes; pero *cum grano salis*^[186].

19. La regla anterior puede ser subsumida bajo otra más general según la cual siempre se deberían controlar las impresiones de lo que está efectivamente presente o nos es dado de cualquier manera en la representación intuitiva. Esas impresiones son mucho más vigorosas que lo simplemente pensado o sabido, y no, por cierto, a causa de su materia y su contenido, que suelen ser muy pobres, sino a causa de su forma, de su visibilidad y de su inmediatez, que penetran en nuestro ánimo y destruyen su tranquilidad o subvierten sus propósitos. Pues lo presente, lo intuitivamente captado, por ser fácil de comprender, ejerce toda su fuerza de una sola vez: mientras que los pensamientos y los principios requieren de tiempo y ocio para poder ser pensados metódicamente, razón por la cual no se los puede tener completamente presentes a cada instante. He aquí por qué una cosa agradable, aunque hayamos renunciado a ella como consecuencia de la deliberación, nos sigue atrayendo cada vez que la

vemos; y por qué nos enoja una opinión cuya falta de fundamento conocemos; o nos irrita una ofensa que sabemos desdeñable; o, por la simple sospecha de que un peligro se halla presente, son ignoradas diez razones que niegan su existencia, etc. Todo esto pone de manifiesto la irracionalidad innata de nuestro ser. Muchas mujeres suelen ser víctimas de una impresión semejante, y pocos hombres son tan racionales que escapen a sus efectos. Si no la podemos controlar valiéndonos sólo de pensamientos, lo mejor es que la neutralicemos por medio de la impresión contraria; por ejemplo, que neutralicemos la impresión que produce una ofensa, acudiendo a las personas que nos aprecian; o la de un peligro inminente, trayendo a nuestra consciencia aquello real que pudiera contrarrestarlo. Leibniz nos cuenta (en los *Nouveaux essais*, liv. I, c. 2, § 11) que cierto personaje italiano pudo incluso resistir los sufrimientos de la tortura gracias al hecho de que durante la misma no dejó ni por un momento que se borrara de su mente la imagen del cadalso al cual lo habría conducido inexorablemente su confesión, lo cual lo hacía exclamar cada cierto tiempo: *io ti vedo*; palabras que explicaría después. Por esta razón, cuando las personas que nos rodean tienen una opinión distinta de la nuestra y se comportan de conformidad con ella, es difícil evitar que nos hagan vacilar en nuestras convicciones, aun cuando estemos seguros de que esas personas se equivocan. Para un rey fugitivo, perseguido, que viaja de incógnito, el ceremonial que su mayordomo de confianza le presta cuando están a solas debe de resultarle un verdadero bálsamo que evita que al final dude hasta de sí mismo.

20. Tras haber subrayado en el segundo capítulo el gran valor de la *salud*, factor primordial de nuestra felicidad, quiero dar aquí un par de reglas de conducta muy generales para su fortalecimiento y conservación.

Uno debe endurecerse a sí mismo imponiéndole a su cuerpo, tanto en todo el organismo como en cada una de sus partes, mientras se está sano, mucho esfuerzo y fatigas, y acostumbrarlo a resistir penalidades de todo tipo. Pero cuando haya síntomas de alguna patología, sea en todo el organismo o en alguna de sus partes, hay que aplicar inmediatamente el procedimiento contrario, evitando esfuerzos y cuidando del cuerpo entero o de la parte afectada: pues lo que está enfermo o débil no es susceptible de fortalecimiento alguno.

El músculo se fortalece si se lo ejercita vigorosamente; pero el nervio se debilita por ese mismo medio. Ejercítense, pues, los músculos mediante un esfuerzo apropiado, pero protéjanse los nervios de todo tipo de esfuerzo; por ejemplo, los ojos, de una luz demasiado intensa, sobre todo cuando está reflejada, así como de la fatiga que produce la penumbra al atardecer o la observación prolongada de objetos diminutos; también los oídos, de un ruido demasiado fuerte; pero sobre todo el cerebro, de cualquier esfuerzo impuesto, demasiado prolongado o inoportuno; asimismo, hay que dejar que este descanse durante la digestión; porque entonces la fuerza vital que sirve para formar los pensamientos se desvía para trabajar intensamente en el estómago y en los intestinos en la preparación del *chymus* y el *chylus* [«el quimo y el quilo»]; también hay que dejar que descanse el cerebro durante, o inmediatamente después de, esfuerzos musculares considerables. Pues con los nervios motores sucede como con los sensibles; y así como el dolor que sentimos en los miembros tiene su verdadero asiento en el cerebro, así también no son realmente las piernas y los brazos los que caminan y trabajan, sino el cerebro; o más exactamente, la parte del mismo que, por medio del bulbo raquídeo y de la médula espinal, estimula los nervios de aquellos miembros y les infunde movimiento. Consecuentemente, el cansancio que sentimos en las

piernas o en los brazos tiene su auténtica fuente en el cerebro; por lo que sólo se cansan aquellos músculos cuyo movimiento es voluntario, es decir, procede del cerebro, pero no aquellos otros en los que no interviene nuestro arbitrio, como el corazón. Es obvio, pues, que el cerebro resulta afectado cuando se le somete simultáneamente a una intensa actividad muscular y a una gran tensión intelectual, o se le obliga a realizar una de ellas a continuación de la otra. Esto no impide que alguien, al comienzo de un paseo, o generalmente en trayectos cortos, pueda experimentar una actividad intelectual intensa: porque ahí no se ha iniciado aún el cansancio de las mencionadas partes del sistema nervioso, y porque, además, tal actividad ligera de los músculos, así como la respiración acelerada que resulta de ella, favorecen la ascensión de la sangre arterial, ahora mejor oxigenada, al cerebro. Pero sobre todo ha de dársele al cerebro una cantidad suficiente de sueño, la cual necesita para su refacción; pues el sueño es para el hombre como la cuerda para un reloj (Cf. *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 217; 3.^a ed. II, 240)^[187]. Dicha cantidad será tanto mayor cuanto más desarrollado y activo esté el cerebro; pero dormir más de la cuenta sería, sin embargo, una pérdida de tiempo, pues el sueño perdería entonces en intensidad lo que ganase en extensión. (Cf. *El mundo como voluntad y representación*, II, 247; 3.^a ed. II, 275)^[188]. Téngase en cuenta que, de hecho, nuestro pensamiento no es otra cosa que la función orgánica del cerebro, y que, por lo tanto, opera en lo que toca a la fatiga y al reposo de manera análoga a como lo hace cualquier otra actividad orgánica. Así como un esfuerzo exagerado arruina los ojos, lo mismo sucede con el cerebro. Con razón se ha dicho: el cerebro piensa como el estómago digiere. La quimera de un alma inmaterial, simple, esencial, siempre pensante y, por lo tanto, incansable, de la que el cerebro sería tan sólo un alojamiento pasajero, un alma que no requiere de nada en el mundo, ha

conducido a más de uno a realizar cosas absurdas y a provocar el embotamiento de sus fuerzas intelectuales; así por ejemplo, Federico el Grande intentó en cierta ocasión acostumbrarse a prescindir completamente del sueño. Los catedráticos de filosofía harían bien, por cierto, en abstenerse de promover, mediante su filosofía de comadres filocatequética, este desvarío, cuyas consecuencias prácticas son por lo demás funestas. Uno debería acostumbrarse a considerar sus fuerzas mentales como funciones fisiológicas, para que estas puedan recibir el trato, cuidado, ejercicio, etc., que merecen; y a tener siempre presente que todo dolor, molestia y desorden del cuerpo en cualquiera de sus partes afecta también al intelecto. Una inmejorable ayuda en este sentido la proporciona Cabanis, con su obra *Des rapports du physique et du moral de l'homme*^[189].

La inobservancia del anterior consejo ha sido la causa de la obtusidad, puerilidad y a veces senilidad que ha aquejado en su vejez a algunos grandes espíritus, e incluso a numerosos eruditos. El que, por ejemplo, algunos de los más celebrados poetas ingleses del siglo XIX, como Walter Scott, Wordsworth, Southey, etc., perdieran en su vejez, y a veces a partir de los sesenta años, sus facultades espirituales y mentales, hasta llegar, en algunos casos, a un estado de imbecilidad, se explica sin duda porque todos ellos, tentados por los elevados sueldos que recibían, practicaron la escritura como una profesión, es decir, escribieron para ganar dinero. Esto conduce a un esfuerzo antinatural, y quien unce su Pegaso a un yugo y fustiga su Musa con un látigo lo pagará tan caro como aquel que realiza trabajos forzados para Venus. Sospecho que también Kant, en su vejez, después de alcanzar finalmente la fama, trabajó más de la cuenta y ocasionó así esa segunda infancia en que consistieron los cuatro últimos años de su vida.

Cada mes del año ejerce una influencia peculiar y directa, es decir, independiente del clima, sobre nuestra salud y, en general, sobre nuestro estado corporal, e incluso espiritual.

C. Concernientes a nuestra conducta en relación con los demás

21. Para salir airoso en la vida es útil llevar consigo una buena provisión de *precaución y tolerancia*: la primera nos protege de daños y pérdidas, la segunda, de discusiones y riñas.

Quien tenga que vivir entre sus semejantes no debe rechazar de manera tajante individualidad alguna, debido a que todas ellas están puestas y sostenidas por la naturaleza; ni siquiera a la peor, a la más deplorable o la más ridícula. Debe reconocer a cada individualidad como algo inalterable, que, como consecuencia de un principio eterno y metafísico, no puede por menos de ser como es, y en los casos más irritantes pensar: «es inevitable que haya tipos raros»^[190]. Ahora bien, supongamos que no lo hace; entonces cometerá una injusticia, y es como si desafiara al otro a una guerra de vida o muerte. Pues nadie puede cambiar su verdadera individualidad, es decir, su carácter moral, sus capacidades cognoscitivas, su temperamento, su fisionomía, etc. Si, por lo tanto, condenamos irremisiblemente el ser de alguien, este no tendrá más remedio que luchar contra nosotros como si fuésemos su mortal enemigo, pues hemos supeditado nuestro reconocimiento de su derecho a existir a la condición de que se convierta en alguien distinto de la persona inalterable que efectivamente es. De ahí que si queremos vivir entre los hombres, debemos dejar que cada uno de ellos exista y medre en su individualidad respectiva, sin importar cuál sea esta, y a lo más que podemos llegar es a valemlos según lo permitan sus respectivas especie e índole; pero en ningún caso aspirar a que cambien, ni condenarlos por la naturaleza que tienen^[191]. He ahí el

verdadero sentido del dicho «vivir y dejar vivir»^[192]. La tarea no es, sin embargo, tan fácil como justa; y dichoso aquel que puede evitar definitivamente la compañía de ciertas personas. Entretanto, le recomiendo a quien desee aprender a soportar a los hombres que desarrolle su paciencia con esos objetos inanimados que entorpecen tenazmente nuestras acciones debido a alguna regularidad mecánica o física; tendrá a diario ocasiones para ejercitarse. Uno aprende luego a trasladar a los hombres la calma así adquirida, porque se acostumbra a pensar que también estos, cada vez que obstaculizan nuestros designios, lo hacen forzados por una necesidad tan implacable y connatural como aquella que rige la causalidad de los objetos inanimados; molestarse por sus acciones sería tan irracional como molestarse porque una piedra pequeña venga rodando a interponerse en nuestro camino.

22. Es asombroso con cuánta facilidad y rapidez sale a relucir en cualquier conversación la homogeneidad o heterogeneidad de los hombres en lo que se refiere a su intelecto y su talante: estas se revelan en cada detalle. Supongamos que la conversación versa sobre los más extraños y triviales asuntos: si se trata de personas esencialmente heterogéneas cada oración de un interlocutor habrá de disgustar o irritar, en distintos grados, al otro. En cambio, los individuos homogéneos perciben inmediatamente en todas las cosas una cierta concordancia, la cual, si la homogeneidad es grande, puede llegar a alcanzar una perfecta armonía o incluso la unanimidad. Esto explica en primer término por qué la gente corriente es tan sociable y encuentra amigos en todas partes: se trata de la llamada gente correcta, amable y cabal. Con las personas poco corrientes sucede lo contrario, y tanto más cuanto más excelentes sean; por lo que algunas veces, debido precisamente a su excelencia, pueden alegrarse si logran encontrar en el otro alguna

fibra común a ambos, por pequeña que sea. Pues nadie puede ser para otro mucho más de lo que el otro es para él. Los espíritus verdaderamente grandes anidan, como las águilas, en las alturas, solos. En segundo lugar, esto explica también por qué los que tienen un mismo talante congenian tan fácilmente, como si se atrajeran magnéticamente entre sí: las almas afines se reconocen de lejos. Es cierto que esto es más fácil de constatar en las gentes que poseen un talante ruin o están pobremente dotadas; pero sólo porque son legión, mientras que las naturalezas mejores y destacadas son escasas y difíciles de encontrar. Así se explica, por ejemplo, que en cualquier asociación enfocada hacia fines prácticos dos completos pillos se reconozcan entre sí tan rápidamente como si llevaran puesta una insignia, y se reúnan enseguida para tramar una estafa o maquinar una traición. Si hubiera, *per impossibile* [«por un supuesto negado»], una comunidad grande formada únicamente de gente muy razonable e ingeniosa, excepto por dos tontos que formasen parte de ella, estos se atraerían entre sí con simpatía, y pronto cada uno se alegraría en su corazón de haber encontrado al menos a un hombre sensato. Es todo un espectáculo ver cómo dos sujetos, sobre todo si son moral e intelectualmente deficientes, se reconocen a primera vista, se esfuerzan afanosamente por encontrarse y cada uno sale al encuentro del otro saludándolo amable y alegremente, como si fueran viejos conocidos; es tan llamativo, que uno está tentado a suponer, apelando a la doctrina budista de la metempsicosis^[193], que ya eran amigos en una vida anterior.

Lo que, en cambio, por mucha afinidad que exista, mantiene a los hombres mutuamente distanciados, hasta el punto de hacer que se enemisten algunas veces entre sí, es la divergencia entre sus respectivos estados de ánimo en un momento particular, estados que varían para cada cual según cuál sea su situación presente, su ocupación y su entorno, su estado corporal, el curso momentáneo de

sus ideas, etc. Ello provoca discrepancias hasta entre las individualidades más armoniosas. Aplicar constantemente el correctivo que demanda semejante perturbación e introducir un clima propicio es, sin duda, el signo de la más elevada educación. Para comprobar cómo contribuye la homogeneidad de ánimo a la convivencia armónica de un grupo, basta con observar que hasta los miembros de sociedades grandes propenden a una comunicación recíproca vivaz y a un sincero interés mutuo, para alegría general, en cuanto aparece algún factor objetivo, ya sea un peligro, una esperanza o una noticia, una perspectiva inusitada, una obra de teatro, una melodía o lo que sea, que tenga un efecto idéntico y simultáneo en todos: pues este, al subyugar todos los intereses privados, suscita la unificación global de los ánimos. A falta de un factor semejante, se suele recurrir a uno subjetivo, y las botellas de licor son por lo general el medio más socorrido para promover en un grupo una atmósfera compartida. Incluso el té y el café pueden servir de sucedáneos.

La misma falta de armonía que tan fácilmente produce la desavenencia en el ánimo momentáneo de cualquier círculo de personas explica en parte que en el recuerdo —el cual está libre de este y otros influjos semejantes, perturbadores pero transitorios— cada uno se represente a sí mismo de forma idealizada y, a veces, como un dechado de perfección. El recuerdo tiene aquí el mismo efecto que la lente convergente de una cámara oscura^[194]: lo concentra todo en una superficie reducida y logra una imagen más bella que el original. Hasta la ausencia más corta nos proporciona la ventaja de que otros nos vean así. Pues aunque el recuerdo idealizador requiere de un tiempo considerable para llevar completamente a cabo su obra, sus efectos empiezan a sentirse de inmediato. Por esta razón es incluso prudente dejar pasar algún tiempo antes de presentarse de nuevo ante los conocidos o los

buenos amigos; uno notará, al reencontrarse, que el recuerdo ha hecho lo suyo.

23. Nadie puede ver *por encima de sí mismo*. Con esto quiero decir que cada cual descubre en el otro lo que él mismo es: pues sólo puede apreciar y comprender al otro de acuerdo con su propia inteligencia. Si esta es de la más baja especie, ni todas las cualidades espirituales reunidas, incluyendo las más elevadas, lo impresionarán en lo más mínimo, y no percibirá en el portador de las mismas sino lo menos valioso de su persona, es decir, sus flaquezas y los defectos de su temperamento y de su carácter. De eso se compondrá un gran hombre ante los ojos del otro. Sus elevadas cualidades espirituales serán para él tan inexistentes como el color para un ciego. Pues todas las personas de talento son invisibles para quien carece del mismo: y toda valoración es el producto que resulta de multiplicar la valía del evaluado por la esfera de conocimientos del evaluador. De ello se sigue que uno se rebaja siempre al nivel de su interlocutor, pues cualquier cualidad en que pudiera aventajarlo desaparece, mientras que la autonegación con que debe sacrificarse quien condesciende a conversar pasa desapercibida. Y si se considera cuán malintencionados y mal dotados, es decir, cuán completamente *vulgares* son la mayoría de los hombres, se dará uno cuenta de que no es posible hablar con ellos sin hacerse uno mismo *vulgar* durante el tiempo que dura la conversación (según la analogía de la transmisión de la electricidad), y entonces se entenderá el sentido profundo y la exactitud de la expresión *sich gemein machen* [«hacerse popular»]^[195], y se tratará de evitar cualquier compañía que nos exija recurrir a la *partie honteuse* [«la parte vergonzosa»] de nuestra naturaleza. También se entenderá que la única manera de hacer valer la razón ante los obtusos y los insensatos es no hablando con ellos. Pero entonces más de uno se sentirá en compañía de los

demás como un bailarín que asiste a un baile y descubre que allí todos son inválidos: ¿con quién bailará?

24. Merece todo mi respeto, como si fuera uno entre cien, *aquel* hombre que, estando sentado sin hacer nada porque espera algo, no empieza de inmediato a martillar o tabalear rítmicamente con lo primero que cae entre sus manos, como un bastón, un tenedor, un cuchillo o lo que sea. Lo más probable es que esté pensando en algo. En cambio, a muchos se les nota que en ellos la vista ha usurpado por completo el puesto del pensamiento: con su tableteo tratan de recordarse a sí mismos que existen; si es que acaso no tienen a mano un cigarro que cumpla esa función. Y por la misma razón, son completamente ojos y oídos para lo que pasa a su alrededor.

25. Rochefoucauld ha observado atinadamente que es difícil admirar mucho a alguien y amarlo a la vez^[196]. Según esto, tendríamos que escoger entre buscar la admiración o el amor de los hombres. El amor en la especie humana es algo totalmente egoísta, aunque el egoísmo asuma aquí formas harto peculiares. Por otra parte, no siempre lo obtenemos por medio de algo de lo que podamos sentirnos orgullosos. Llega a ser muy querido de los demás quien les exige muy poco en punto de inteligencia y corazón, y además lo hace plenamente convencido, sin fingir o basarse en la condescendencia que procede del desdén. Si se reflexiona sobre la sentencia muy cierta de Helvetius: *le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons* [«El grado de espíritu necesario para complacernos es una medida bastante exacta del grado de espíritu que tenemos»]^[197], se podrá extraer fácilmente de sus premisas la conclusión pertinente. Con respecto a la admiración de los hombres ocurre todo lo contrario: suele obtenerse contra la voluntad de los mismos y, justamente por ello, mantenerse casi siempre en secreto. Nos proporciona, en consecuencia, una satisfacción interna mucho

mayor: depende de nuestra valía, lo cual no sucede necesariamente con el amor: pues este es subjetivo, mientras que la admiración es objetiva. Aunque hay que reconocer que el amor nos resulta mucho más útil.

26. La mayoría de los hombres son tan subjetivos que en el fondo nada les interesa, salvo su propia persona. A ello se debe que piensen inmediatamente en sí mismos cada vez que alguien dice algo, y que cualquier cosa que esté vinculada, siquiera remotamente, con un asunto que les atañe atraiga y consuma toda su atención, con lo que ya no les quedan fuerzas para comprender el contenido objetivo mismo del discurso; y no se les puede convencer con razones cuando estas contravienen su interés o su vanidad. Son tan fáciles de distraer, herir, ofender o molestar, que cuando uno habla con ellos de forma objetiva acerca del tema que sea, no puede cuidarse lo suficiente de no decir algo que tenga la más leve relación, acaso desfavorable, con esa persona valiosa y tierna que uno tiene ante su vista: pues eso es lo único que les preocupa, y, aunque no tienen sentido ni sensibilidad para lo verdadero y lo exacto, para lo bello, lo fino o lo gracioso del discurso ajeno, son sumamente delicados respecto de todo lo que pudiera, incluso de la manera más lejana o indirecta, lastimar su mezquina vanidad o proyectar alguna sombra sobre su inapreciable persona; por lo que se parecen en su susceptibilidad a esos perritos falderos a los que uno pisa sin querer y cuyos aullidos de dolor tiene luego que soportar; o a un enfermo cubierto de llagas y heridas, con quien tenemos que tener sumo cuidado de evitar todo contacto posible. Algunos llegan al extremo de considerar el ingenio y el buen juicio desplegados, o no suficientemente disimulados, durante una conversación, como una auténtica ofensa, aunque se cuidan, naturalmente, de reconocerlo; lo cual hace luego que el novato se pregunte y devane los sesos

tratando de averiguar qué cosa en el mundo pudo granjearle el resentimiento y el odio de sus interlocutores. Pero esa misma subjetividad hace que sea muy fácil, en cambio, halagarlos y ganarse su confianza. Por eso, la mayoría de las veces, su juicio es venal, una simple declaración a favor de su propio partido o clase; y no un dictamen objetivo y ecuánime. Todo lo cual se debe a que en ellos la voluntad prevalece sobre el conocimiento, y a que su inteligencia mediocre está al servicio exclusivo de la voluntad, sin que pueda desprenderse de esta ni por un instante.

Una prueba magnífica de la *subjetividad* deplorable de los hombres, que hace que todo lo relacionen con sus personas y tracen inmediatamente una línea recta desde cualquier pensamiento hasta sí mismos, nos la proporciona la *astrología*, que reconduce el curso de los grandes astros a ese mísero yo y establece vínculos entre los cometas del firmamento y los quehaceres y miserias terrenales. Esto es algo que ha sucedido siempre, aun desde las épocas más remotas. (Véase por ejemplo Estob., *Eclog.*, l. I, c. 22, 9, p. 478).

27. Cada vez que alguien dice una tontería en público o los libros la recogen con beneplácito, o al menos sin criticarla, uno no debe desesperarse pensando que todo va a quedar así; debe tener más bien el consuelo de saber que con toda seguridad el asunto será posterior y gradualmente rumiado, iluminado, pensado, evaluado, discutido y por último, casi siempre, juzgado correctamente; por lo que, tras un plazo acorde con la dificultad del asunto, casi todos terminan entendiendo lo que una cabeza clara había visto desde un principio. Es cierto que, mientras llega ese momento, uno debe armarse de paciencia. Pues un hombre lúcido entre necios se parece a alguien que posee un reloj que funciona bien, pero vive en una ciudad donde todos los relojes de torre están averiados. Sólo él sabe qué hora es: pero ¿de qué le sirve?; todos se rigen por los relojes de

torre que marcan mal la hora; incluso aquellos que saben que sólo funciona bien el reloj que él tiene.

28. Los hombres se parecen a los niños en que se hacen malcriados si uno los mima; por lo tanto, no se debe ser demasiado complaciente o amable con nadie. Y es falso que se pierda a un amigo por negarle un préstamo, aunque sí muy fácil que ello ocurra, en cambio, si se le concede; ni tampoco por comportarse orgullosa y algo displicentemente, aunque sí por exceso de amabilidad y atenciones, que harán que el otro se vuelva arrogante e insoportable, con lo que se producirá la ruptura. Pero, definitivamente, lo que los hombres no pueden tolerar en absoluto es la idea de que uno los necesite; la prepotencia y el atrevimiento son la inevitable secuela de la misma. En algunos, esta idea surge ya, al menos en parte, por el simple hecho de que uno converse frecuentemente, o con demasiada sinceridad, con ellos: no tarda en ocurrírseles que también uno debería aguantar sus caprichos, e intentan rebasar los márgenes de la buena educación. Muy pocos están, por lo tanto, capacitados para mantener una amistad cercana de cualquier tipo, por lo que hay que tener especial cuidado en no hacer causa común con las naturalezas mediocres. Pues basta con que alguien conciba la idea de que yo lo necesito más a él que él a mí para que se sienta como si yo le hubiera robado algo: tratará de vengarse y recuperarlo. La *superioridad* en el trato se deriva únicamente de que uno no necesite de los demás en ningún respecto, y además lo dé a entender. Por esa razón conviene hacer sentir cada cierto tiempo al otro, sea hombre o mujer, que uno pudiera perfectamente prescindir de él o ella: es algo que afianza la amistad; incluso, la mayoría de las personas no toman a mal que uno las trate con cierto desdén de vez en cuando, al contrario, eso nos eleva ante sus ojos: *chi non istima vien stimato* [«quien no estima es estimado»], dice un agudo refrán italiano. Pero si, a pesar de todo,

apreciamos mucho a alguien, debemos ocultárselo como si se tratara de un crimen. Esto, por supuesto, no es nada agradable; pero así es la vida. Ni los perros pueden soportar una amistad desbordada; y menos los hombres.

29. El que las personas de naturaleza más noble y facultades más elevadas manifiesten tan a menudo, sobre todo en su juventud, una notable falta de prudencia y de conocimiento de los hombres, y el que, por lo tanto, puedan ser tan fácilmente engañadas o confundidas, mientras que las naturalezas inferiores se saben desenvolver más rápido y mejor en el mundo, se debe a que, a falta de experiencia, se ha de juzgar a priori, y a que ninguna experiencia se equipara a lo que es a priori. Pues este a priori proporciona a las gentes de clase ordinaria el pleno control sobre su propio yo, pero no a las nobles y superiores, las cuales, precisamente por ser tales, son muy diferentes del resto. Y como las personas nobles juzgan las ideas y acciones de las demás según las propias, nunca les sale bien la cuenta.

Pero incluso cuando la persona noble llegue finalmente a aprender a posteriori —es decir, mediante la enseñanza ajena o la experiencia propia— lo que cabe esperar del conjunto de los seres humanos, o sea, que, debido a la índole moral e intelectual de sus cinco sextas partes, quien no haya sido puesto por las circunstancias en el entorno inmediato de estos últimos tendrá razón si los evita de plano o los trata lo menos posible; incluso esa persona difícilmente obtendrá jamás una noción *suficiente* del carácter mezquino y miserable de aquellos, por lo que deberá ampliarla y completarla por el resto de sus días, y entretanto no podrá evitar equivocarse frecuentemente, en detrimento suyo, en los cálculos que haga. Por ello pudiera suceder también que, una vez que ha internalizado la enseñanza recibida, se tope con un círculo de personas a las que no conocía, y no deje de sorprenderse de lo razonables, sinceras,

honestas, honorables y virtuosas, amén de lo recatadas e ingeniosas, que parecen ser en todas sus palabras y gestos. Pero que no se deje confundir: esta ilusión se debe únicamente a que la naturaleza no obra como los malos poetas, que cuando van a representar a canallas o a tontos proceden de forma tan tosca y previsible que es como si uno estuviera viendo detrás de esos personajes al poeta mismo, el cual desautoriza a cada paso lo que ellos expresan y piensan, exclamando continuamente: «este es un canalla y aquel otro un tonto; no presten atención a lo que dicen». La naturaleza, en cambio, procede como Shakespeare o Goethe, en cuyas obras cada personaje, así se trate del mismísimo diablo, tiene la razón mientras esté presente y hable; porque el personaje es concebido tan objetivamente, que no podemos por menos de sentirnos atraídos y cautivados por sus intenciones: pues, al igual que ocurre con las obras de la naturaleza, ha sido desarrollado a partir de un principio interior, que hace que lo que dice y hace parezca natural y, por lo tanto, necesario. Así pues, quien en este mundo espere reconocer al diablo por sus cuernos y a los bufones por sus cascabeles siempre les servirá de víctima o juguete. A esto se añade además que la gente se comporta en sus relaciones como la luna y los jorobados, que sólo muestran una de sus caras, y que además cada individuo tiene un talento innato para mimetizarse y cubrir su fisonomía con una máscara que representa exactamente lo que él *debería* ser, la cual, como ha sido diseñada especialmente para su individualidad, le cuadra y encaja tan perfectamente, que el efecto que produce es capaz de engañar al más listo. Máscara que, por cierto, se pone cada vez que quiere abrirse paso por medio de lisonjas. Se le debería dar tanto valor a esta máscara como a un cartón, y recordar el excelente refrán italiano: *non è sì tristo cane, che non meni la coda* [«no hay perro tan malo que no menea la cola»].

En todo caso, debemos evitar cuidadosamente forjarnos una opinión demasiado favorable de una persona recién conocida; de lo contrario, nos decepcionaremos más tarde, para vergüenza o perjuicio nuestros. Al respecto, vale la pena considerar una frase de Séneca: *argumenta morum ex minimis quoque licet capere* [«También de pequeñeces se pueden obtener pruebas sobre los hábitos»]^[198] (*Ep.* 52). El hombre revela su carácter precisamente a través de los detalles, cuando suele estar distraído, por lo que podemos observar cómodamente su infinito egoísmo fijándonos en sus acciones menudas y hasta en sus simples modales, un egoísmo sin miramientos hacia los demás, que luego no es desmentido, aunque sí disimulado, cuando se pasa a mayores. No se pierda esta oportunidad de oro. Cuando alguien procede sin escrúpulos en los pequeños quehaceres y circunstancias de la vida, en las cosas en las que rige el *de minimis lex non curat* [«La ley no se ocupa de nimiedades»] y busca sólo su propio provecho o su comodidad a costa de los demás; cuando se apodera de lo que es de todos, etc., téngase la certeza de que en su corazón no mora la justicia, y que también en los asuntos importantes será un granuja mientras la ley y la fuerza no le aten de manos; y jamás se le permita traspasar el umbral de la casa. Es más, quien no se avergüence de violar las normas del club al que pertenece también violará las del Estado, siempre que pueda hacerlo sin riesgo para su persona^[199].

Cada vez que alguna de las personas con las que tenemos algún contacto o trato nos causa alguna molestia o disgusto, debemos preguntarnos si la apreciamos lo suficiente como para permitir (o no) que nos vuelva a hacer lo mismo, o incluso algo peor. (Perdonar y olvidar significa arrojar por la ventana las preciosas experiencias vividas). En caso afirmativo, no habrá mucho que decir, pues las palabras son aquí de poca ayuda: nos veremos obligados, con o sin amonestación previa, a dejar pasar la cosa; pero debemos saber que

con ello estaremos llamando a que se repita de nuevo. En caso negativo, empero, no nos queda más remedio que romper con el bueno de nuestro amigo de una vez para siempre, o, si se trata de un sirviente, deshacernos de él. Pues es inevitable que, llegado el caso, nos vuelva a hacer lo mismo, o algo completamente análogo, por mucho que ahora nos jure solemne y sinceramente lo contrario. Uno puede olvidarse de todo, absolutamente de todo, salvo de uno mismo, de su propia esencia. El carácter es sencillamente incorregible, porque todas las acciones del hombre proceden de un solo principio, según el cual, dadas las mismas circunstancias, este hará siempre lo mismo y no otra cosa. Léase mi trabajo de concurso sobre el denominado libre albedrío y uno se habrá desembarazado de la correspondiente quimera. Reconciliarse, pues, con un amigo con el que uno había roto relaciones es una debilidad que se expía desde el momento en que este, en la primera oportunidad que se le presenta, hace justa y exactamente lo mismo que dio lugar a la ruptura, e incluso con más atrevimiento, ya que ahora piensa que no se puede prescindir de él. Lo mismo sucede con los sirvientes que fueron despedidos y son contratados de nuevo. Sin embargo, tampoco —y por el mismo motivo— se debe esperar que alguien, en circunstancias *distintas*, haga lo mismo que hizo en el pasado. Al contrario, los hombres modifican su manera de pensar y actuar a medida que se van transformando sus intereses; y sus intenciones giran sus letras de cambio a tan corto plazo, que uno mismo tendría que ser miope para no elevar protesta^[200].

Supongamos que queremos saber, por ejemplo, cómo obraría un sujeto si estuviera en una situación en la que pensamos colocarlo; no deberíamos fiarnos de sus promesas y aseveraciones. Pues, incluso si fuera sincero, estaría hablando de algo que no conoce. Debemos, pues, calcular su reacción considerando exclusivamente las

circunstancias con las que va a tener que lidiar y el conflicto que pueda existir entre estas y su carácter.

En general, para alcanzar esa comprensión tan necesaria, clara y profunda de la naturaleza verdadera y harto triste de los hombres, tal y como estos son en su mayoría, es sumamente instructivo recurrir a la forma en que actúan y se comportan en la literatura, como comentario sobre la forma en que actúan y se comportan en la vida práctica; y viceversa. Tal medida es muy útil para no confundirse uno mismo ni dejarse confundir por ellos. Pero, al aplicarla, los casos de *perfidia o estupidez* particularmente graves con que nos topemos, ya sea en la literatura o en la vida, no deben jamás dar cabida al disgusto o a la amargura, sino únicamente al conocimiento, lo cual lograremos si los consideramos como un nuevo aporte a la caracterización del género humano y los registramos como tal en nuestra memoria. Hemos de mirarlos, esto es, casi como un geólogo observa un raro trozo de mineral que ha encontrado. Excepciones las hay, y más de las que imaginamos, y las diferencias entre las individualidades son enormes; pero, en términos generales, el mundo es malo, como se viene diciendo desde hace mucho tiempo: los salvajes se comen unos a otros y los civilizados se engañan mutuamente, y a eso es a lo que damos el nombre de progreso. Pues, ¿qué otra cosa son los Estados, con toda su artificiosa maquinaria interna y externa y todos sus instrumentos de fuerza, que dispositivos para tratar de controlar la infinita injusticia de los hombres? ¿Acaso no vemos cómo, a lo largo de la historia, cada rey, apenas se ha afianzado en el trono y su país goza de cierta prosperidad, utiliza a esta última para abalanzarse con su ejército —como si fuera el líder de una banda de ladrones— sobre los estados vecinos? ¿No son todas las guerras, en el fondo, campañas de pillaje? En la temprana antigüedad, al igual que en una parte de la Edad Media, los vencidos se convertían en esclavos de los

vencedores, es decir, tenían básicamente que trabajar para ellos; pero nada distinto están obligados a hacer quienes pagan impuestos de guerra: entregan el fruto de su trabajo previo. *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler* [«Todas las guerras se emprenden para robar»]^[201], dice Voltaire, y los alemanes merecerían escuchar esta verdad.

30. Ningún carácter es tal que se lo pueda dejar a la deriva para que haga lo que le apetezca; sino que todos precisan de la guía de conceptos y máximas. Pero si se está decidido a avanzar por esta senda con el fin de adquirir un carácter que no proceda de nuestra naturaleza innata, sino de una reflexión puramente racional, un carácter artificial que haya sido adquirido deliberadamente, entonces pronto se corroborará aquello de que

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.^[202]

En efecto, alguien puede, ciertamente, reconocer la validez de una regla de comportamiento hacia los demás, e incluso descubrirla y formularla muy acertadamente, y sin embargo ello no le impedirá infringirla en cuanto retorne a la vida real. Sin embargo, no por ello hay que desmayar y creer que en la vida pública es imposible regir la propia conducta por reglas y máximas abstractas, y que, por lo tanto, mejor es dejarse llevar por la rutina. Antes bien, aquí pasa lo mismo que con todas las normas e indicaciones teóricas sobre la práctica: lo primero es entender la regla, y lo segundo aprender a aplicarla. Aquello se consigue, de una vez, por medio de la razón; esto, paulatinamente, por medio del ejercicio. Uno enseña al alumno las distintas posiciones en el traste de un instrumento musical, o las fintas y estocadas en la esgrima: este falla al principio, a pesar de que pone todo su empeño, y aduce que es imposible seguir las

instrucciones por la prisa con que hay que leer la partitura o por lo acalorado de la pelea. Y, sin embargo, va aprendiendo poco a poco, en medio de tropiezos, caídas y recuperaciones. Lo mismo ocurre con las reglas de la gramática cuando se aprende a escribir o hablar latín. No hay otra forma en que el torpe se convierta en mayordomo, el impetuoso en un curtido hombre de mundo, el franco en reservado o el noble en irónico. Esta autoeducación, adquirida mediante una larga costumbre, conservará siempre, sin embargo, el aspecto de una coerción impuesta desde fuera, a la que la naturaleza jamás deja de oponerse y de la que a veces logra liberarse inesperadamente. Pues toda conducta guiada por máximas abstractas se comporta con respecto a la conducta que surge de una inclinación originaria e innata del mismo modo que se comporta un artefacto humano (por ejemplo, un reloj), en el que forma y movimiento son impuestos a una materia que les es extraña, con respecto a un organismo vivo, en el que forma y materia están compenetrados y constituyen una unidad. A la luz de esta relación entre el carácter innato y el adquirido se confirma un dicho del emperador Napoleón: *tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* [«Todo lo que no es natural es imperfecto»]^[203]; lo cual, por cierto, es una regla aplicable a todas y cada una de las cosas, sean físicas o morales, y cuya única excepción es, se me ocurre, el cuarzo aventurina natural, conocido por los geólogos, que es inferior al artificial.

Por lo tanto, vale la pena advertir aquí contra cualquier tipo de *afectación*. Esta provoca siempre desprecio: primero, por ser un engaño, que como tal es cobarde porque procede del miedo; y en segundo lugar, por ser una autoinculpación, pues se quiere aparecer como lo que no se es y, por lo tanto, como algo que se valora más que a sí mismo. La afectación de cualquier cualidad, el presumir de ella, equivale a confesar que no se posee. Si un individuo se

vanagloria de ser valiente o erudito, inteligente o agudo, de tener éxito con las mujeres o de ser rico, de tener un alto rango o de cualquier otra cosa, podemos inferir con seguridad de dónde cojea: pues quien realmente posee una cualidad de modo perfecto no va por ahí exhibiéndola o presumiendo de ella, sino que la asume con tranquilidad. A eso apunta también el refrán español: «herradura que chacolotea clavo le falta». Sin embargo, como se dijo al principio, no hay necesidad de irse al otro extremo y mostrarse tal y como se es; pues los numerosos aspectos ruines y bestiales de nuestra naturaleza necesitan ser ocultados: pero ello justifica lo negativo, que es el disimulo, y no lo positivo, que es la simulación. También conviene saber que la afectación es detectada incluso antes de que se haya descubierto cuál es la cualidad que se está afectando. Y, por último, que no se sostiene durante mucho tiempo, pues algún día la máscara se cae. *Nemo potest personam diu ferre fictam. Ficta cito in naturam suam recidunt* [«Nadie puede llevar una máscara durante mucho tiempo. Las cosas fingidas vuelven pronto a su estado natural»]^[204] (Séneca, *De Clementia*, l. I, c. 1).

31. Así como se lleva a cuentas el peso del propio cuerpo sin sentirlo, a diferencia de lo que sucedería si uno quisiera mover de lugar el de cualquier otra persona, así no se perciben los errores y los vicios propios, pero sí los ajenos. En compensación, cada cual tiene en el otro un espejo donde puede ver reflejados con claridad sus propios vicios, errores, malas costumbres y toda clase de características repulsivas. Aunque, a decir verdad, pasa casi siempre como con el perro que le ladra al espejo porque ignora que se está viendo a sí mismo y cree que está presente otro perro. Quien critica a los demás trabaja en el mejoramiento propio. Por consiguiente, quienes tienen la inclinación o la costumbre de someter a una *crítica severa* y minuciosa, en silencio y para sí mismos, el comportamiento

público de los demás, y en general todo su quehacer, están contribuyendo sin saberlo a su propia superación y perfeccionamiento; ya que se supone que tendrán la suficiente ecuanimidad, o al menos el suficiente orgullo y vanidad, como para evitar incurrir ellos mismos en lo que tan severamente critican. En el caso de las personas tolerantes sucede lo contrario: o sea, *hanc veniam damus petimusque vicissim* [«Damos esta venia y a cambio la pedimos»]^[205]. El Evangelio moraliza hermosamente sobre la astilla en el ojo ajeno y la viga en el propio: pero está en la naturaleza del ojo el ver únicamente hacia afuera y no verse a sí mismo; de ahí que un medio idóneo para percatarse de los propios errores sea observar y criticar su presencia en los demás. Para mejorarnos a nosotros mismos necesitamos un espejo.

Esta regla también vale con respecto al estilo literario y a la redacción: quien admira las nuevas extravagancias y no las critica, termina imitándolas. De ahí que estas se propaguen tan rápidamente en Alemania. Se nota que los alemanes son un pueblo muy tolerante; su consigna predilecta es, justamente, *hanc veniam damus petimusque vicissim*.

32. El hombre de índole superior cree, en su juventud, que las condiciones esenciales y decisivas y los vínculos entre los hombres que surgen de ellas son las *ideales*, es decir, las que se basan en la afinidad de propósitos, de forma de pensar, de gusto, de fuerzas espirituales, etc.: pero luego se percata de que las que cuentan son las *reales*, o sea, las que se basan en algún interés material. Estas subyacen a casi todos los vínculos: la mayoría de la gente no concibe, incluso, ningún otro tipo de condición. De ahí que a cada cual se le valore según su empleo, negocio, nación, familia y, en general, según la posición y el rol que le ha sido asignado por convención: es clasificado y tratado, de acuerdo con los

convencionalismos, como si fuera un producto industrial. En cambio, lo que un individuo es en y para sí mismo, es decir, en cuanto hombre y en virtud de sus cualidades personales, es tomado en consideración de forma aleatoria y por ende excepcional, y es puesto de lado e ignorado cada vez que a alguien le apetece hacerlo; o sea, casi siempre. Sin embargo, cuanto más valga una persona, tanto menos gustará de aquella jerarquización, a cuya influencia tratará, por consiguiente, de sustraerse. El origen de la misma se debe, sin embargo, a que en este mundo de privaciones y necesidades lo esencial y determinante son siempre los medios para paliarlas y satisfacerlas.

33. Así como los billetes han sustituido a las monedas de plata, así las divisas de curso legal en este mundo ya no son la admiración sincera y la amistad auténtica, sino sus exteriorizaciones y la gesticulación que trata de imitarlas de la manera más realista posible. Entretanto, cabría preguntarse si en el fondo hay personas que realmente merezcan dicha admiración y amistad. Yo por lo menos soy de los que dan más por el sincero movimiento de la cola de un perro que por un centenar de aquellos signos y ademanes.

La amistad verdadera y auténtica presupone un interés profundo, puramente objetivo y completamente desinteresado en las alegrías y pesares de la contraparte, y ese interés, a su vez, una real identificación con el amigo. A esta, sin embargo, se opone hasta tal punto el egoísmo de la naturaleza humana, que la verdadera amistad es de esas cosas de las que uno no sabe bien si no serán, como los dragones marinos, producto de la fábula, y si realmente existen en alguna parte. Sin embargo, hay algunos vínculos entre los hombres que, a pesar de estar basados predominantemente en ocultas motivaciones egoístas de la más diversa índole, están provistos de un grano de aquella verdadera y auténtica amistad, lo cual los ennoblece tanto, que hace que, en este mundo de

imperfecciones, puedan ostentar con cierto derecho el nombre de amistad. Están muy por encima de las *liaisons* [«relaciones»] comunes, cuya naturaleza, en cambio, es tal, que dejaríamos de hablar con la mayoría de nuestros conocidos cercanos si oyésemos lo que dicen de nosotros a nuestras espaldas.

La mejor oportunidad de comprobar la sinceridad de un amigo, aparte de los casos en los que se necesita ayuda urgente y sacrificios considerables, se presenta cuando se le informa acerca de alguna desgracia que acaba de ocurrirle a uno. Pues entonces o bien se dibuja en sus rasgos faciales una aflicción verdadera, sentida e incondicional; o bien esos rasgos corroboran, mediante una serenidad contenida o un gesto fugaz, la célebre sentencia de Rochefoucault: *dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nos déplaît pas* [«En la adversidad de nuestros mejores amigos siempre hallamos algo que no nos desagrade»]^[206]. Los típicamente llamados amigos apenas logran contener, en situaciones parecidas, el rictus de una leve sonrisa de satisfacción. Hay pocas cosas que pongan tan de buen humor a las personas como el que les contemos acerca de alguna desgracia importante que nos ha acaecido recientemente, o les confesemos abiertamente alguna debilidad personal. ¡Típico!

La distancia y una ausencia prolongada perjudican, mal que nos pese, la amistad. Pues las personas a las que no vemos, aunque sean nuestros amigos más queridos, se van reduciendo a meros conceptos abstractos con el paso de los años, lo que hace que nuestro sentimiento hacia ellas sea cada vez más puramente racional e incluso rutinario: el vivo y profundo está reservado para aquellos seres que tenemos ante nuestra vista, incluso si se trata de mascotas queridas. Así de dependiente es la naturaleza humana de los sentidos. Se confirma, pues, una vez más la sentencia de Goethe:

Die Gegenwart ist eine mächt'ge Gottin.^[207]

Tasso, acto 4, esc. 4

Los *amigos de la casa* suelen llevar con todo derecho este título, ya que son más amigos de la casa que de su dueño, lo cual los asemeja, por cierto, más a los gatos que a los perros.

Los amigos se precian de sinceros; los enemigos lo son: razón de más para utilizar sus críticas para conocerse mejor a sí mismo, como si se tratara de una medicina amarga.

¿Que los amigos son escasos en las dificultades? ¡Al contrario! Apenas se ha trabado amistad con alguien, este ya se encuentra en dificultades y quiere que le presten dinero.

34. ¡Qué ingenuo aquel que se figura que hacer gala de espíritu y entendimiento es una forma de hacerse amar por los demás! Estas cualidades, por el contrario, suelen suscitar en la inmensa mayoría de la gente un odio y un resentimiento tanto más acerbos cuanto que quien los experimenta no tiene derecho a señalar en público la verdadera causa de ellos, la cual esconde incluso de sí mismo. El mecanismo concreto es el siguiente: cada vez que alguien observa y detecta en su interlocutor una considerable superioridad espiritual, extrae en silencio y de forma semiconsciente la conclusión de que este, a su vez, percibe y siente en igual proporción su inferioridad. Y dicho entimema^[208] suscita su odio, su rencor y su rabia más enconados. (Cf. *El mundo como voluntad y representación*, 3.^a ed., tomo II, 256, las palabras citadas del Dr. Johnson y de Merck^[209], el amigo de juventud de Goethe).^[210] Con razón dice Gracián: «Para ser bien quiso, el único medio es vestirse la piel del más simple de los brutos»^[211]. (Véase *Oráculo manual, y arte de prudencia*, 240. [*Obras*, Amberes 1702, parte II, p. 287]). Hacer gala de inteligencia y sentido común es, en efecto, una manera indirecta de reprochar al resto de

la gente su incapacidad y su estupidez. Además, las naturalezas corrientes se sublevan tan pronto divisan su polo opuesto, y el azuzador secreto de esta sublevación es la envidia. Pues, como se puede comprobar a diario, satisfacer la propia vanidad es un gozo que la gente valora más que ninguna otra cosa, pero que exige que uno se compare primero con los demás. Ahora bien, de ninguna superioridad se enorgullece tanto el hombre como de su inteligencia, ya que es la que fundamenta su primacía sobre las bestias^[212]. Por lo tanto, echar en cara a otro la propia superioridad intelectual, y encima ante testigos, constituye el colmo del atrevimiento. El otro se siente desafiado a vengarse, y casi siempre encuentra la oportunidad de hacerlo por medio de la injuria, la cual le permite pasar desde el terreno de la inteligencia al de la voluntad, en el que en este particular todos somos iguales. Por lo tanto, mientras que el rango y la riqueza pueden contar con que obtendrán siempre el reconocimiento de la sociedad, las virtudes intelectuales no deben esperar recibirlo: en el mejor de los casos serán ignoradas; de resto, serán consideradas como una especie de impertinencia o como una ventaja que su poseedor ha obtenido ilegítimamente y con la que ahora se pavonea; de ahí que los demás abriguen la secreta esperanza de infligir a este algún tipo de humillación, y sólo esperen el momento idóneo para hacerlo. Es probable que ni el más humilde comportamiento logre hacerse perdonar una superioridad de la inteligencia. Saadi dice en el *Gulistán* (p. 146 en la traducción alemana de Graf): «Sépase que los necios sienten cien veces más antipatía hacia los sensatos que la que estos sienten hacia ellos». En cambio, la *inferioridad* de la inteligencia constituye una auténtica carta de presentación. Pues lo que es la calidez para el cuerpo, eso es el sentimiento reconfortante de aventajar a los demás para la inteligencia; de ahí que todos busquen aproximarse al objeto que sea capaz de brindar ese sentimiento, así como en invierno se busca

instintivamente una estufa o los rayos del sol. Y dicho objeto no es otro que el hombre que está muy por debajo, ya sea en cualidades intelectuales, si se trata de un hombre, ya en belleza, si se trata de una mujer. Sin embargo, mostrar sinceramente inferioridad ante ciertas personas, eso es algo para lo que hay que armarse de valor. En cambio, obsérvese con cuánto afecto y amabilidad acoge una joven medianamente hermosa a una muy fea. Entre los nombres, las virtudes corporales no desempeñan un papel muy destacado; aunque uno se siente mucho más a gusto en compañía de alguien más bajo de estatura que en la de alguien más alto. De ahí que, entre los varones, los tontos e ignorantes sean los más populares y buscados, y entre las mujeres, las que son feas: es fácil que estas personas adquieran fama de poseer un gran corazón; pues todos necesitan una excusa para justificar ante sí mismos y ante los demás sus preferencias. Y, por lo mismo, cualquier tipo de superioridad intelectual tiene un efecto aislador: la gente la evita y aborrece, y como pretexto para hacerlo le endilgan a su poseedor todo tipo de defectos^[213]. El mismo resultado tiene la belleza entre las mujeres: las muchachas muy bellas no encuentran amigas, y ni siquiera acompañantes. Más les vale no aspirar a un empleo como damas de compañía; pues su sola presentación hará que se nuble el rostro de su potencial nueva dueña, que lo último que necesita es semejante ornamento para sí o para su hija. Con las ventajas del rango sucede al revés; porque estas, a diferencia de las personales, no destacan mediante el contraste y la distancia, sino, como los colores del entorno reflejados sobre el rostro, mediante la irradiación.

35. La confianza que otorgamos a los demás se debe básicamente a nuestra pereza, a nuestro egoísmo y a nuestra vanidad: a nuestra pereza, cuando nosotros, para no indagar, estar atentos o hacer algo, se lo encomendamos a otro; a nuestro egoísmo, cuando la necesidad de hablar de nuestros asuntos personales nos induce a confiar un

secreto a alguien; y a nuestra vanidad, cuando lo que confiamos a la otra persona nos favorece. No por ello dejamos de exigir que los demás respeten la confianza que hemos depositado en ellos.

La desconfianza, en cambio, no es algo que deba irritarnos: pues es un cumplido a la honestidad, en la medida en que reconoce sinceramente la gran escasez de esta última, que hace que se la incluya entre las cosas de cuya existencia hay razones para dudar.

36. He enunciado uno de los fundamentos de la *cortesía*, esa virtud cardinal china, en mi *Ética*, p. 201 (2.^a ed. 198)^[214]: el otro consiste en lo siguiente: se trata de un acuerdo tácito de dos individuos respecto de ignorar recíprocamente su miserable naturaleza moral e intelectual, y no evocarla por ninguna circunstancia, lo cual hace más improbable que esta salga a relucir, para provecho de ambos.

La cortesía es prudencia; por lo tanto, la descortesía, necesidad: utilizar a esta última para hacer enemigos de forma innecesaria e intencional es tan descabellado como incendiar la propia casa. Pues la cortesía es, al igual que los centavos espurios usados para calcular, una falsa moneda: ser avaro con ella denota poco tino, y usarla generosamente, un signo de sensatez. Todas las naciones concluyen una carta con *votre très-humble serviteur*, *your most obedient servant*, *suo devotissimo servo* [«su más humilde servidor»]; sólo los alemanes se detienen ante «servidor» —¡alegando que no es cierto!—. Sin embargo, exagerar la cortesía hasta el punto de sacrificarle intereses auténticos es como regalar monedas de oro sólido en lugar de centavos espurios. Así como la cera, que, por naturaleza, es dura y quebradiza, al ser calentada se torna tan suave que puede adoptar una forma cualquiera; así, con algo de cortesía y amabilidad, uno puede hacer que incluso personas obstinadas y

hostiles se vuelvan flexibles y complacientes. Según esto, la cortesía es al hombre lo que el calor es a la cera.

Es cierto que la cortesía es una tarea ardua, porque nos exige respetar rigurosamente a todo el mundo, a pesar de que la mayoría de la gente no merece nuestro respeto; también, porque nos obliga a aparentar que estamos muy preocupados por su bienestar, cuando en realidad nos debería alegrar el no estarlo en absoluto. Saber combinar la cortesía con el orgullo es todo un arte.

Dejaríamos de indignarnos tanto por las ofensas recibidas, las cuales en el fondo no son sino un signo de falta de respeto, si, en primer lugar, no tuviéramos una opinión tan exagerada de nuestra valía y de nuestra dignidad, es decir, si no fuéramos tan soberbios, y si, en segundo lugar, tuviéramos siempre presente lo que cada uno suele pensar del otro en el fondo de su corazón. ¡Qué contraste tan brusco existe entre la susceptibilidad de la mayoría de las personas hacia el más ligero amago de crítica que pueda afectarlas y aquello que oirían si pudiesen escuchar las conversaciones de sus conocidos! Deberíamos recordar que la cortesía ordinaria no es sino una máscara sonriente: si lo hiciéramos, no pondríamos el grito en el cielo cuando esta se desencaja o alguien se la quita temporalmente. Pero cuando una persona adopta una actitud rayana en lo grosero, es como si se quitara toda su ropa y se quedara *in puris naturalibus* [«desnudo»]. Y, al igual que la mayoría de los hombres cuando se encuentran en este estado, esa persona suele entonces comportarse bastante mal.

37. No se debe tomar a ninguna otra persona como modelo de lo que se hace o se deja de hacer; porque el lugar, las dificultades y las circunstancias nunca son los mismos, y porque la diferencia del carácter da un cariz diferente incluso a la acción, por lo que *duo cum faciunt idem, non est idem* [«cuando dos hacen lo mismo, no es lo

mismo»]. Se debe actuar de conformidad con el propio carácter tras una madura reflexión y un penetrante examen. Por lo tanto, también en los asuntos prácticos es indispensable la originalidad; de lo contrario, lo que se haga no concordará con lo que uno es.

38.No contradecir a otro; piénsese que si uno quisiera disuadirlo de todos los disparates en los que cree, alcanzaría la edad de Matusalén y aún no habría terminado.

También hay que abstenerse de hacer cualquier observación crítica, por muy bienintencionada que sea, al conversar con los demás: pues es fácil ofender a la gente, pero difícil, si no imposible, mejorarla.

Cuando los disparates de una conversación que nos vemos obligados a escuchar nos empiecen a irritar, debemos imaginar que se trata de una escena entre dos locos de una comedia. *Probatum est* [«y ya está probado»]. Quien haya venido al mundo para *instruirlo* seriamente en los asuntos más trascendentes puede considerarse dichoso si no deja el pellejo en el empeño.

39. Quien desee que su juicio encuentre crédito debe enunciarlo de manera fría y sin apasionarse. Pues toda vehemencia procede de la voluntad: de manera que el juicio pudiera ser atribuido a *esta*, y no al conocimiento, que por naturaleza es frío. Lo radical en el hombre, en efecto, es la voluntad, mientras que el conocimiento es algo meramente secundario y sobrevenido; de ahí que probablemente se concluya que el juicio surgió de la voluntad excitada, y no que la excitación de la voluntad surgió del juicio.

40. No ceder a la tentación de alabarse a sí mismo, por mucha razón que se tenga para hacerlo. Pues la vanidad es algo tan corriente, y el mérito en cambio algo tan insólito, que basta con que aparentemos alabarnos a nosotros mismos, aunque sea indirectamente, para que todos apuesten cien a uno que lo que habla

por nuestra boca es la vanidad, la cual carece del tino suficiente para percibir lo ridículo de la situación. A pesar de ello, quizá Baco de Verulamio no esté del todo descaminado cuando dice que lo de *semper aliquid haeret* [«Algo queda siempre»]^[215] vale no sólo con respecto a la calumnia, sino también con respecto a la alabanza de sí mismo, por lo que recomienda también esta última, aunque en dosis moderadas.

41. Cuando sospechemos que alguien miente, hagámonos los crédulos: entonces el otro se confiará, seguirá mintiendo y quedará expuesto. Pero si, en cambio, nos damos cuenta de que se le escapa parte de una verdad que desea esconder, hagámonos los incrédulos, de modo que el otro, provocado por la discrepancia, haga avanzar la retaguardia de toda la verdad.

42. Debemos tratar cualquier asunto personal como si fuera un secreto, y nuestros amigos más cercanos no han de saber de nosotros más de lo que puedan ver con sus propios ojos. Pues su conocimiento de las cosas más inofensivas podría, al cambiar el tiempo y las circunstancias, llegar a perjudicarnos. En general, es mejor poner de manifiesto el propio buen juicio callando que hablando. Lo primero es cuestión de prudencia, lo segundo, de vanidad. Ambas cosas se presentan con igual frecuencia: pero solemos preferir la satisfacción efímera de la segunda a la utilidad duradera de la primera. Incluso se debería renunciar al desahogo emotivo, practicado a me nudo por las personas inquietas, de hablar de vez en cuando en voz alta consigo mismo, para no convertirlo en costumbre; porque entonces la idea se concilia y fraterniza tanto con la palabra, que de hablar con otros se pasa imperceptiblemente a pensar en voz alta, mientras que la prudencia nos aconseja mantener siempre una brecha amplia entre lo que pensamos y lo que decimos.

A veces nos imaginamos que es casi imposible que otros lleguen a creer algo sobre nosotros, mientras que a estos ni siquiera se les había pasado por la mente ponerlo en duda: pero si hacemos que se les pase por la cabeza, dejarán de creerlo. A menudo nos vamos de la lengua sólo porque nos figuramos que nadie puede dejar de darse cuenta de algo; así como cuando nos caemos desde una altura porque pensamos que es imposible mantenernos firmes donde estamos, y como la angustia de estar allí es tan grande, preferimos acortarla: me refiero a la ilusión conocida como vértigo.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los hombres, incluso los que por lo general no delatan demasiada agudeza, son excelentes algebristas cuando se trata de los asuntos personales de los demás, hasta el punto de que, si se les proporciona una magnitud determinada, son capaces de resolver incluso las ecuaciones más complicadas. Por ejemplo, supongamos que se les narra algún hecho sin mencionar el nombre o cualquier descripción de los involucrados; más vale que no se añada la mención, por muy nimia que parezca, de alguna circunstancia positiva y concreta, como un lugar o una fecha, el nombre de un personaje secundario o cualquier otra cosa que tenga una relación aun indirecta con el asunto: porque entonces dispondrán de un dato positivo a partir del cual su aptitud algebraica podrá inferir enseguida todo lo demás. En efecto, el entusiasmo de la curiosidad es aquí tan grande, que, gracias a él, la voluntad espolea al intelecto, y este no descansa hasta obtener los resultados más remotos. Pues aunque la gente es insensible e indiferente a las verdades *generales*, se desvive por las individuales.

Conforme a todo ello, los maestros del arte de la prudencia coinciden al unísono en recomendar la discreción con la mayor insistencia y los más variados argumentos; por lo que no diré más al respecto. Pero sí deseo añadir algunas máximas árabes muy elocuentes y poco conocidas: «Lo que tu enemigo no deba conocer

no se lo digas al amigo». «Si callo mi secreto, él es mi prisionero; si lo revelo, me convierto en el suyo». «El fruto del árbol de la discreción es la paz.»^[216]

43. No hay dinero mejor empleado que el que perdemos cuando nos dejamos estafar: pues a cambio de él obtenemos prudencia instantánea.

44. En lo posible, no debemos abrigar animosidad hacia nadie, aunque sí tomar nota de los *procédés* [«comportamientos»] de cada sujeto y conservarlos en la memoria, para luego poder determinar lo que este vale, al menos en lo que nos afecta, y así regular nuestra actitud y nuestra conducta hacia él, siempre convencidos de la inmutabilidad del carácter: olvidar algún rasgo negativo de una persona es como tirar a la basura un dinero ganado con mucho esfuerzo. Así se protege uno de la confianza y de la amistad necias.

«Ni ames ni odies» condensa la mitad del arte de prudencia: «No digas ni creas nada», la otra mitad. Aunque hay que reconocer que un mundo que tiene necesidad de reglas como estas y las que siguen merece que le demos la espalda.

45. Dejar entrever con palabras o gestos nuestra ira o nuestro odio es inútil, peligroso, imprudente, ridículo y vulgar. Nunca se debería mostrar la ira o el odio sino a través de acciones. Se podrá hacer esto último de manera tanto más eficiente cuanto más se haya evitado lo primero. Los animales de sangre fría son los más venenosos.

Parler sans accent [«hablar sin énfasis»]: esta vieja regla de los hombres de mundo encarece dejar al entendimiento ajeno el discernimiento de lo que uno dice: este es lento, y para cuando haya concluido su tarea, uno se hallará bien lejos. En cambio, *parler avec accent* [«hablar con énfasis»] significa dejarse llevar por la pasión; lo

cual hace que todo salga al revés. A más de uno se le pueden espetar, con gesto cortés y tono amistoso, hasta las más grandes barbaridades sin correr peligro inmediato.

D. Concernientes a nuestra conducta en relación con el curso del mundo y con el destino

47. No importa la forma que asuma la existencia del hombre; esta consta siempre de los mismos elementos y, por lo tanto, es esencialmente igual en todas partes: ya se viva en una choza, en la corte, en un convento o en el ejército. Y por muy variados que sean sus hechos, sus avatares y sus momentos de éxito o fracaso, pasa con ella como con los panecillos dulces de los panaderos. Hay muchas y muy diversas figuras, abigarradas y variopintas, pero todo ha sido amasado con una misma pasta; y lo que le sucede a un individuo es mucho más parecido a lo que le sucede a otro de lo que uno imaginaría al oírlo contar. Los sucesos de nuestra vida también se asemejan a las imágenes de un caleidoscopio, en el que vemos algo diferente cada vez que lo hacemos girar, aunque en el fondo tengamos siempre lo mismo ante nuestros ojos.

48. Tres grandes fuerzas tiene el mundo, dice muy acertadamente un pensador de la antigüedad: σύνεσις, κράτος καὶ τύχη^[217], prudencia, fuerza y azar. Creo que la más poderosa es la tercera, pues el curso de nuestra vida se parece a la navegación de un barco. El azar, τύχη, la *secunda aut adversa fortuna* [«fortuna favorable o adversa»], desempeña el papel del viento, que nos hace avanzar o retroceder rápidamente; contra él pueden muy poco nuestros esfuerzos y actuaciones. Estos corresponden a la función de los remos en nuestro ejemplo: cuando los remos nos han hecho avanzar un trecho determinado, gracias a muchas horas de arduo

trabajo, aparece súbitamente una ráfaga de viento que nos hace retroceder otro tanto. En cambio, si el viento es favorable, nos impulsa de tal modo que podemos prescindir de los remos. Este poder de la fortuna lo expresa insuperablemente un refrán español: «Da ventura a tu hijo y échalo en el mar»^[218].

Es cierto que el azar como tal es una fuerza maligna de la que uno debe depender lo menos posible. Sin embargo, ¿qué otro donante, al mismo tiempo que nos concede algo, nos da a entender de manera tan clara que no tenemos ningún derecho a sus dones, que debemos los mismos no a nuestra valía sino exclusivamente a su magnanimidad y a su compasión, y que, justamente por ello, podemos aún albergar la esperanza de recibir humildemente otro don inmerecido? Sólo el azar: él domina el arte soberano de hacernos entender que, comparado con su favor y su compasión, cualquier merecimiento es impotente y carente de valor.

Cuando se vuelve la vista atrás y se contempla el «camino laberíntico y extraviado de la vida»^[219] e inevitablemente se percibe más de una oportunidad malgastada, más de una desgracia de la que uno mismo es responsable, entonces es muy fácil excederse en reproches contra uno mismo. Pues el curso de nuestra vida dista de ser simplemente obra nuestra; es el producto de dos factores, a saber, la serie de los acaecimientos y la serie de nuestras decisiones, series que están siempre entrelazándose y modificándose recíprocamente. A ello se añade que en ambas nuestro horizonte es muy restringido, pues no podemos predecir de lejos cuáles serán nuestras decisiones, y menos prever los acontecimientos, sino que en las dos sólo conocemos realmente lo que se da en el presente. De ahí que, mientras nuestra meta se halle aún lejos, no podamos ir derecho a ella; debemos fijar nuestro rumbo aproximadamente, por medio de conjeturas, es decir, bandearnos como podamos. Tenemos siempre que tomar nuestras decisiones de acuerdo con las

circunstancias del momento, con la esperanza de que lo elegido nos acerque al fin principal que buscamos. De ahí que podamos comparar los acaecimientos y nuestras metas básicas con dos fuerzas que apuntan en distintas direcciones, y el curso de nuestra vida, con la diagonal que resulta de estas últimas. Terencio dijo: *in vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas* [«La vida humana es como una partida de dados: si no sale el dado con la cifra deseada, hay que suplir con arte lo que el azar concedió»]^[220]; donde hay que suponer que tenía delante una especie de *triktrak*^[221]. Y nosotros podemos glosarlo así: la fortuna mezcla las cartas y nosotros jugamos. Pero una comparación más apropiada para expresar mi punto de vista sería la siguiente. La vida es como una partida de ajedrez: elaboramos un plan, pero el plan está condicionado a lo que se le ocurra hacer, en el ajedrez, al oponente, y en la vida, a la fortuna. Las modificaciones que aquel plan experimenta debido a ello son casi siempre tan grandes, que si no fuera por algunos rasgos básicos no podríamos reconocerlo durante su ejecución.

Por lo demás, hay algo en el curso de nuestra vida que trasciende todo lo demás. Se trata de una verdad trivial, confirmada con demasiada frecuencia, a saber, que por lo general somos mucho más insensatos de lo que sospechamos; en cambio, que solamos ser más sabios de lo que creemos es algo que sólo descubren, y de manera tardía, los que efectivamente se hallan en esa situación. Hay algo más sabio en nosotros que la cabeza. En los lineamientos generales de nuestra vida, en los pasos principales que damos en ella, solemos actuar no tanto según un reconocimiento claro de lo recto, sino según un impulso interior, que uno está casi tentado a llamar instinto y que procede de lo más profundo de nuestro ser; y más tarde objetamos nuestras acciones según conceptos ciertamente

claros, pero también deficientes, que hemos adquirido o incluso tomado en préstamo de otras personas, o acaso según reglas generales, ejemplos ajenos, etc., sin considerar suficientemente aquello de que «No a todos les conviene lo mismo»^[222]; entonces resulta muy fácil que seamos injustos con nosotros mismos. Pero al final queda al descubierto quién ha tenido razón; y sólo una vejez felizmente alcanzada capacita para juzgar la cuestión desde un punto de vista tanto subjetivo como objetivo.

Quizás aquel impulso interior esté bajo la dirección, inconsciente para nosotros, de ciertos sueños proféticos que olvidamos al despertar y que le otorgan a nuestra vida esa regularidad y unidad dramática que la consciencia cerebral, tan frecuentemente insegura y extraviada, tan voluble, no es capaz de infundirle, y a consecuencia de la cual, por ejemplo, el predestinado a llevar a cabo grandes obras de una clase determinada intuye esto mismo interna y ocultamente desde su juventud y trabaja para ello como las abejas en construir su panal. Esto viene a ser para cada cual lo que Baltasar Gracián denomina «la gran sindéresis»^[223]: la gran custodia instintiva de sí mismo, sin la cual el individuo acabaría por perecer. Obrar de acuerdo con *principios abstractos* es asunto difícil, y sólo se consigue tras mucha práctica, e incluso así, no siempre: muchas veces, además, no bastan los principios. En cambio, cada cual tiene ciertos *principios concretos innatos*, con los que está plenamente identificado porque son la quintaesencia de todo lo que piensa, siente y quiere. Casi nunca los percibe *in abstracto*, sino que, al volver la vista hacia su vida pasada, se da cuenta de que siempre los ha observado y ha sido guiado por ellos como por un hilo invisible. Dependiendo de su índole, esos principios innatos lo conducirán hacia su felicidad o hacia su desdicha.

49. Se deberían tener siempre presentes la acción del tiempo y la inestabilidad de las cosas y, por lo tanto, imaginar constantemente lo contrario de cuanto ahora sucede; es decir, en la dicha, la desdicha, en la amistad, la enemistad, en el día soleado, el lluvioso, en el amor, el odio, en la confianza y la adhesión, la deslealtad y la animadversión, y viceversa. Esto sería un manantial inagotable de auténtica prudencia, al permitirnos preservar la sensatez y no ser tan fácilmente engañados. En la mayoría de los casos sólo nos estaríamos adelantando a los acontecimientos. Pero quizás en ningún respecto es tan imprescindible la experiencia como en la correcta apreciación de la precariedad y el cambio constante de las cosas. En efecto, así como cada situación está, mientras dura, presente de manera necesaria, y por lo tanto existe de pleno derecho, así pareciera que cada año, mes o día que pasan van a seguir conservando ese derecho por toda la eternidad. Pero ninguno lo hace, y sólo el cambio es permanente. El prudente es aquel que no se deja engañar por esa falsa estabilidad, y además prevé qué rumbo va a tomar el próximo cambio^[224]. Pero los hombres consideran generalmente que el cariz de las cosas en un momento dado, o su tendencia, son permanentes, porque sólo captan los efectos, pero no comprenden sus causas, a pesar de que sólo estas contienen el germen de las transformaciones futuras; y en cambio, los efectos, que es lo único que ellos reconocen, no contiene nada de eso. Estos se ciñen, pues, a los efectos, presuponiendo que las causas, que ellos ignoran, seguirán siendo capaces de producirlos. Tienen la ventaja de que cuando se equivocan, siempre lo hacen al unísono; por lo que el perjuicio que los afecta a consecuencia de su error siempre es general, mientras que la cabeza pensante, cuando se equivoca, está además sola. De paso tenemos aquí una confirmación de mi tesis de que el error siempre surge de un razonamiento que va del efecto a la

causa. Véase *El mundo como voluntad y representación*, tomo I, p. 90 (3.^a ed. 94)[\[225\]](#).

Sin embargo, uno debería *anticipar el tiempo* sólo de forma teórica, previendo sus efectos; y no de forma práctica, es decir, saliéndole al paso para pedirle *antes* de tiempo lo que sólo viene con el tiempo. Pues quien haga esto último descubrirá que no hay mayor ni más implacable usurero que justamente el tiempo, el cual, cuando es forzado a anticipar un préstamo, cobra intereses más altos que los de cualquier judío. Por ejemplo, se puede abonar un árbol con cal pura y calor hasta el punto de hacer que en pocos días le broten hojas, flores y frutos: pero luego morirá. Si un adolescente pretende ejercer a su edad, aunque sólo sea por algunas semanas, la capacidad reproductiva de un adulto, y lograr en este sentido a los diecinueve años lo que no le costaría trabajo conseguir a los treinta, puede que el tiempo le conceda el anticipo deseado, pero a cambio le exigirá que pague, como interés, una parte del vigor de sus años futuros, o incluso de su vida entera. Hay enfermedades de las cuales uno se cura como es debido y a fondo sólo dejando que sigan su curso natural, tras lo cual desaparecen sin dejar rastro. Pero si en cambio se pretende estar sano de inmediato, justo en este momento, el tiempo tiene que realizar un adelanto: la enfermedad será expulsada: pero el interés a pagar es debilidad y molestias crónicas por el resto de la vida. Cuando en tiempos de guerra o de revolución se necesita dinero, y de forma urgente, justo ahora; uno se ve obligado a vender inmuebles, o bonos del Tesoro, por un tercio o menos de su verdadero precio, el cual uno obtendría íntegramente si se le diera tiempo al tiempo, es decir, si se esperase algunos años: en lugar de ello, se le obliga a conceder un anticipo. O se requiere una suma de dinero para un largo viaje: uno habría podido reunir en uno o dos años si la hubiese ido separando de sus ingresos regulares. Pero no se quiere esperar: por lo tanto, se toma prestada

la suma, o se decide retirarla del capital, es decir, el tiempo tiene que adelantarse. Entonces, el costo resulta ser un terrible desorden de caja, un déficit duradero y creciente, que no habrá ya manera de quitarse de encima. Helo aquí, pues, el usurero tiempo: sus víctimas son todos aquellos que no pueden esperar. Querer acelerar el curso del tiempo, que siempre transcurre con periodicidad, es la más dispendiosa de las empresas. Por lo tanto, evítese tener que pagarle intereses.

50. Una diferencia típica entre las cabezas comunes y las precavidas, la cual es fácilmente observable en la vida corriente, es que las primeras, cuando consideran y evalúan posibles peligros, se limitan siempre a tomar en cuenta lo que en este sentido *ya ha sucedido* y a inquirir sobre ello; en cambio, las segundas reflexionan, por sí solas, sobre lo que es probable *que ocurra*, conscientes, como dice un refrán español, de que «lo que no acaece en un año acaece en un rato». La diferencia en cuestión es, por cierto, bastante natural: pues abarcar con la vista lo que *pudiera* suceder exige entendimiento, mientras que para lo que *ya sucedió* sólo se requiere percepción.

Que nuestra máxima sea, sin embargo: ¡conjuremos los espíritus malignos! Es decir, no se escatimen esfuerzos, tiempo, incomodidades, planificación, dinero o privaciones para evitar que ocurra una desgracia: de modo que cuanto mayor sea la eventual desgracia, tanto menor, más alejada e improbable sea su posibilidad. La ejemplificación más clara de esta regla es la prima de seguros. Se trata del sacrificio institucionalizado que todos están dispuestos a hacer en el altar de los espíritus malignos.

51. No saltar de alegría ni prorrumpir en lamentos por acontecimiento alguno; en parte, debido a la mutabilidad de las

cosas, que puede hacer que aquel cambie en cualquier momento; en parte por lo engañoso de nuestro juicio acerca de lo que nos conviene o perjudica; el cual es responsable de que no haya prácticamente nadie que no se haya quejado de algo que luego se revelaría como lo mejor que le pudo pasar, o se haya alborozado por lo que luego se convertiría en la fuente de sus mayores sufrimientos. La actitud aquí recomendada para afrontar este mal ha sido bellamente descrita por Shakespeare:

*I have felt so many quirks of joy and grief,
That the first face of neither, on the start,
Can woman me unto it*^[226].

All's well, acto 3, escena 2

Quien, en cambio, se mantiene sereno en medio de las adversidades revela que está consciente de lo colosales e infinitamente diversos que son los posibles males de la vida, por lo que contempla lo que sucede ahora como una pequeña fracción de lo que pudiera acaecer: en esto consiste la actitud estoica, conforme a la cual cada uno, en lugar de convertirse en un *conditionis humanae oblitus* [«olvidado de la condición humana»]^[227], debe tener siempre presente cuán triste y miserable es el destino del hombre y cuán numerosos los males a los que está expuesto. Para refrescar esta verdad basta con echar una mirada alrededor: sin importar dónde se esté, aparece siempre la misma permanente lucha, agitación y angustia en aras de una existencia desgraciada, yerma e inútil. Entonces uno reduce sus demandas, aprende a conformarse con la imperfección de todas las cosas y situaciones y prevé las desgracias para esquivarlas o soportarlas, según convenga. Pues las desgracias, sean grandes o pequeñas, son el elemento de nuestra vida: esto es algo que nunca se debe olvidar; por lo tanto, no nos lamentemos ni hagamos muecas como un *δύσκολος*, como sugiere Beresford, sobre

las *miserias of human life* [«miserias de la vida humana»]^[228] que se presentan a cada paso, ni arruguemos el ceño, y menos queramos *in pulicis morsu Deum invocare* [«invocar a Dios cada vez que nos pica una pulga»]^[229]; sino, como un εὐλαβής [«discreto»], desarrollemos y refinemos tanto la habilidad en el remedio y la prevención de las desgracias, provengan estas de hombres o de cosas, que estemos en condiciones de superar con garbo, como un zorro astuto, cualquier contrariedad (que casi siempre es una torpeza encubierta) grande o pequeña que se presente.

El que una desgracia nos parezca menos difícil de soportar cuando previamente hemos considerado la eventualidad de que ocurra y, como suele decirse, nos hemos preparado mentalmente para ella, quizás se deba sobre todo a que cuando pensamos con tranquilidad sobre un hecho antes de que se produzca, esto es, como una mera posibilidad, estamos en condiciones de apreciar el alcance de su daño en todas sus ramificaciones, y, en esa medida, de reconocerlo como algo finito y manejable; por lo que, cuando finalmente ocurre, no nos afecta sino con su verdadero peso. Pero si, en cambio, no lo hemos previsto y nos toma por sorpresa, entonces el espíritu conmocionado es incapaz de apreciar con exactitud, en un primer momento, la magnitud del daño causado: este no puede ser abarcado por su mirada, y por lo tanto, es fácil que parezca inmenso, o al menos mucho mayor de lo que en realidad es. Ocurre igual que con la oscuridad y la incertidumbre, que magnifican todos los peligros. Sin olvidar que no sólo habremos reflexionado sobre la desgracia, sino también sobre sus posibles consuelos y remedios, y nos habremos acostumbrado a representárnosla.

Nada, sin embargo, nos capacitará mejor para sobrellevar con calma las desgracias que nos ocurran, que convencernos de la verdad que yo he deducido y asentado en mi trabajo de concurso sobre el libre albedrío a partir de sus fundamentos últimos, a saber,

allí donde se dice, en la p. 62 (2.^a ed. 60): «Todo lo que sucede, desde lo más trascendente hasta lo más insignificante, sucede *necesariamente*». Pues el hombre aprende pronto a conformarse con lo necesario que no puede evitar, y aquella verdad le permite enfocar todas las cosas, incluso las que son el resultado de los accidentes más extraños, como igual de necesarias que lo que se origina según reglas conocidísimas y bajo la supervisión más estricta. Remito aquí a lo dicho por mí (*El mundo como voluntad y representación*, tomo I, p. 345 s. [3.^a ed. 361])^[230] sobre el efecto tranquilizador que ejerce en nosotros el reconocimiento de lo inevitable y necesario. Quien esté plenamente imbuido de esta idea hará, primero que nada, lo que pueda hacer y, luego, soportará voluntariamente lo que tenga que soportar.

Las pequeñas contrariedades que nos vejan a toda hora se pueden considerar como destinadas a mantenernos en forma para que la fuerza de soportar las grandes no se adormezca del todo cuando estamos contentos. Frente a las adulaciones, los roces mezquinos en el trato, las pequeñas agresiones, las groserías ajenas, los chismes, etcétera, que se presentan a diario hay que transformarse en una especie de curtido Sigfrido, es decir, no percibir estas cosas en absoluto, ni menos tomárselas a pecho o irritarse por ellas, sino impedir que lleguen hasta uno, apartarlas como si fueran piedrecillas en el camino y jamás franquearles el paso al recinto de nuestro yo interior ni permitir que den pie al resentimiento.

52. Pero en cuanto a lo que la gente suele llamar el destino, la mayoría de las veces este no consiste sino en sus tontas acciones. Es difícil excederse, por lo tanto, en el esfuerzo por asimilar el contenido del hermoso pasaje en el que Homero (*Ilíada* XXIII, 313 ss.)^[231] alaba a μῆτις la prudente reflexión. Pues aunque las malas

acciones se paguen sólo en el otro mundo, las necias se saldan en este, lo que no quita que la justicia pueda a veces ser indulgente.

No es la mirada del iracundo sino la del prudente la que inspira respeto y temor: lo cual es tan cierto como que el cerebro humano constituye un arma mucho más terrible que las garras de un león.

El perfecto hombre de mundo sería aquel que jamás se paralizase por indecisión ni se apresurase por cosa alguna.

53. Junto con la prudencia, la valentía es también una cualidad sumamente importante para nuestra felicidad. Lamentablemente, nadie se puede otorgar a sí mismo ninguna de las dos, ya que aquella se hereda de la madre, y esta última, del padre: sin embargo, con determinación y ejercicio se puede complementar lo que ya se tenga de ambas. En este mundo, donde la suerte «está echada férreamente», hay que tener una resolución de hierro, blindada contra el destino y armada frente a los hombres. Pues la vida entera es una lucha, cada paso debemos ganárnoslo a pulso, y Voltaire tiene razón cuando dice: *on ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main* [«No se triunfa en este mundo sino a punta de espada, y se muere empuñando las armas»] [\[232\]](#). De ahí que haya que considerar cobarde al alma que, en cuanto se cubre el cielo de nubarrones o estos se vislumbran en el horizonte, se encoge, desanima y lamenta. Más bien, que nuestra consigna sea:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito. [\[233\]](#)

Mientras el resultado de un asunto peligroso sea incierto, mientras exista alguna esperanza de que el mismo tenga un final feliz, no se debe titubear, sino resistir; como tampoco debe uno desesperarse por el estado del tiempo mientras quede una mancha azul en el cielo. Sí, ármese uno de valor y exclame:

*Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.*^[234]

Ni la vida en su totalidad ni, por descontado, sus bienes, merecen que uno les dedique siquiera un temblor y encogimiento del corazón tan cobarde como ese:

*Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus.*^[235]

Y, sin embargo, también en este punto cabe excederse: pues la valentía puede degenerar en temeridad. Nuestra supervivencia en el mundo exige incluso una cierta dosis de miedo: la cobardía es meramente la exacerbación de este último. Esto lo ha expresado con mucho acierto Baco de Verulamio en su explicación etimológica del *terror panicus*, que supera con mucho la que nos trasmite Plutarco (*De Iside et Osir.*, c. 14). Aquel autor deriva dicho término de Pan, entendido como la personificación de la naturaleza, y dice: *Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana*^[236] (*De sapientia veterum* VI). Por cierto, lo característico del miedo pánico es que no está claramente consciente de sus causas, a las que presupone en lugar de conocer, hasta el punto de que, en caso necesario, está dispuesto a alegar al miedo mismo como causa del miedo.

6. De la diferencia de las edades de la vida

Con belleza suprema ha dicho Voltaire:

*Qui n'a pas l'esprit de son âge,
De son âge a tout le malheur*^[237].

De ahí que al final de las presentes reflexiones eudemonológicas sea apropiado echar un vistazo a los cambios que las edades de la vida producen en nosotros.

A lo largo de toda nuestra vida sólo disponemos realmente del *presente*, y nada más que del presente. La única diferencia en este último consiste en que al comienzo vemos cómo se despliega un largo futuro ante nosotros, y, en cambio, hacia el final de la vida, vemos cómo se despliega un largo pasado tras nosotros; además, nuestro temperamento —aunque no nuestro carácter— va experimentando algunos cambios hartamente conocidos, lo que le da cada vez al presente un tinte peculiar.

En mi obra principal, tomo II, cap. 31, pp. 394 ss. (3.^a ed. 449 ss.)^[238], he afirmado que en la *infancia* adoptamos un comportamiento mucho más *cognoscitivo* que *volitivo*, y he explicado además la causa de este fenómeno. Precisamente a esto se debe esa dicha que experimentamos en el primer cuarto de nuestra vida, la cual hace que ese período quede luego en nuestro pasado como un paraíso perdido. En la infancia tenemos pocas relaciones y nuestras necesidades son muy limitadas, es decir, hay poco estímulo para la voluntad: la mayor parte de nuestro ser, pues, está dedicado a la *actividad de conocer*. El intelecto, al igual que el cerebro, que alcanza su plena dimensión ya a los siete años, se desarrolla

tempranamente, aunque sin llegar todavía a su madurez, y busca incesantemente nutrirse del universo de esta aún tierna existencia, donde todo, absolutamente todo, está barnizado por el estímulo de la novedad. De ahí que los años de nuestra infancia sean un poema perpetuo. La esencia de la poesía, al igual que la de todo arte, consiste en la captación de la idea platónica, es decir, de lo que es esencial a cada individuo y por lo tanto común a toda su *clase*; lo cual permite que cada cosa figure como representante de su respectivo género, y que un solo caso valga por mil. Ahora bien, aunque pareciera que en las escenas de nuestra infancia siempre estamos ocupados del objeto o la actividad que nos depara cada ocasión sólo en la medida en que nuestra voluntad se interesa en ellos, en el fondo no es así. A saber, la vida se presenta ante nosotros en toda su significación de una manera todavía tan novedosa, fresca y desprovista del embotamiento que resulta de la repetición, que nosotros, en medio de nuestro quehacer infantil, estamos permanentemente dedicados, en silencio y sin proponérselo, a captar, por medio de las escenas y acontecimientos individuales, la esencia de la vida misma y los tipos básicos de sus formas y representaciones. Como dice Spinoza, vemos todas las cosas y personas *sub specie aeternitatis* [«desde el punto de vista de la eternidad»]^[239]. Cuanto más jóvenes somos, tanto más representa cada cosa al conjunto de su género. Esto va disminuyendo progresivamente, año tras año: de ahí que las cosas en nuestra juventud nos impresionen de manera harto diferente a como lo hacen cuando somos mayores. Las experiencias y las relaciones de nuestra infancia y nuestra adolescencia se convierten después en los tipos y los rubros permanentes de todos los conocimientos y experiencias posteriores, en suerte de categorías de estos, en las que, no necesariamente de forma consciente, vamos subsumiendo todo lo que acaece después. Por eso, ya en los años de la niñez se

forma la base fija de nuestra manera de ver el mundo, así como también la correspondiente superficialidad o profundidad de la misma: ella será luego desarrollada y completada, pero no modificada en lo esencial. Así pues, a raíz de esta visión puramente objetiva y por ello poética que caracteriza a la infancia y que viene reforzada por el hecho de que la voluntad dista aún de aparecer en todo su vigor, nos comportamos en nuestra niñez mucho más como seres cognoscentes que como seres volitivos. Eso explica la mirada seria y atenta de algunos niños, que Rafael ha empleado con tanto éxito en sus ángeles, especialmente los de la Virgen de la Capilla Sixtina. Y esa es también la razón de que los años de la infancia sean tan felices que su recuerdo siempre viene acompañado de nostalgia. Mientras estamos, así, embelesados tan seriamente en la primera captación *intuitiva* de las cosas, la educación, por su lado, se esfuerza en transmitirnos *conceptos*. Sólo que estos no proporcionan lo realmente esencial: el fondo y el auténtico contenido de todos nuestros conocimientos consisten, más bien, en la comprensión *intuitiva* del mundo. Y esta sólo puede ser adquirida por nosotros mismos, no es susceptible de *enseñársenos* en forma alguna. Por ende, nuestro valor intelectual, al igual que el moral, no nos viene de fuera, sino de lo profundo de nuestro propio ser, y ni toda la ciencia pedagógica de un Pestalozzi podría hacer que un tonto de nacimiento se convirtiera en un hombre que piensa por sí solo: ¡jamás! Nació tonto y tonto morirá. La referida captación profunda de la imagen intuitiva y primigenia del mundo externo explica también por qué los paisajes y experiencias de nuestra infancia se graban tan firmemente en nuestra memoria. Hemos estado totalmente entregados a ellos, sin distraernos en cosa alguna, y hemos mirado las cosas que teníamos frente a nosotros como si fueran las únicas de su especie, e incluso como si fueran las únicas existentes. Más tarde, el gran número de objetos que llegamos a

conocer nos despojan de la audacia y la paciencia. Si ahora recordamos lo que he expuesto en las pp. 372 ss. (3.^a ed. 423 ss.)^[240] del tomo arriba citado de mi obra principal, a saber, que la existencia *objetiva* de todas las cosas, es decir, su existencia en la mera *representación*, es siempre agradable, mientras que su existencia *subjetiva*, que consiste en la actividad volitiva, está fuertemente impregnada de dolor y de aflicción, estaremos dispuestos a sintetizar este asunto por medio del enunciado siguiente: todas las cosas son maravillosas de *ver*, pero terribles en su *ser*. Según lo dicho antes, conocemos las cosas en nuestra infancia más desde el lado del *ver*, es decir, de la representación, de la objetividad, que del lado de *ser*, que es el de la voluntad. Y como aquel constituye el lado agradable de las cosas, mientras que el subjetivo y terrible aún nos resulta desconocido, el joven intelecto considera a todas las figuras que la realidad y el arte le presentan, como otros tantos seres afortunados: piensa que así como es hermoso verlas, sería igual o más hermoso que *fueran*. El mundo yace, pues, ante sus ojos como un edén: se trata de esa Arcadia en la que todos hemos nacido^[241]. De ahí surge luego esa sed de vida auténtica, el ansia de hacer y padecer, que nos empuja hacia la vorágine del mundo. Una vez en este, aprendemos a conocer el otro lado de las cosas, el del *ser*, esto es, el de la voluntad, que debemos traspasar en cada uno de los pasos que damos. Y así nos vamos aproximando al gran desengaño, cuyo advenimiento nos hace exclamar *l'âge des illusions est passé* [«ha pasado el tiempo de las ilusiones»]; desengaño que, sin embargo, jamás se detiene, sino que se hace cada vez más completo. Se podría decir, en este sentido, que en la infancia la vida se nos presenta como un decorado teatral visto desde lejos; en la vejez, como ese mismo decorado, pero visto desde muy cerca.

Hay algo más, finalmente, que contribuye a la dicha de la infancia. Así como al comienzo de la primavera todo follaje tiene el mismo color y casi la misma forma, así en la infancia temprana todos nos parecemos unos a otros, y por lo tanto congeniamos maravillosamente. Pero con la pubertad comienzan las divergencias, que, como los radios de un círculo, van creciendo gradualmente.

Ahora bien, lo que enturbia e incluso hace infeliz al resto de la primera mitad de la vida —la cual tiene tantas ventajas sobre la segunda—, es decir, a la edad juvenil, es la persecución de la felicidad, que se lleva a cabo bajo la firme creencia de que esta es algo que sí se puede alcanzar en la vida. Dicha creencia da lugar a una esperanza indefectiblemente frustrada y al descontento consiguiente. Ante nuestros ojos revolotean imágenes de una felicidad soñada y vaporosa, con figuras caprichosamente escogidas, cuyo origen nos esforzamos en vano por identificar. Por eso en nuestra juventud solemos estar descontentos con nuestro entorno y nuestra situación, por muy buenos que estos sean; pues les achacamos lo que en realidad es típico de la vacuidad y mezquindad del conjunto de la vida humana, aspectos con los que ahora, tras haber aspirado a otras cosas, tenemos un primer encontronazo. Se ganaría mucho si se pudiera erradicar en los jóvenes, mediante una instrucción oportuna, la quimera de que el mundo tiene mucho que ofrecer. Pero sucede todo lo contrario, porque casi siempre conocemos primero el mundo a través de la literatura, y sólo más tarde a través de la realidad. Las escenas que aquella retrata resplandecen, ante nuestra vista, en la aurora de nuestra juventud, haciendo que nos atormente la impaciencia de verlas realizadas, de asir el arco iris con nuestras manos. El joven espera que su vida transcurra como una novela emocionante. Así surge la ilusión que ya he descrito en la p. 374 (3.^a ed. 428) del mencionado segundo tomo. Pues lo que otorga su encanto a todas aquellas imágenes es

justamente el hecho de que son meras imágenes, esto es, que no son reales y que, por lo tanto, nos situamos en la serenidad y autosuficiencia del conocimiento puro cuando las contemplamos. Para que esas imágenes se hagan realidad tienen que ser insufladas de voluntad, y esta acarrea ineludibles sufrimientos. Me permito remitir de nuevo al lector interesado a un pasaje de la p. 427 (3.^a ed. 488)[\[242\]](#) del mencionado tomo.

Así pues, lo propio de la primera mitad de la vida es una insatisfecha añoranza de felicidad; pero lo propio de la segunda mitad es el temor a ser infeliz. En efecto, con el advenimiento de esta última, surge la certeza más o menos diáfana de que toda felicidad es quimérica, mientras que el sufrimiento es real. A partir de ese momento se persigue no tanto el placer como la simple ausencia de dolor y un estado imperturbable, al menos si la persona correspondiente es sensata[\[243\]](#). Cuando en mis años mozos tocaban a mi puerta, me alegraba: pensaba que al fin había llegado lo que esperaba. Pero con el tiempo, mi sensación ante el mismo hecho ha terminado por parecerse a un susto: temo que me den alguna mala noticia. En relación con la sociedad, los individuos sobresalientes y talentosos, que en realidad no encajan del todo en ella y por lo tanto están, dependiendo de cuáles sean sus méritos, más o menos solos, pueden experimentar dos sensaciones contrapuestas: en su juventud tienen la sensación de haber sido *abandonados* por la sociedad; y en sus años maduros, de haber *escapado* a ella. La primera sensación, desagradable, se debe a que no se conoce la sociedad; la segunda, agradable, a que se la conoce muy bien. Debido a ello, la segunda parte de la vida contiene, como la segunda parte de una pieza musical, menos ímpetu que la primera, pero a la vez más serenidad, lo cual se debe a que cuando se es joven se piensa que el mundo rebosa de felicidad y placeres, sólo que estos son difíciles de alcanzar, mientras que en la vejez se sabe que no hay nada que

buscar en el mundo, se ha llegado a aceptar con tranquilidad este hecho, se disfruta de un presente llevadero e incluso se experimenta la alegría de las pequeñas cosas.

Lo que el hombre maduro ha alcanzado gracias a la experiencia de su vida y le permite apreciar el mundo de otra manera que el joven o el niño es sobre todo la *desinhibición*. Él más que nadie ve las cosas de manera muy sencilla y las toma por lo que son; mientras que para el niño o el joven el mundo verdadero está oculto o desfigurado por una quimera que lo recubre, formada de manías inventadas, prejuicios heredados y fantasías extravagantes. Pues la primera tarea a la que se enfrenta la experiencia es la de librarnos de los devaneos y las concepciones falsas que se han ido acumulando durante la juventud. No habría mejor educación, aunque fuera de orden negativo, que la que consiguiera proteger a la edad juvenil de estos últimos; pero es muy difícil. Con este fin, habría que comenzar por restringir al máximo el campo visual del niño, y, dentro del mismo, proporcionarle únicamente conceptos claros y correctos; sólo cuando hubiese aprendido todo lo que está contenido en dicho campo se podría ir ampliándolo poco a poco, siempre teniendo cuidado de que nada quedase oscuro ni fuese entendido a medias o erradamente. Si se hiciera así, sus conceptos de las cosas y de los asuntos humanos serían ciertamente limitados y muy sencillos, pero en contrapartida, claros y correctos, por lo que en lo sucesivo sólo necesitarían ser ensanchados, mas no corregidos; y se podría proceder de esta forma hasta bien entrada la adolescencia. Este método exige sobre todo que se prohíba leer novelas, y se las reemplace por biografías, como la de Franklin o la escrita por Moritz sobre Anton Reiser.

Cuando somos jóvenes nos figuramos que los sucesos y las personas importantes y transcendentales en nuestra vida harán su aparición con bombos y platillos; pero cuando llegamos a la vejez

una mirada retrospectiva nos revela que todos ellos se introdujeron en ella en silencio, por la puerta trasera, casi subrepticamente.

Uno puede, además, comparar la vida en el aspecto aquí considerado con un bordado, del cual a cada uno le fuera dado contemplar, en la primera mitad de su vida, el anverso, y en la segunda, el reverso: esto último no es tan hermoso, pero es más instructivo; pues permite reconocer el entramado de los hilos.

La superioridad espiritual, incluso la más excelsa, hace valer su preponderancia en la conversación sólo a partir de los cuarenta años de edad. Pues la madurez de los años y la experiencia que estos brindan podrán ser aventajadas por aquella, pero son insustituibles, y es la experiencia la que dota incluso al más común de los hombres de un cierto aplomo que sirve de contrapeso a las capacidades de un espíritu superior, mientras este todavía sea joven. Me refiero únicamente a los aspectos personales, no a las obras.

Un hombre que se destaque en algún sentido, es decir, que no pertenezca a esas cinco sextas partes de la humanidad que la naturaleza ha dotado tan tristemente, difícilmente se verá libre, a partir de los cuarenta años de edad, de cierto aire de misantropía. Pues habiendo juzgado, como es natural, a los demás desde sí mismo, se habrá ido decepcionando paulatinamente de ellos, hasta darse cuenta de que ni en la cabeza ni en el corazón, ni, casi siempre, en ambos, aquellos están o estarán a su altura; por lo que preferirá no tratarlos; así como, en general, cada individuo amará u odiará la soledad, es decir, la compañía consigo mismo, en proporción a su valía interior. De este tipo de misantropía se ocupa también Kant en su *Crítica del juicio*, hacia el final de la nota general al § 29 de la primera parte^[244].

Es mala señal, tanto desde el punto de vista intelectual como moral, que *un joven se adapte* tanto a la actividad y al modo de proceder de la gente, que enseguida se sienta a gusto entre esta e

ingrese a su círculo como si estuviera preparado para ello: presagia vulgaridad. En cambio, un comportamiento vacilante, sorprendido, torpe y fuera de lugar denota una naturaleza noble.

La jovialidad y el entusiasmo que nos caracterizan cuando somos jóvenes se basan en parte en que, cuando iniciamos el ascenso a la montaña, no percibimos la muerte, porque esta se halla agazapada al pie de la ladera del otro lado. Pero una vez que hemos traspasado la cima, la muerte, a la cual hasta entonces conocíamos sólo de oídas, se muestra realmente a nuestros ojos, lo cual hace que disminuya nuestra ilusión de vivir, sobre todo porque nuestras fuerzas vitales comienzan a declinar a partir de este momento; por lo que ahora una seriedad sombría desplaza a la prepotencia juvenil e imprime su sello en nuestro rostro. Mientras somos jóvenes, sin importar lo que se nos diga, consideramos la vida como infinita y actuamos como si lo fuera. Y cuanto más envejecemos, más economizamos nuestro tiempo. Pues a una edad avanzada cada día perdido suscita una sensación afín a la que experimenta un delincuente cada vez que da un paso hacia el cadalso.

Vista desde los años mozos, la vida es un futuro interminablemente largo; en cambio, vista desde la vejez, es un pasado extremadamente breve; por lo que al principio se nos presenta como si acercáramos a nuestros ojos el lente del objetivo de unos gemelos de ópera; pero luego, como si les acercáramos el lente del ocular. Uno debe haber envejecido, es decir, vivido mucho, para darse cuenta de lo corta que es la vida. Cuanto más viejo se es, más pequeñas aparecen todas las cosas humanas, en conjunto y por separado: la vida, que en nuestra juventud se erguía ante nosotros sólida y estable, se nos muestra ahora como una rápida sucesión de imágenes efímeras: la inanidad de todo se hace patente. El tiempo mismo transcurre en nuestra juventud de manera mucho más lenta; en consecuencia, el primer cuarto de nuestra vida no sólo es el más

feliz, sino el más largo, por lo que deja más recuerdos, y cualquiera, si fuera instado a ello, podría contar de él más cosas que de los dos siguientes. Incluso, en la primavera de la vida, al igual que en la del año, los días se alargan pesadamente. Mientras que se hacen cortos en el otoño de ambos, aunque también más alegres y estables.

Pero ¿por qué en la vejez se percibe la vida, que ahora ha quedado atrás, como tan breve? Porque se estima su brevedad por la de su recuerdo. De este, en efecto, ha sido excluido todo lo trivial y mucho de desagradable, de forma que es poco lo que queda. Pues así como nuestro intelecto es, en general, muy imperfecto, otro tanto ocurre con la memoria: lo aprendido debe ser ejercitado, el pasado, rumiado, si no se quiere que ambos se hundan lentamente en el abismo del olvido. Pero ocurre que no solemos rumiar lo trivial, y casi nunca lo desagradable; lo cual sería necesario para conservarlos en la memoria. Ahora bien, la proporción de lo trivial se vuelve cada vez mayor: pues debido a una repetición frecuente y finalmente interminable, muchas cosas que al principio nos parecían significativas comienzan a perder su sentido; razón por la cual recordamos mejor los años mozos que los tardíos. Cuanto más vivimos, menos sucesos nos parecen importantes o suficientemente significativos como para someterlos a una posterior reflexión, que es lo único que pudiera hacer que se fijaran en el recuerdo: son, por lo tanto, olvidados tan pronto como concluyen. Y así va pasando el tiempo, cada vez de manera más imperceptible. A esto se añade que no nos gusta rumiar lo desagradable, sobre todo cuando, como sucede casi siempre, hiere nuestra vanidad; lo cual, a su vez, sucede porque pocas son las desgracias que nos afectan de las que no seamos, al menos en parte, responsables. Y esto explica también que olvidemos muchas cosas desagradables. Ambos fenómenos son los responsables de que nuestro recuerdo sea tan reducido, e incluso proporcionalmente tanto más reducido cuanto más extenso sea su

material. Así como los objetos de un puerto del que uno se aleja en un barco se hacen cada vez más pequeños, irreconocibles y difíciles de distinguir unos de otros, así sucede con nuestros años pasados, con sus vivencias y afanes. A esto se añade el hecho de que a veces el recuerdo y la fantasía nos traen a la memoria una escena de nuestro pasado tan vivazmente como si hubiera sucedido ayer, lo que hace que se nos vuelva muy cercana. Esto sucede porque es imposible traer de manera igualmente vivida a la memoria el largo período de tiempo transcurrido entre el ahora y el entonces; ya que este no puede ser abarcado por medio de una imagen, aparte de que los sucesos acaecidos en él han sido olvidados en su mayoría, de manera que sólo ha quedado de ellos una aprehensión general *in abstracto*, un mero concepto, y no una intuición. De ahí que lo transcurrido hace mucho tiempo, tomado individualmente, nos parezca tan próximo como si hubiera sucedido ayer y, en cambio, el tiempo que media entre el suceso y el presente se esfume, y la vida en su conjunto se nos antoje incomprensiblemente corta. Incluso, cuando somos mayores, el largo pasado que dejamos atrás, y por lo tanto nuestra propia edad, pueden parecerse ilusorios por un instante; y esto sucede principalmente porque siempre tenemos delante un mismo presente inmóvil. Sin embargo, todo este tipo de fenómenos internos se deben a que no es nuestro ser, sino su manifestación fenoménica, lo que está sumido en el tiempo, y a que el presente constituye el punto de contacto entre el objeto y el sujeto. Entonces, ¿por qué en la juventud la vida que se tiene ante sí parece tan larga? Porque se requiere de espacio para el sinnúmero de esperanzas con que se quiere poblarla, para cuya puesta en práctica Matusalén habría muerto muy pronto; también, porque para medirla se toman como referencia los pocos años que hasta ese momento se han vivido, cuyo recuerdo es muy rico en materiales y, por ende, largo, ya que la novedad hizo que todo pareciera estar

preñado de significado, y que, en consecuencia, fuera rumiado con posterioridad, es decir, frecuentemente repetido en la memoria y, consiguientemente, grabado en ella.

En ocasiones creemos añorar un *lugar* apartado cuando en realidad lo que añoramos es el *tiempo* que hemos pasado en él cuando éramos jóvenes y lozanos. Lo cual es como si el tiempo nos engañara poniéndose la máscara del lugar. Basta con viajar al sitio en cuestión para advertir el engaño.

Suponiendo que se tenga una constitución sana, hay dos condiciones *sine qua non* para alcanzar una edad avanzada, y que podrían compararse a dos lámparas encendidas: una de ellas arde mucho tiempo porque, aunque tiene poco aceite, también tiene una mecha muy delgada; la otra arde mucho tiempo porque, aunque tiene una mecha muy gruesa, también tiene mucho aceite; el aceite es la fuerza vital, y la mecha, el consumo que se haga de esta en la forma que sea.

Con respecto a la *fuerza vital*, se nos puede comparar, hasta nuestro cumpleaños número treinta y seis, con aquellos sujetos que viven de sus intereses: lo que hoy se gasta mañana se repone. Pero a partir de ese momento se nos puede comparar con el rentista que empieza a echar mano de su capital. Al principio no se nota en absoluto: la mayor parte de lo que se gasta se sigue restituyendo por sí solo, el pequeño déficit que se produce pasa desapercibido. Pero este crece cada vez más, se hace considerable, su misma tasa de crecimiento aumenta todos los días: cada vez es más voraz, el día de hoy es siempre más pobre que el de ayer, sin que quepa esperar que se revierta la tendencia. Y así, las pérdidas, como los cuerpos que caen, se aceleran cada vez más, hasta que al final no queda nada. Un caso verdaderamente deplorable es aquel en el que ambas cosas aquí comparadas, la fuerza vital y el patrimonio, se encuentran sometidas a un mismo proceso de disolución: esta es la razón de que

el amor hacía los bienes materiales aumente con la edad. En cambio, al principio y hasta la mayoría de edad, e incluso hasta un poco después, nos parecemos en lo que toca a nuestra fuerza vital a aquellos que reservan parte de sus intereses para abonarlos al capital: lo gastado no sólo se restablece por sí solo, sino que el capital crece. Y otro tanto se cumple a veces con el dinero, gracias a la previsión de un tutor honesto que esté encargado de administrar el patrimonio. ¡Oh dichosa juventud! ¡Oh triste vejez! No por ello se han de dejar de administrar bien las fuerzas juveniles. Aristóteles observa (*Política*, último libro, c. 5) que de los vencedores olímpicos sólo dos o tres triunfaron primero en su juventud y luego en su madurez; debido al esfuerzo temprano que exigen los entrenamientos, las fuerzas corporales quedan tan agotadas que luego declinan en la madurez. Esto es cierto no sólo con respecto a la fuerza muscular, sino todavía más con respecto a la nerviosa, que se expresa a través de todo tipo de obras intelectuales: por eso los *ingenia praecocia*, los niños prodigio, fruto de una educación de invernadero, que tanto asombro despiertan en su infancia, suelen convertirse luego en cabezas muy corrientes. Incluso puede que el esfuerzo temprano y compulsivo realizado para aprender lenguas antiguas sea el culpable de la posterior esterilidad y falta de criterio de tantos eruditos.

Ya he formulado la observación de que el carácter de casi todos los hombres parece adaptarse sobre todo a una edad en particular; esto les permite desempeñarse mejor en ella que en las demás. Algunos son amables cuando son jóvenes, pero no vuelven a serlo; otros son adultos fuertes y enérgicos, a quienes luego la vejez les arrebató todas sus prendas; y finalmente están los que alcanzan su esplendor en su vejez, cuando la experiencia y el sosiego los hace bondadosos: suele ser el caso de los franceses. Probablemente ello se deba a que el carácter como tal posee algo de juvenil, maduro o

anciano, que puede concordar con la edad real u operar como su correctivo.

Así como, si uno está en un barco, advierte que está avanzando sólo gracias al alejamiento y consiguiente reducción de los objetos situados en la costa, así uno se da cuenta de que madura y envejece porque cada vez son mayores las personas a las que uno considera jóvenes.

Ya se explicó arriba hasta qué punto y por qué todo lo que uno ve, hace o experimenta deja cada vez menos huellas en su espíritu a medida que transcurren los años. En este sentido, se podría afirmar que sólo se es plenamente consciente en la juventud; en la vejez, sólo se es consciente a medias. Cuanto mayor es alguien, menos se da cuenta de lo que le pasa; las cosas se suceden velozmente sin dejar rastro alguno; como no lo deja la obra de arte que uno ha visto mil veces: se hace lo que se tiene que hacer, y luego no se sabe si se ha hecho. Así como la vida se torna tanto más inconsciente cuanto más se precipita hacia el estado de inconsciencia plena, así, y por la misma razón, el tiempo pasa cada vez más rápido. En la infancia, la novedad de todos los objetos y acontecimientos hace que estemos conscientes de cada uno: de ahí que el día sea interminablemente largo. Lo mismo nos sucede en los viajes, en los que un solo mes parece más largo que cuatro en casa. Esta novedad de las cosas no impide, sin embargo, que a menudo el tiempo que en ambos casos parece más largo sea también realmente «largo», más que en la vejez o que cuando estamos en casa. Pero al acostumbrarse durante mucho tiempo a las mismas percepciones, el intelecto se desgasta progresivamente de tal manera, que todo comienza a deslizarse frente a él sin dejar huella; lo que hace que los días resulten cada vez más carentes de significado y por lo tanto más cortos: las horas de un niño son más largas que los días de un anciano. Por ello el tiempo de nuestra vida posee un movimiento de aceleración, como el de una

esfera rodante; y así como en un disco que gira los puntos se mueven con mayor rapidez cuanto más distan del centro, así para cada uno, dependiendo de lo alejado que esté del comienzo de su vida, el tiempo pasa más y más rápido. Por lo tanto, se puede aseverar que, según la evaluación directa de nuestro ánimo, la duración de un año está en proporción inversa al cociente de este dividido por nuestra edad: por ejemplo, si el año representa un quinto de nuestra edad, nos parecerá diez veces más largo que el que represente la quincuagésima parte de la misma. Esta variación en la velocidad del tiempo tiene muchísima influencia sobre todos los aspectos de nuestra vida en cada una de sus edades. Para empezar, hace que la infancia, que comprende apenas unos quince años, sea la época más larga de la vida y, por lo tanto, la más rica en recuerdos; pero también nos hace generalmente susceptibles al aburrimiento en relación inversamente proporcional a nuestra edad: los niños necesitan estar siempre ocupados, ya sea en juegos o en tareas; y si dejan de estarlo, un terrible aburrimiento se apodera de ellos. También los jóvenes son bastante vulnerables al aburrimiento, y miran con angustia las horas desocupadas. En la madurez el aburrimiento va disminuyendo cada vez más: para los ancianos el tiempo es demasiado corto y los días pasan raudos como flechas. Se sobreentiende que hablo de hombres enteros, y no de ganado viejo. Esta aceleración del paso del tiempo es, pues, la responsable de que en los años tardíos casi siempre desaparezca el aburrimiento; y como además enmudecen las pasiones con su respectivo tormento, se puede decir que, siempre que se esté saludable, el peso de la vida se torna generalmente más llevadero que en la juventud: de ahí la expresión «años dorados» para designar al período que precede al inicio del debilitamiento y de los achaques de la edad avanzada. Con respecto a nuestra sensación de bienestar, es muy posible que lo sean; en cambio, los años de la

juventud, en los que todo deja una huella y se introduce vivamente en la consciencia, tienen la ventaja de ser la época fructífera para el espíritu, la primavera que hace que este florezca. Pues las verdades profundas sólo se pueden intuir, no inferir, es decir, su primera captación es inmediata y es suscitada por una impresión momentánea: sólo puede darse, por ende, mientras esta última sea intensa, vivaz y profunda. De ahí que, con respecto a este punto, todo dependa del empleo que se haga de los años mozos. En los tardíos podemos más bien influir en los demás, e incluso en el mundo: porque hemos alcanzado la madurez y la completitud, y ya no estamos a merced de las impresiones: pero, a la vez, el mundo nos afecta menos. Estos años, por consiguiente, se prestan para la acción y el logro de metas; aquellos otros, en cambio, para la comprensión y el aprendizaje iniciales.

En la juventud predomina la intuición, y en la vejez el pensamiento: de ahí que aquella sea un tiempo para la poesía, y esta, sobre todo, para la filosofía. También en lo práctico ocurre que en la juventud nos dejamos llevar más por lo intuitivo y su consiguiente impresión en nosotros, y en la vejez sólo por el raciocinio. Esto se debe en parte a que sólo la vejez permite acumular un número suficiente de casos intuitivos y subsumirlos bajo conceptos, de modo que adquieran significado, contenido y credibilidad plenos, y quepa así moderar al mismo tiempo, por medio de la costumbre, los efectos de la intuición. En cambio, en la edad juvenil, la impresión de lo intuitivo y, en consecuencia, del lado exterior de las cosas, es tan arrolladora, sobre todo cuando se trata de cabezas vivaces e imaginativas, que los jóvenes contemplan el mundo como si fuera un cuadro; lo que explica que se preocupen sobre todo por cómo figuran y se destacan en él, y no tanto por cómo se sienten frente a él. Esto se muestra ya en la vanidad personal de los jóvenes y en su afán de acicalarse.

La energía y tensión de las fuerzas del espíritu nunca son más intensas que en la juventud, y se mantienen cuando mucho hasta los treinta y cinco años de edad: a partir de ese momento comienzan a declinar, aunque muy lentamente. Pero los años posteriores, e incluso la vejez, no dejan de compensar espiritualmente por esa pérdida. La experiencia y el conocimiento alcanzan por fin su plenitud: uno ha tenido tiempo y oportunidad de ver las cosas desde todos los ángulos posibles y de ponderarlas, las ha comparado unas con otras y ha descubierto cuáles son sus conexiones mutuas y eslabones intermedios; por lo que apenas ahora se tiene una visión de conjunto. Todo se ha aclarado. Por eso, ahora se conoce más exhaustivamente incluso aquello que ya se sabía de joven; se dispone, en efecto, de más evidencias para cada idea. Lo que se creía conocer en la juventud se conoce realmente apenas en la vejez, además de que en esta se conocen muchas más cosas y se posee un saber que ha sido examinado en todos sus aspectos y que, por consiguiente, es mucho más coherente; mientras que en la juventud nuestro conocimiento resulta siempre incompleto y fragmentario. Sólo quien *llega a viejo* alcanza una noción completa y exacta de la vida, porque percibe a esta en su totalidad y en su desenvolvimiento natural, pero especialmente porque la contempla no sólo como lo hacen los otros, esto es, desde su punto de partida, sino también desde su punto de llegada, lo que le permite, sobre todo, captar enteramente su inanidad; mientras que los demás siguen presos de la ilusión de que algún día la justicia triunfará. Por otra parte, la juventud tiene más creatividad; lo cual permite sacar mayor partido a lo poco que se sabe: pero en la vejez hay más tino, perspicacia y profundidad. El material para los conocimientos más auténticamente propios, para las ideas fundamentales más originales y, en fin, para todo aquello que un gran espíritu está destinado a legar al mundo, este último lo va reuniendo desde que

es joven; pero el dominio de todo ese material sólo se alcanza en los años de la madurez. Así, se comprueba casi siempre que los grandes escritores han producido sus obras maestras cuando rondaban los cincuenta años de edad. Y, sin embargo, la juventud permanece como la raíz del árbol del conocimiento, por más que los frutos sólo se den en la copa. Cada época histórica, hasta la más miserable, se jacta de ser mucho más sabia que la anterior y, por descontado, que todas las anteriores, y lo mismo sucede con cada edad de la vida del hombre: y no obstante, ambas, época histórica y edad, suelen equivocarse. Así, en los años de crecimiento corporal, en los que también crecen a diario nuestras facultades mentales y nuestros conocimientos, el hoy acostumbra a mirar con desdén al ayer. Esta costumbre se afianza y se mantiene incluso hasta que comienza el declive de las fuerzas del espíritu, cuando el hoy debería más bien mirar con veneración al ayer; de donde surge nuestra tendencia a minusvalorar los logros y las opiniones de nuestros años tempranos.

En general hay que observar aquí que aunque el intelecto, o sea la cabeza, —lo mismo que el carácter, el corazón del hombre—, sea innato en sus rasgos esenciales, no se mantiene tan inalterable como este último, sino que llega a experimentar algunas transformaciones, las cuales, vistas en conjunto, se manifiestan con cierta regularidad; transformaciones que se deben en parte al hecho de que aquel tiene un fundamento físico, y en parte a que su material es empírico. De ahí que su fuerza intrínseca se desarrolle progresivamente, hasta llegar a su acmé^[245], y luego decaiga poco a poco, hasta desembocar en la senilidad. Por otro lado, el material en el que se enfoca toda esta fuerza y que la mantiene activa, es decir, el contenido del pensamiento y del saber, la experiencia, los hechos conocidos, la repetición y el consiguiente perfeccionamiento del saber, es una magnitud que crece sin cesar hasta que por fin el advenimiento de una debilidad extrema hace que todo se derrumbe. Este darse del

hombre a partir de algo completamente inalterable y de algo alterable, pero que cambia regularmente en dos sentidos mutuamente contrapuestos, explica las distintas facetas y momentos de apogeo en las diferentes edades de la vida.

Y, de manera más amplia, se podría también decir: los primeros cuarenta años de nuestra vida nos proporcionan el texto principal, mientras que los treinta años siguientes nos brindan el respectivo comentario, que nos enseña a entender el verdadero significado e ilación interna de aquel, junto con la moraleja y las sutilidades del mismo.

Hacia el final de la vida, por otra parte, ocurre como en un baile de disfraces cuando se caen las máscaras. Uno ve ahora cómo han sido siempre en realidad aquellas personas con las que uno se ha relacionado durante toda su vida. Pues los caracteres han quedado de manifiesto, los hechos han dado sus frutos, los logros han obtenido su justa valoración y todos los espejismos se han disipado. Lo más extraño, sin embargo, es que uno llega a reconocerse y comprenderse verdaderamente a sí mismo, a su destino y a sus metas, sólo hacia el final de su propia vida, sobre todo en lo que atañe a la relación con el mundo, con los demás. A menudo, pero no siempre, uno tendrá que asignarse a sí mismo una posición más baja que la que antes creyó merecer; a veces, sin embargo, hasta una más elevada, lo cual sucede cuando no se tuvo una imagen suficientemente clara de la inferioridad del mundo y se colocaron las metas propias por encima de este. Se descubre, de paso, lo que uno vale.

Se acostumbra a llamar a la juventud la edad feliz de la vida, y a la vejez, la triste. Eso sería cierto si las pasiones pudiesen proporcionar la felicidad. Pero las pasiones zarandean a la juventud de un lado a otro, para poca alegría y mucha desgracia suya. A la vejez la dejan en paz, con lo que esta adquiere pronto un halo

contemplativo, pues el conocimiento queda en libertad y asume el control. Y como este es en sí mismo indoloro, la conciencia se torna tanto más feliz cuanto más esté dominada por él. Basta con recordar que todo gozo es de naturaleza negativa y todo dolor de naturaleza positiva, para entender que las pasiones no pueden hacernos felices, y que la vejez no merece ser aborrecida por el simple hecho de que algunos placeres le estén vedados. Pues todo placer no es sino la satisfacción de una necesidad: el que con esta última desaparezca también aquella es algo tan poco digno de lamentar como el que alguien que acaba de levantarse de la mesa no pueda seguir comiendo, o el que alguien que haya dormido bien tenga que permanecer despierto. Mucho más acertado es Platón cuando (al comienzo de la *República*) califica de feliz a la senectud porque esta se habría finalmente desembarazado de ese apetito sexual que tanto nos había obsesionado hasta entonces. Incluso se podría decir que los variados e incontables caprichos procedentes del apetito sexual, así como los sentimientos a que estos dan lugar, alimentan en el hombre, mientras se encuentra bajo el influjo de ese apetito o demonio, que lo acosa sin cesar, una especie de locura benigna y continuada; por lo que sólo con la desaparición del mismo se recupera la razón. En todo caso, lo cierto es que, en general y prescindiendo de circunstancias y situaciones determinadas, la juventud se caracteriza por una especie de melancolía y tristeza, y la vejez, por una especie de jovialidad; y la causa de ello no es otra que el hecho de que la juventud se halla todavía bajo el dominio o incluso el vasallaje del mencionado demonio, que no le deja libre ni por un instante, y que, al mismo tiempo, es el responsable directo o indirecto de casi todas las calamidades que afectan o amenazan al género humano; en cambio, la vejez posee la jovialidad de quien, liberado de los grilletes que había tenido que arrastrar durante muchos años, ahora se desplaza a su gusto. Por otra parte, habría

asimismo que reconocer que al apagarse el apetito sexual, también se apaga el verdadero meollo de la vida, dejando únicamente un cascarón vacío; es más, que la vida se parece a una comedia que fuera comenzada por hombres y terminada por autómatas que visten sus ropas.

Sea como fuere, la juventud es tiempo de intranquilidad, y la vejez de lo contrario: esto por sí solo bastaría para colegir la naturaleza de los placeres respectivos. El niño extiende ansioso sus manos en el aire tratando de alcanzar todas las cosas variopintas y multiformes que ve; pues estas lo estimulan, debido a lo fresco y tierno de su *sensorium* [«sensibilidad»]. Otro tanto ocurre, aunque con más intensidad, en el joven. También él se siente estimulado por el mundo multicolor y sus diversos contornos: su fantasía hace pronto de todo esto más de lo que el mundo podrá jamás ofrecer. Por eso está repleto de un deseo y una nostalgia de lo indeterminado, en desmedro de la tranquilidad, la cual es la condición indispensable de cualquier forma de dicha. En la vejez, en cambio, todo se ha apaciguado; en parte porque la sangre se ha enfriado y el *sensorium* es menos impresionable; en parte porque la experiencia sobre el valor de las cosas y el contenido de los placeres lo ha hecho a uno más sabio, ayudándolo a desprenderse paulatinamente de las ilusiones, quimeras y prejuicios que antes encubrían y deformaban la visión clara de la realidad; por lo que ahora se percibe todo de una manera más nítida y exacta y se toma por lo que es, y, en mayor o menor medida, se está convencido de la inanidad de todos los asuntos terrenales. Esto es justamente lo que le da al anciano, incluso a aquel cuyas cualidades son bastante ordinarias, cierto aire de sabiduría que lo distingue de los jóvenes. Pero, sobre todo, se alcanza la serenidad de ánimo: ahora bien, esta es un elemento muy valioso de la felicidad; incluso, su condición y su parte esencial. Mientras que el joven cree poder obtener del mundo,

una vez que descubra dónde están, las mil y una maravillas, el anciano está plenamente convencido del «todo es vanidad» del Qoheleth^[246] y sabe que todas las nueces, y no sólo esta o aquella, son huecas por dentro, incluso si están bañadas en oro.

Sólo a una edad avanzada logra el hombre alcanzar plenamente el horaciano *nil admirari* [«no admirarse de nada»]^[247], es decir, la inmediata, sincera y firme convicción acerca de la vanidad de todas las cosas y la vaciedad de todas las maravillas del mundo: las quimeras han desaparecido. Deja de soñar con que en algún lugar, sea palacio o choza, more algún tipo especial de dicha, mayor que aquella de la que ya disfruta siempre que se encuentra libre de dolores corporales o anímicos. Las distinciones que hace el mundo entre lo grande y lo pequeño, lo distinguido y lo vulgar, han perdido para él su validez. Esto le da al anciano una peculiar serenidad de ánimo que le permite contemplar con una sonrisa en los labios las artimañas del mundo. Está totalmente desengañado y sabe que la vida humana, por mucho que se la pula y disfrace, pronto trasluce en toda su precariedad a través de sus abalorios de feria, por lo que, a pesar de sus tintes y adornos, sigue siendo en todas partes esencialmente la misma, es decir, una existencia cuyo verdadero valor siempre se mide por la ausencia de sufrimiento, y no por la presencia de placeres, ni menos por la del fasto (Hor. *Epist.* L. I, 12, v. 1-4)^[248]. El rasgo característico básico de la edad avanzada es el desengaño: las ilusiones, que hasta entonces habían sido el encanto de la vida y el acicate de las acciones, se han esfumado; uno se da cuenta de la nulidad y vaciedad de todas las glorias del mundo, del fasto, el brillo y las pompas; uno ha descubierto por experiencia que tras las cosas más deseadas y los placeres más codiciados hay muy poco que buscar, y ha llegado de este modo a convencerse de la gran indigencia y oquedad de nuestra existencia. Apenas a los setenta años se comprende completamente el primer verso del Qoheleth.

Pero eso es también lo que le da a la vejez un cierto dejo de amargura.

Por lo general, se cree que el destino inexorable de la vejez es la enfermedad y el aburrimiento. Pero la primera no es en absoluto esencial a la vejez, sobre todo si se logra que esta última se alargue mucho; pues *crescente vita, crescit sanitas et morbus* [«Cuanto más avanza la vida, más crecen la salud y la enfermedad»]^[249]. Y en lo que respecta al aburrimiento, ya he mostrado más arriba por qué la vejez está incluso menos expuesta que la juventud a sus estragos: ni hay por qué suponer que el aburrimiento sea un compañero inseparable de la soledad, a la que sí, en cambio, nos conduce la vejez, y por razones muy fáciles de comprender; sólo lo es para aquellas personas que no han conocido más placeres que los sensoriales y los provenientes de la vida en sociedad, aquellas que no han enriquecido su espíritu o desarrollado sus capacidades. Es cierto, sin embargo, que en edad avanzada disminuyen también las fuerzas del espíritu, pero donde había mucho, de seguro quedará suficiente para combatir el aburrimiento. Además, como se dijo arriba, la experiencia, los saberes, el ejercicio y la reflexión perfeccionan el conocimiento, afinan el juicio y ayudan a entender las cosas; en todo se obtiene, cada vez más, una visión sintética de la realidad: de ese modo, gracias a la acumulación de conocimientos previamente adquiridos y al concurso de algunos nuevos, el conocimiento de uno mismo por uno mismo sigue progresando, y mantiene ocupado al espíritu para su íntima satisfacción y recompensa. Todo esto resarce hasta cierto punto del ya mencionado debilitamiento. A esto se añade que en la vejez, como se dijo, el tiempo pasa mucho más rápidamente, lo cual es un dique de contención contra el hastío. El declive de las fuerzas corporales es poco dañino cuando estas no se requieren para la subsistencia. Ser pobre en la vejez es una gran desgracia. Pero si se ha conjurado la

pobreza y conservado la salud, la vejez puede ser una parte muy llevadera de la vida. La comodidad y la seguridad son sus principales necesidades: por eso en la vejez se ama el dinero más que antes; porque este proporciona el reemplazo de las fuerzas perdidas. Repudiado por Venus, uno acude gustosamente a los placeres de Baco. Y el anhelo de ver, viajar y aprender es sustituido por el de enseñar y hablar. Pero la mayor dicha se produce cuando el anciano logra conservar el amor a sus estudios, a la música, al teatro y, en general, una cierta receptividad hacia lo externo; rasgos que en algunos perduran hasta la edad más avanzada. Nunca como en la senectud aprovecha tanto lo que alguien «lleva consigo en su interior». Por supuesto, la mayoría de las personas, que siempre fueron obtusas, terminan por convertirse en autómatas en su vejez: piensan, dicen y hacen siempre lo mismo, y ninguna impresión externa será capaz de evitarlo o de provocar en ellos alguna novedad. Hablar con esos ancianos es como escribir en la arena: la huella dejada se borra casi inmediatamente. Una ancianidad de ese tipo es ciertamente el *caput mortuum*^[250] de la vida. La naturaleza parece querer simbolizar el inicio de una segunda infancia en la edad avanzada por medio de la aparición, en algunos casos excepcionales, de una tercera dentadura.

La mengua progresiva de todas las fuerzas en la edad avanzada es, sin duda, muy triste: pero es necesaria, e incluso beneficiosa; porque de lo contrario la muerte, para la que ella nos prepara, sería muy difícil de soportar. De ahí que la mayor recompensa que nos puede brindar una edad muy avanzada sea la eutanasia, es decir, una muerte extremadamente benigna, no inducida por enfermedad alguna, carente de convulsiones, y casi imperceptible; de la cual se encontrará un retrato en la segunda parte de mi obra principal, cap. 41, p. 470 (3.^a ed. 534)^[251].

En los *Upanishads* del Veda (vol. II, p. 53) se estima que la *duración natural de la vida* es de cien años. Yo creo que con razón; pues he dicho en otra parte que sólo quienes pasan la barrera de los noventa años reciben el beneficio de la *eutanasia*, es decir, mueren sin enfermedades o apoplejía, sin convulsiones o jadeos, y a veces incluso sin perder el color de la tez, casi siempre sentados y tras haber comido; o mejor dicho: no mueren, sino que dejan de vivir. En cualquier edad anterior, en cambio, sólo se muere por enfermedad, es decir, precozmente^[252].

La vida humana no se puede calificar en el fondo ni de larga ni de corta^[253]; ya que en principio ella es la unidad de medida con la que estimamos todas las demás duraciones.

La diferencia fundamental entre la juventud y la vejez es y seguirá siendo que aquella tiene la vida por delante y esta la muerte por delante; es decir, que la primera posee un pasado breve y un futuro largo; y la segunda, todo lo contrario. Es cierto que cuando se es viejo sólo se tiene la muerte por delante; pero cuando se es joven se tiene a la vida por delante; y habría que preguntar cuál de las dos perspectivas es la más inquietante, y si a final de cuentas la vida, vista en su conjunto, no será algo que es preferible tener tras de sí que delante de sí; pues ya dice el Qohemoth (7, 2): «el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento». Anhelar tener una vida muy larga es, en todo caso, un deseo muy peligroso. Pues «quien larga vida vive mucho mal vive», como dice el refrán español.

Si bien el curso de la vida de un individuo no está escrito de antemano en los planetas, como pretende la astrología, sí lo está, sin duda, el de la vida humana como tal, porque a cada una de sus edades le corresponde, en un mismo orden, un planeta diferente, y la vida en su conjunto está gobernada sucesivamente por todos ellos. A los diez años de edad rige *Mercurio*. Al igual que este, el hombre se mueve con soltura y rapidez, en una órbita muy reducida:

se altera por pequeñeces; pero aprende mucho y sin dificultad, bajo el influjo del dios de la astucia y de la persuasión. Con el vigésimo cumpleaños comienza el reinado de *Venus*: el amor y las mujeres absorben por completo al individuo. A los treinta años gobierna *Marte*: el hombre es ahora vehemente, fuerte, atrevido, belicoso y pertinaz. A los cuarenta rigen los cuatro *asteroides*; la vida, en consecuencia, se diversifica: se es frugal, es decir, se venera lo útil, bajo la influencia de *Ceres*; el sujeto tiene su propio rebaño, gracias a *Vesta*; ha aprendido lo que necesita saber, merced a *Palas*, y su casa es administrada por su esposa, una especie de *Juno*^[254]. Pero en el año cincuenta *Júpiter* asume el mando. En cuanto el hombre ha superado en edad a la mayoría de sus congéneres, se siente superior a ellos. Aún goza de la plenitud de sus fuerzas y es rico en experiencias y conocimientos: tiene (de acuerdo a su personalidad y su posición) autoridad sobre todos los que le rodean. Por lo tanto, ya no está dispuesto a recibir órdenes, quiere darlas. Es ahora cuando está más calificado para fungir como guía y jefe en su respectiva esfera de influencia. Así culmina el reinado de *Júpiter* y, con él, el del quincuagenario. Pero luego, al cumplirse el año sesenta, aparece *Saturno*, y con él el peso, la parsimonia y la rigidez del *plomo*:

But old folks, many feign as they were dead;

Unwieldy, slow, heavy and pale as lead.^[255]

Rom. y Jul., acto 2, escena 5

Por último viene *Urano*: con él ya se está, como suele decirse, a un paso del otro mundo. A *Neptuno* (bautizado así por descuido) no lo incluyo aquí; porque no me es dado llamarlo por su verdadero nombre, que no es otro que el de *Eros*. De lo contrario, me habría gustado mostrar cómo el fin se conecta con el principio, es decir, cómo *Eros* se encuentra en una secreta conexión con la muerte, que permite que Orco —el Amentes de los egipcios (según Plutarco, *De*

Iside et Os. c. 29), el λαμβάνων καὶ διδούς [«el que quita y da»], es decir, el que no sólo da sino que también quita, o sea, la muerte— sea el gran *réservoir* de la vida. De aquí, de este Orco, provienen todas las cosas, y por él ha tenido que pasar cada ser vivo: si sólo fuésemos capaces de entender el truco de magia que permite que todo esto suceda, ¡todo estaría claro!

Cronología

1788 Arthur Schopenhauer nace el 22 de febrero en Danzig (Heiligengeistgasse Nr. 114), como hijo del comerciante mayorista Heinrich Floris y su esposa Johanna Trosiener.

1793 Al caer bajo dominio prusiano la ciudad libre de Danzig, la familia de Schopenhauer se muda a Hamburgo (Neuer Wandrahm Nr. 92).

1797 Nacimiento de su hermana Adele.

1797-99 Arthur se aloja en Le Havre como huésped de la familia de Grégoire de Blésimaire, un amigo de su padre, y aprende francés.

Tras su regreso a Hamburgo, ingresa en el reconocido colegio privado de Runge.

1800 Viaja por tres meses con su familia a Karlsruhe y Praga. Deja un testimonio de sus impresiones en el *Diario de un viaje de Hamburgo a Carlsbad, y de ahí a Praga; regreso a Hamburgo*.

1803-04 Emprende otro viaje largo con su familia, a través de Holanda, Inglaterra, Francia, Suiza, Austria, Silesia y Prusia. En Wimbeldon se queda tres meses para aprender inglés. Recoge sus experiencias en los *Diarios de los años 1803 y 1804*.

1805 Por deseo de su padre, comienza en Hamburgo estudios de comercio.

El 20 de abril muere su padre (posiblemente por suicidio).

1806 Tras la disolución del negocio de su padre, su madre y hermana se mudan a Weimar, donde la madre abre un salón, al que asiste, entre otros, Goethe.

1807 En junio Arthur interrumpe sus estudios de comercio y se traslada a Gotha, donde recibe clases particulares de latín y griego. Su maestro privado renuncia en diciembre debido a un poema satírico del joven Arthur contra sus compañeros del Gimnasio.

Arthur se muda a Weimar, donde vive en la casa de su nuevo maestro de griego, el conocido filólogo clásico Franz Passow.

1809 Schopenhauer se matricula el 9 de octubre en la Facultad de Medicina de la Universidad de Göttingen, pero pronto cambia de carrera, a Filosofía, tras haber asistido a las lecciones del famoso Gottlob Ernst Schulze, autor de *Aenesidemo, o sobre los fundamentos de la filosofía elemental del Profesor Reinhold, de Jena, y Defensa del escepticismo frente a la arrogancia de la razón crítica* (1792). Gracias a Schulze descubre al «divino Platón» y al «sorprendente Kant».

1811 En otoño Schopenhauer se muda a la recién fundada Universidad de Berlín, donde enseñan Fichte y Schleiermacher.

Durante las vacaciones, visita a su madre en Weimar, en cuyo salón conoce al ya anciano Wieland, a quien le confiesa su adhesión al pesimismo: «La vida es un asunto bien desagradable; me he propuesto reflexionar detenidamente sobre el punto».

1813 Durante la invasión de Napoleón y los sobresaltos de la guerra, Schopenhauer se retira a Rudolstadt, donde escribe con calma su disertación.

El 18 de octubre de 1813 obtiene en Jena su doctorado, en el que recibe *magna cum laude*, con una disertación presentada *in absentia*, titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, la cual publica ese mismo año.

1813-14 Vive en Weimar en casa de su madre, en cuyo salón conoce a Goethe, con quien discute sobre la teoría de los colores de este último.

El investigador de mitos y orientalista Friedrich Mejer lo anima a leer sobre la sabiduría hindú antigua.

Tras desavenencias y la ruptura definitiva con su madre, se muda a Dresde.

1816 *Publica el tratado Sobre la vista y los colores.*

1818 Entre diciembre y comienzos de 1819 aparece en la editorial Brockhaus de Leipzig su obra fundamental: *El mundo como voluntad y representación*.

1818-19 Primer viaje a Italia: Venecia, Roma, Nápoles, Paestum, de nuevo Roma y Venecia, y Milán. Regresa apresuradamente a Alemania en cuanto se entera de que la casa de comercio L. A. Muhl, de Danzig, en la que tenía depositada una parte de su fortuna, se había declarado en bancarrota.

En Dresde tiene una hija ilegítima con una doncella de servicio, que muere a los pocos meses de haber nacido.

1820 Recibe su habilitación en Berlín, y da el 23 de marzo su «Lección de prueba» *Sobre las distintas especies de causas*. En el semestre de verano imparte su primera y única Lección como catedrático, titulada

Sobre la filosofía en su conjunto, o Doctrina sobre la naturaleza del mundo y el espíritu humano, que pauta a la misma hora que Hegel, con el resultado de que casi nadie asiste a sus clases.

Entabla una relación amorosa con la cantante coral y actriz Caroline Richter, alias Medon.

Una vecina, Caroline Marquet, a la que agrede físicamente acusándola de haber perturbado la tranquilidad que necesitaba para pensar, lo denuncia ante los tribunales por «injuria efectiva».

1822-23 Segundo viaje a Italia, a través de Suiza; visita Milán, Venecia y Florencia.

Tras su regreso en mayo, se enferma gravemente y sufre una depresión en Múnich. Queda sordo del oído derecho y decide tomar unas vacaciones en Bad Gastein.

1825 Regresa a Berlín, pero encuentra que nadie asiste a sus Lecciones.

Jean Paul reseña positivamente su obra en la revista *Kleine Bücherschau*.

Aprende español y comienza a traducir al alemán el *Oráculo manual* de Gracián.

1828 Conoce a una joven, Flora Weiss, a la que propone matrimonio, pero su oferta es rechazada por la diferencia de edad.

1830 Publica una versión en latín de su doctrina sobre los colores: *Theoria colorum*.

1831-32 Huye de Berlín a causa de una epidemia de cólera, de la que es víctima su archienemigo Hegel.

Primera residencia en Francfort del Meno.

Concluye su traducción del *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Gracián, la cual, sin embargo, sólo aparecerá póstumamente, en 1862.

1833 Se establece definitivamente en Fráncfort.

1836 Publica el tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

1837 Recomienda con éxito ante los editores de las *Obras Completas* de Kant, Karl Rosenkranz y Wilhelm Schubert, que se recoja en ellas la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en lugar de la segunda.

Presenta a la Academia Real de Noruega su escrito *Sobre la libertad de la voluntad humana*. Este resulta premiado entre tres concursantes, pero Schopenhauer sólo se entera de ello en 1839.

1838 Fallece su madre.

1839 Entrega a concurso un segundo trabajo, *Sobre el fundamento de la moral*, esta vez a la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, pero no se lleva el galardón.

1841 Publica juntos los dos trabajos anteriores, bajo el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

1844 Publica la segunda edición, aumentada en un tomo, de *El mundo como voluntad y representación*.

1847 Segunda edición, muy aumentada, de su disertación.

1849 Fallece su hermana.

1851 En una pequeña librería e imprenta (A. W. Hayn) ven la luz los dos tomos de *Parerga y Paralipomena*, cuya parte más importante son los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. El éxito y la fama no se hacen esperar.

1854 *Segunda edición de las obras Sobre la voluntad en la naturaleza y Sobre la vista y los colores.*

Richard Wagner le hace llegar su *Anillo de los Nibelungos*.

1855 Jules Luntenschütz y otros pintores comienzan a retratarlo.

1856 La Universidad de Leipzig abre un concurso de monografías sobre el tema: «Exposición y crítica de la filosofía de Schopenhauer».

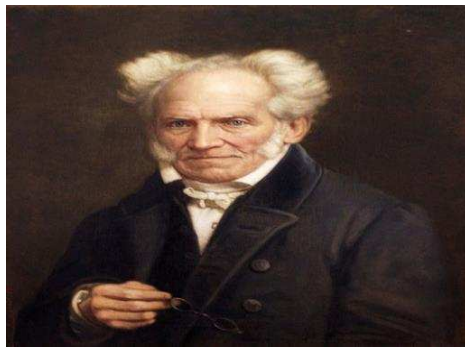
1857 En Bonn y Breslau se dictan las primeras Lecciones sobre su filosofía.

Recibe la visita de Friedrich Hebbel.

1859 *Tercera edición de El mundo como voluntad y representación.*

La joven escultora Elisabeth Ney termina un busto suyo.

1860 Schopenhauer muere el 21 de septiembre de neumonía. Es enterrado en el Cementerio Principal de Fráncfort.



ARTHUR SHOPENHAUER. Danzing (República de las Dos Naciones), 1788 - Fráncfort del Meno (Reino de Prusia), 1860. Filósofo alemán conocido por su filosofía del pesimismo.

Nacido en Danzig (actual Gdansk, Polonia), Schopenhauer estudió en las universidades de Gotinga, Berlín y Jena. Se instaló en Fráncfort del Meno donde llevó una vida solitaria y se volcó en el estudio de las filosofías budista e hinduista y en el misticismo. También estuvo influenciado por las ideas del teólogo dominico, místico y filósofo ecléctico alemán Meister Eckhart, del teósofo y místico alemán Jakob Boehme, y de los eruditos del Renacimiento y la Ilustración. En su obra principal, *El mundo como voluntad y representación* (1819), expone los elementos éticos y metafísicos dominantes de su filosofía atea y pesimista. Schopenhauer, en desacuerdo con la escuela del idealismo, se opuso con dureza a las ideas del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que creía en la naturaleza espiritual de toda realidad. En su lugar, Schopenhauer aceptaba, con algunas reservas, la teoría del filósofo alemán Immanuel Kant, de que los fenómenos existen sólo en la medida en que la mente los percibe como representaciones. Sin embargo, no estaba de acuerdo con este en que la «cosa-en-sí» (*Ding an sich*), o realidad última, exista más allá de la experiencia. La identificaba por su parte con la voluntad experimentada. No obstante, la voluntad no está limitada a una

acción voluntaria previsible, sino que toda actividad experimentada por la personalidad es voluntad, incluidas las funciones fisiológicas inconscientes. Esta voluntad es la naturaleza innata que cada ser experimenta y adopta en el tiempo y el espacio como apariencia del cuerpo, que es así su representación. Partiendo del principio de que la voluntad es la naturaleza innata de su propio cuerpo, como una apariencia en el tiempo y en el espacio, Schopenhauer llegó a la conclusión de que la realidad innata de todas las apariencias materiales es la voluntad; y que la realidad última es una voluntad universal. Para Schopenhauer la tragedia de la vida surge de la naturaleza de la voluntad, que incita al individuo sin cesar hacia la consecución de metas sucesivas, ninguna de las cuales puede proporcionar satisfacción permanente a la actividad infinita de la fuerza de la vida o voluntad. Así, la voluntad lleva a la persona al dolor y a un ciclo sin fin de nacimiento, muerte y renacimiento. Sólo se puede poner fin a esto a través de una actitud de renuncia, en la que la razón gobierne la voluntad hasta el punto en que esta cese. Esta filosofía influyó también su concepción del origen de la vida, partiendo de una idea de la naturaleza como conciencia impulsora.

Mostró una fuerte influencia budista en su metafísica y un logrado sincretismo de ideas budistas y cristianas en sus reflexiones éticas. Desde el punto de vista epistemológico, las ideas de Schopenhauer pertenecen a la escuela de la fenomenología. Famoso por su misoginia, aplicó sus ideas también a la actividad sexual humana, para afirmar que los individuos se unen no por un sentimiento de amor, sino por los impulsos irracionales de la voluntad.

Huellas de la filosofía de Schopenhauer pueden distinguirse en las primeras obras del filósofo y poeta alemán Friedrich Nietzsche, en las óperas del compositor alemán Richard Wagner y en muchos de los trabajos filosóficos y artísticos del siglo xx.

[1] *Sämtliche Werke*, 7 vols., 3.^a edición, Wiesbaden: Brockhaus, 1972; *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vols., Francfort del Meno: Kramer, 1966-75; reimpr. Munich: dtv, 1985; *Gesammelte Briefe*, Bonn: Bouvier, 1978, 2.^a edición 1987. <<

[2] *Sämtliche Werke*, 13 vols., Munich: Piper, 1911-42. Disponible entre tanto en versión electrónica: *Schopenhauer im Kontext II. Werke, Vorlesungen, Nachlaß*, Berlín: Karsten Worm-InfoSoftWare, 2008. <<

[3] *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Munich: Hanser, 1987; edición de bolsillo: Reinbek: Rowohlt, 1990: trad. cast. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid: Alianza Edit., 1991, y Barcelona: Tusquets, 2008. <<

[4] *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Francfort del Meno: Frankfurter Verlagsanstalt, 1994; edición de bolsillo: Leipzig: Reclam, 1998. <<

[5] Cf. A. Schopenhauer, *Gespräche*, ed. por Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1971, p. 220; también Eduard von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlín: Carl Duncker, 1880. <<

[6] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en: *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 271, 403. <<

[7] Una edición preparada por mí apareció bajo el título *Die Kunst, Recht zu behalten*, Francfort del Meno: Insel, 1995; trad. cast. de J. Alborés Rey, *El arte de tener razón*, Madrid: Alianza Edit., 2002. <<

[8] Una pequeña joya que reconstruí y publiqué por primera vez bajo el título *Die Kunst, glücklich zu sein*, Munich: Beck, 1999: trad. cast. de Á. Ackermann Pilári, *El arte de ser feliz*, Barcelona: Herder, 2000. <<

[9] Editado por mí bajo el título *El arte de hacerse respetar*, trad. cast. de F. Morales, Madrid: Alianza Edit., 2004. <<

[10] A. Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu sein*, p. 57. [*El arte de ser feliz*]. <<

[11] *Nota del Traductor*: Para esta traducción he consultado ampliamente la versión castellana de Luis Fernando Moreno Claros y, en lugares puntuales, la de Pilar López de Santa María. Ambas me parecen excelentes, y cualesquiera errores que yo haya podido cometer en mi traducción no deben, por supuesto, ser achacados a las de ellos. Dedico, por último este esfuerzo de traducción a mi hijo Fabio Luis. <<

[12] La felicidad no es un asunto cómodo: es difícil encontrarla en nosotros, e imposible encontrarla fuera de nosotros. (Nicolas Chamfort, *Œuvres*, vol. IV, *Caractères et anecdotes*, París 1795, p. 433). <<

[13] Doctrina sobre la felicidad. <<

[14] El comienzo del capítulo 49 del segundo tomo del *Mundo como voluntad y representación* dice así: «Hay un solo error innato, el cual consiste en creer que estamos aquí para ser felices. Es innato porque coincide con nuestra existencia misma, y todo nuestro ser no es sino su paráfrasis, e incluso nuestro cuerpo sólo su monograma: dado que no somos sino voluntad de vivir; pero la satisfacción sucesiva de nuestra voluntad es lo que asociamos mentalmente al concepto de felicidad. Mientras perseveremos en este error innato, agravándolo incluso por medio de dogmas optimistas, el mundo se nos aparecerá como lleno de contradicciones. Pues cada paso grande o pequeño que damos nos enseña que el mundo y la vida no están en absoluto constituidos como para admitir una existencia dichosa». <<

[15] *De la utilidad de las adversidades*. <<

[16] Abandonaremos este mundo dejándolo tan tonto y malvado como lo encontramos al llegar a él. <<

[17] Clemente de Alejandría, *Stromateis*, II, 21. <<

[18] Tanto el común de los hombres como el siervo o los Señores / admiten, en todos los tiempos, que / la máxima felicidad de los hijos de esta tierra / radica sólo en la personalidad. (Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro sobre Suleica, pieza séptima). <<

[19] Gemas, mármol, marfil, estatuillas de Tirrena, cuadros, / plata y vestidos teñidos de púrpura gétula, / son cosas que muchos no tienen ni procuran tener. (Horacio, *Epistulae*, II, 2, 180-182). <<

[20] Así como en el día que te trajo al mundo / ya el sol reinaba saludando a los planetas, / y comenzaste a medrar y seguirás medrando / según la ley que marcó tu nacimiento. / Así tendrás que ser, no puedes huir de ti mismo, / ya lo anunciaron sibilas y profetas; / y no hay tiempo ni poder capaz de hacer pedazos / una forma ya estampada que, viva, se despliega. (Goethe, *Gott und Welt, Urworte, Orphisch*, Weimarer Ausgabe, vol. III, p. 95). <<

[21] Cf. San Agustín, *De spiritu et littera*, 14, según la doctrina de la antigüedad: *simile simili cognoscitur* (lo semejante es conocido por lo semejante). Ya se la encuentra en Homero (*Odisea*, XVII, 218) y Empédocles (Frag. 109; Diels-Kranz 31 B 109), y a ella alude Schopenhauer en numerosas ocasiones. <<

[22] Petronio, *Satyricon*, LXXVII, 6. <<

[23] Aristóteles, *Ethica Eudemia*, VII 2, 1238a12 <<

[24] Juvenal, *Saturae*, IV, 10, 356. <<

[25] Cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403b25. <<

[26] Epicteto, *Encheiridion*, V. <<

[27] De los nervios (cf. p. 60). <<

[28] *También*: movilidad (cf. p. 60). <<

[29] Aristóteles, *Problemata*, xxx, 1, 953a10. <<

[30] Cicerón, *Tusculanae disputationes*, I, 33, 80. <<

[31] La naturaleza produjo otrora sujetos extraños: / algunos, que siempre mirarán alegres, / riéndose, como loros, hasta de un gaitero; / y otros, de semblante tan avinagrado, / que no mostrarían sus dientes en una sonrisa, / aunque Néstor en persona jurase que el chiste es gracioso. (N. del A.). (Shakespeare, *El mercader de Venecia*, I, 1). <<

[32] *Sobre las enfermedades mentales*. (Jean-Etienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales*, París 1838). <<

[33] Buena disposición de ánimo / disposición alegre del ánimo. <<

[34] Nada despreciables son los honrosos regalos de los dioses: / los dioses los dan cuando quieren y nadie se los puede exigir. (Homero, *Ilíada*, III, 65). <<

[35] Séneca, *Epistulae*, 9, 22. <<

[36] Jesús de Sirá: 22, 12. <<

[37] Ariosto, *Orlando furioso*, xxxiv, 75. <<

[38] Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, tercera parte, libro 15, al inicio. <<

[39] Aunque estemos siempre confinados en nosotros mismos, / Construimos o encontramos nuestra propia dicha en todas partes. (Oliver Goldsmith, *The Traveller*, v. 431). <<

[40] Aristóteles, *Ethica Eudemia*, VII, 2, 1238a12. <<

[41] A. Baillet, *La vie de Mr. Descartes*, París 1691, libro I, cap. 10, p. 310. <<

[42] *Libro del Eclesiastés*. <<

[43] Horacio relata la historia de Volteyo, un comerciante callejero bastante desordenado que, habiendo sido premiado con una finca, acude de nuevo a su benefactor Filipo y le ruega que lo devuelva a su anterior condición. «Quien se dé cuenta de cuánto ventaja lo desechado a lo pretendido, regrese rápidamente y recupere lo dejado. Conviene que cada cual se talle y calce en sus medidas» (Horacio, *Epistulae*, I, 7, 96-98). (Traducción de Horacio Silvestre. Horacio: *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000). <<

[44] Arnold Hermann Ludwig Heeren, véase Apéndice, p. 307. <<

[45] *Eclogae ethicae*, II, 7; Schopenhauer cita según la edición de Arnold Hermann Ludwig Heeren: *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, Göttingen, 1792. <<

[46] Pues sale a menudo afuera de sus grandes mansiones aquel al que lo ha aburrido estar en casa, y pronto [regresa], porque fuera en absoluto siente él estar mejor. Corre precipitadamente a su finca aguijando sus potros, como apresurándose a llevar auxilio a la casa en llamas; bosteza al instante, cuando ha pisado los umbrales de la casa de campo, o se retira incómodo al sueño y busca los olvidos, o incluso se dirige presuroso a la ciudad y vuelve a verla. [Traducción de Miguel Castillo Bejarano, Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, Madrid: Alianza Edit., 2003]. <<

[47] Lucrecio, *De rerum natura*, III, 1073; en realidad: 1060-1070. <<

[48] La naturaleza va elevándose gradualmente, al principio desde los efectos mecánicos y químicos del mundo inorgánico hasta el vegetal, con su sordo goce propio; pasa desde allí hasta el mundo animal,

sede de la *inteligencia* y la consciencia, donde se eleva paulatina e ininterrumpidamente desde sus frágiles rudimentos hasta dar el último y mayor paso con el *hombre*, con cuyo intelecto la naturaleza alcanza la cima y finalidad de sus producciones, es decir, brinda lo más perfecto y difícil que es capaz de crear. Pero incluso dentro de la especie humana el intelecto presenta todavía numerosos grados característicos, y muy rara vez alcanza el más alto, es decir, la inteligencia realmente extraordinaria. Esta última, por lo tanto, constituye en sentido estricto y riguroso el producto más difícil y elevado de la naturaleza, y con ello, lo más raro y valioso que el mundo pueda ofrecer. En una inteligencia semejante surge la consciencia más diáfana, y el mundo se manifiesta en ella de forma más nítida y completa que en cualquier otro lugar. Quien la tenga poseerá por lo tanto lo más noble ypreciado de la tierra y, en consecuencia, dispondrá de una fuente de placeres muy superior a todas las demás; por lo que no requerirá de nada externo, a no ser tiempo de ocio para disfrutar a sus anchas de este tesoro y pulir su diamante. Pues todos los demás placeres, es decir, los no intelectuales, son de una especie inferior: se reducen sin excepción a movimientos de la voluntad, es decir, a desear, abrigar esperanzas, temer y alcanzar, independientemente de cuál sea el objetivo correspondiente, todo lo cual va necesariamente acompañado de sufrimiento, además de que cuando se alcanza lo buscado surge una mayor o menor decepción, en lugar de que la verdad sea cada vez más límpida, como sucedía con los placeres intelectuales. En el reino de la inteligencia no opera dolor alguno, sino que todo es conocimiento. Ahora bien, los goces intelectuales son alcanzables únicamente por medio de la inteligencia del individuo respectivo y son proporcionales a ella: pues *tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point*^[48.1]. Hay, sin embargo, una desventaja real que acompaña a este privilegio, y es el hecho de que, en la

naturaleza toda, junto con el grado de inteligencia, se eleva la susceptibilidad al sufrimiento, la cual, por lo tanto, alcanza su estadio más elevado al mismo tiempo que aquel. [N. del A.]. <<

[48.1] Todo el ingenio de este mundo es inútil para quien no tiene nada de ingenioso. <<

[49] La *vulgaridad* consiste realmente en que, en la consciencia, la voluntad se imponga completamente al conocimiento, con lo cual se alcanza ese grado en que el conocimiento se pone al servicio exclusivo de la voluntad; por lo que, si este servicio no es requerido, es decir, si no hay motivo alguno, grande o pequeño, que esté presente, la actividad cognoscitiva cesa por completo, con lo que se implanta un verdadero desierto de ideas. Ahora bien, la voluntad sin conocimiento es lo más común del mundo: cualquier pedazo de alcorcho la tiene y lo demuestra cada vez que se cae al suelo. En eso consiste precisamente la vulgaridad de ese estado. En él sólo permanecen activos los órganos de los sentidos, junto con esa mínima expresión de entendimiento que basta para captar sus datos respectivos; de ahí que el hombre vulgar siempre esté abierto a cualquier impresión, es decir, perciba instantáneamente todo lo que sucede a su alrededor, de forma tal que hasta el más mínimo sonido, cualquier circunstancia, por pequeña que sea, captura enseguida su atención, igual que les sucede a los animales irracionales. Ese estado se refleja en su rostro y en el conjunto de su apariencia exterior; de donde surge el llamado aspecto vulgar, cuya impresión es tanto más chocante cuanto que la voluntad que en estos casos se apodera completamente de la consciencia es casi siempre baja, egoísta y, en general, mala. [N. del A.] (Jean de La Bruyère, *Les caractères ou Les mœurs de ce siècle*, en *Œuvres complètes*, ed. de Julien Benda, Bibliothèque de la Pléiade, París 1951, p. 320). <<

[50] Homero, *Ilíada*, VI, 138; *Odisea*, IV, 805. <<

[51] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste*, v. 30, en *Œuvres complètes*, ed. de Arien-Jean-Quentin Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. XII, p. 215. <<

[52] Séneca, *Epistulae*, 82, 3. <<

[53] La riqueza del alma es la única riqueza verdadera, / lo demás trae consigo más desgracias que beneficios. (Luciano, *Epigrammata*, 12). <<

[54] Aristóteles, *Ethica Nicomachea* x, 7,1177b4. <<

[55] Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, II, 5, 31; cf. Jenofonte, *Symposion*, 4, 44. <<

[56] Aristóteles, *Política* IV, 11, 1295a36-37. <<

[57] Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, libro I, cap. 14, hacia la mitad. <<

[58] Lo más valioso para ser feliz es, con mucho, la prudencia. (Sófocles, *Antígona*, I, 328). <<

[59] La vida más feliz no tiene nada que ver con la prudencia. (Sófocles, *Áyax*, 550). <<

[60] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste*, v. 30, en *Œuvres complètes*, ed. de A.-J.-Q. Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. XII, p. 215. <<

[61] En el opúsculo premiado *Sobre el fundamento de la moral*, el pasaje del § 22 al que se alude en el texto dice así: «La predominancia de una u otra forma de conocer se revela no sólo en las acciones particulares, sino en toda la índole de la consciencia y del estado de ánimo, que, no en balde, es tan esencialmente distinta en el carácter *bueno* que en el carácter *malo*. Este *carácter* percibe en todas partes una fuerte barrera entre sí mismo y todo lo externo a él. El mundo le resulta un *No-yo absoluto*, y su relación con el mismo es fundamentalmente hostil: ello hace que el tono general de

su ánimo sea el resentimiento, la suspicacia, la envidia y la malevolencia. El buen carácter, en cambio, vive en el seno de un mundo exterior que le es homogéneo: los otros no son para él un “No-yo”, sino un “Yo también”. De ahí que esté amistosamente dispuesto hacia cada sujeto: en su fuero interno se siente emparentado con todos los seres, se preocupa por su bienestar y no duda ni por un momento de que los demás se preocupan también por él. Tal es el origen de la paz profunda de su yo interior, y de ese estado de ánimo confiado, sereno y satisfecho que hace que todos se sientan a gusto en su compañía. El carácter malo no confía en la ayuda de los demás en los momentos difíciles: si la solicita, lo hace sin convicción, y si la obtiene, la recibe sin verdadero agradecimiento: pues no puede por menos de considerarla como fruto de la ingenuidad ajena. Es incapaz de reconocer su propio ser en el ser de otro, incluso después de que este se ha visto reflejado de forma inequívoca. En esto reside lo verdaderamente indignante de la ingratitud. Este aislamiento moral en el que esencial e indefectiblemente se encuentra lo conduce con frecuencia a la desesperanza. El carácter bueno exige la ayuda de los demás con tanta mayor naturalidad cuanto que él mismo está plenamente consciente de su propia disposición a ayudarlos. Pues, como ya se dijo, para *el uno* el mundo de los hombres es el No-yo; para *el otro*, el “Yo también”. El magnánimo, que perdona al enemigo y devuelve con bien el mal que ha recibido, está en un plano superior y obtiene las mayores alabanzas, porque fue capaz de reconocer su propio ser incluso cuando este renegaba de sí mismo». <<

[62] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, x, 149: «De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión». Escolio que aparece a continuación:

«Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios (considera), por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas». Ibíd. § 127 (De una carta de Epicuro a Meneceo): «Además debemos reflexionar en que los deseos son en parte naturales y en parte superfluos; y que algunos de los naturales son además necesarios, mientras que otros son sólo naturales; y que de los necesarios unos lo son para alcanzar la felicidad, otros para liberar al cuerpo de desórdenes y otros incluso para la vida misma».

[<<](#)

[63] Los pasajes en Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, son: I, 13: «Pues, ¿qué distinción es acaso más útil y más apta para vivir bien que la de Epicuro? En una clase de deseos colocó aquellos que son naturales y a la vez necesarios; en una segunda, los que son naturales pero no necesarios; y en la tercera aquellos que ni son naturales ni necesarios, y se comportan de tal manera que los necesarios se pueden satisfacer sin mucho esfuerzo ni gastos; los necesarios tampoco exigen mucho, pues la naturaleza misma provee y limita los bienes que bastan para satisfacerlos; sólo en los deseos superfluos es imposible encontrar una medida o un final». Capítulo 16: «Pues los deseos que proceden de la naturaleza pueden ser satisfechos fácilmente y sin perjudicar a los demás; y ante los superfluos no hay que ceder, ya que lo que persiguen no es deseable; y es mayor el daño que producen que la ventaja de las cosas que se obtienen por medio del mismo». [<<](#)

[64] Pues el talante de los habitantes de la tierra, / se ajusta al día que el padre de hombres y dioses nos va enviando. (Homero, *Odisea*, XVIII, 136-137). [<<](#)

[65] James Boswell, *Life of Samuel Johnson*, Londres 1848, p. 288. <<

[66] Sobre lo rastrero / que nadie se queje: / pues mueve montañas, / aunque te digan lo contrario. (Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro del desasosiego, La serenidad del viajero). <<

[67] Voltaire: *Œuvres complètes*, ed. de A.-J.-Q. Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. XXVI, p. 116. <<

[68] No ascienden fácilmente aquellos cuyas virtudes son opacadas por / la penuria de su familia. (Juvenal, *Saturae*, 3, 164). <<

[69] Así de tenue y pequeño es lo que al ávido de alabanza / deprime o eleva. (Horacio, *Epistulae*, II, 1, 179). <<

[70] Los estamentos más elevados, con todo su brillo, ostentación y lujo, solemnidad, señorío y títulos variados podrían afirmar: nuestra felicidad yace completamente fuera de nosotros mismos: está situada en las cabezas de los demás. [N. del A.]. <<

[71] *Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter.*^[71.1] [N. del A.]. <<

[71.1] Lo que sabes es inútil si los demás no saben que tú lo sabes. (Persio, *Saturae*, I, 27). <<

[72] Tácito, *Historiae*, IV, 6; de manera similar ya en Platón y Ateneo, *Deipnosophistae*, XI, 507. <<

[73] Platón, *De república*, VI, 435 c, 497d; *Kratylos*, 384 b; *Hippias major*, 304; la sentencia se le atribuye a Solón. <<

[74] Cicerón, *Academica posteriora*, I, 5, 18. <<

[75] Horacio, *Carmina*, II, 30, 14. <<

[76] Georg Christoph Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, nueva edición, Göttingen 1844, vol. II, p. 122. <<

[77] cf. *Pandectae*, 289a. <<

[78] Término de los estoicos, que dividía según dos puntos de vista las

cosas en relación con la felicidad que debía ser alcanzada: lo que depende de nosotros (ta eph'hemin), y lo que no depende de nosotros (ta ouk eph'hemin). Cf. la síntesis de esta doctrina en Epicteto, *Encheiridion*, 1-6. <<

[79] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, II, 17, 57. <<

[80] Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, París 1758 (*nouvelle édition* empleada por Schopenhauer), III, cap. 13, parágrafo 15. <<

[81] Heródoto (*Historiae*, I, 199): «Por contra, la costumbre sin duda más ignominiosa que tienen los babilonios es la siguiente: toda mujer del país debe, una vez en su vida, ir a sentarse a un santuario de Afrodita y yacer con un extranjero. Muchas de ellas, que consideran impropio de su rango mezclarse con las demás en razón del orgullo que les inspira su poderío económico, se dirigen al santuario, seguidas de una numerosa servidumbre que las acompaña, en carruaje cubierto y aguardan en sus inmediaciones. Sin embargo, las más hacen lo siguiente: muchas mujeres toman asiento en el recinto sagrado de Afrodita con una corona de cordel en la cabeza; mientras unas llegan, otras se van. Y entre las mujeres quedan unos pasillos, delimitados por cuerdas, que van en todas direcciones; por ellos circulan los extranjeros y hacen su elección. Cuando una mujer ha tomado asiento en un templo, no regresa a su casa hasta que algún extranjero le echa dinero en el regazo y yace con ella en el interior del santuario. Y, al arrojar el dinero, debe decir tan sólo: "Te reclamo en nombre de la diosa Milita" (ya que los asirios, a Afrodita, la llaman Milita). La cantidad de dinero puede ser la que se quiera; a buen seguro que no la rechazará, pues no le está permitido, ya que ese dinero adquiere un carácter sagrado: sigue al primero que se lo echa sin despreciar a nadie. Ahora bien, tras la relación sexual, una vez cumplido el deber para con la diosa, regresa a su casa y, en lo sucesivo, por mucho que les des no podrás

conseguir sus favores. Como es lógico, todas las mujeres que están dotadas de belleza y buen tipo se van pronto, pero aquellas que son poco agraciadas esperan mucho tiempo sin poder cumplir la ley; algunas llegan a esperar hasta tres y cuatro años. Por cierto que, en algunos lugares de Chipre, existe también una costumbre muy parecida a esta». (Traducción de Carlos Schrader, Heródoto, *Historia*, vol. 1. Madrid: Gredos, 1977). <<

[82] Citado libremente de Séneca, *De constantia sapientis*, II, 3. <<

[83] ¿Por qué te quejas de tus enemigos? / ¿Acaso alguna vez podrás hacerte amigo de / aquellos para quien un ser como el tuyo / constituye un tácito reproche permanente? (Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro de los refranes, refrán número 14). <<

[84] *Contribuciones a la historia de Alemania, en especial en lo que se refiere al derecho penal alemán.* <<

[85] Derecho del más fuerte; *literalmente*: derecho del puño. <<

[86] Desvarío; *literalmente*: exceso de ingenio. <<

[87] Honor del más fuerte; *literalmente*: honor del puño. <<

[88] *Schopenhauer se refiere al suplemento (Freinsheimii supplementum) a la edición de Tito Livio utilizada por él: Historiarum libri qui superstunt. Ex recensione Drakenborchii cum integris Freinsheimii supplementis. Praemittitur vita ab Jac. Phil. Tomasino conscripta cum notitia literaria. Accedit index stud. Societatis Bipontinae, 13 vols., Zweibrücken 1784-1786.* <<

[89] Charles-Étienne Durand, *Soirées littéraires*, Rouen 1828, vol. II, p. 300. <<

[90] Schopenhauer utilizó la siguiente edición: *Johannis Stobaei Florilegium, ad manuscriptorum fidem emendavit et supplevit, Thomas Gaisford, 4 vols., Leipzig 1823-1824.* <<

[91] *Schopenhauer se refiere a los comentarios (Notae) de Isaak Casaubon a las Vitae philosophorum de Diógenes Laercio, que poseía en la edición en dos volúmenes del editor de Leipzig C. F. Koehler: Isaaci Casauboni Notae atque Aegidii Menagii Observationes et emendationes in Diogenem Laertium. Addita est Historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta. Editionem ad exemplar Wetstenianum expressam atque indicibus instructam curavit Henricus Gustavus Huebnerus Lipsiensis, Leipzig 1830-1833. Schopenhauer poseía asimismo la edición en griego y latín de las Vitae philosophorum que el mismo editor había impreso en 1828-1831. <<*

[92] *De la constancia del sabio. <<*

[93] Séneca, *De constantia sapientis*, 14, 3; cf. *De ira*, III, 11. <<

[94] Ludwig Robert, *Die Macht der Verhältnisse*, Stuttgart-Tübingen 1819. El drama fue estrenado en 1815 en el Teatro Real de Berlín e incluido hasta 1828 trece veces en la programación, por lo que es probable que Schopenhauer lo viera. <<

[95] *La fuerza de los prejuicios. <<*

[96] La historia del señor Desglands es relatada por Schopenhauer en su *Bosquejo de un tratado sobre el honor* (en *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. de A. Hübscher, 5 vols., Fráncfort del Meno 1966-1975, vol. III, pp. 472-496, aquí p. 490) de la manera siguiente: «Dos hombres de honor, uno de ellos llamado Desglands, le hacen la corte a una misma mujer. Mientras están sentados a la mesa, el uno junto al otro frente a ella, Desglands se esfuerza por atraer la atención de la dama a través de la más animada conversación; pero esta, distraída, no parece escucharle, sino que suspirando dirige todo el tiempo sus miradas hacia su rival; he ahí que los celos provocan una contracción espasmódica en la mano de Desglands, que sostiene en ese momento un huevo fresco, el cual estalla, salpicando con su

contenido el rostro de su competidor; este hace un movimiento con la mano, que sin embargo es atajada por Desglands, quien murmura al oído del otro: “Señor, me doy por enterado”. A continuación, un profundo silencio se cierne sobre el grupo. Un día después, Desglands aparece con un gran parche negro y redondo en su mejilla derecha. Tiene lugar el duelo: el contrincante de Desglands recibe una herida grave pero no mortal. Desglands reduce entonces el tamaño del parche. Tras la recuperación del oponente un segundo duelo; una vez más, Desglands hace sangrar a su oponente, por lo que empequeñece su parche una vez más. Y así hasta cinco o seis veces: tras cada duelo, Desglands iba disminuyendo las dimensiones de su parche, hasta que finalmente su contrincante expiró. ¡Oh, noble espíritu de los viejos tiempos de la caballería! Pero ahora en serio: ¿quién, al comparar esta tan reveladora historia con la anterior, no se verá forzado a exclamar aquí, al igual que en ocasiones similares: ¡Cuán grandes los antiguos y cuán insignificantes los modernos!?». El relato aparece en Denis Diderot, *Jacques le Fataliste et son Maître*, en *Œuvres*, ed. de André Billy, París 1951, pp. 685-690. La exclamación del final es una versión libre de un verso de Ludovico Ariosto: «*Oh gran bontà de’ cavalieri antichi!*» (*Orlando furioso*, I, v. 22). <<

[97] *Santiago el fatalista*. <<

[98] *Del antiguo alemán* = sentencia, pruebas de inocencia. <<

[99] Expresión jurídica medieval, más precisamente: *de minimis non curat praetor*. <<

[100] El honor caballeresco es hijo de la arrogancia y la irracionalidad. (La verdad opuesta la expresa *El príncipe constante* con las palabras: «Esa es la herencia de Adán»). Resulta muy curioso que este superlativo de toda arrogancia se encuentre única y exclusivamente

entre los miembros de una religión que impone a sus prosélitos un voto de humildad extrema; ya que el principio del honor caballeresco no fue conocido ni en épocas anteriores ni en otras partes del mundo. Sin embargo, no debe atribuirse este rasgo a la religión, sino al feudalismo, donde todo noble se consideraba a sí mismo como un pequeño soberano que no reconocía la autoridad de ningún juez terrenal por encima suyo, y que, por lo tanto, aprendió a revestir su propia persona de una invulnerabilidad y una santidad completas, y a considerar cualquier atentado contra la misma, es decir, cualquier palabra o golpe, como un delito digno de la pena de muerte. De ahí que el principio del honor y los duelos fueran al comienzo un asunto exclusivo de la nobleza, y sólo en épocas posteriores, y por el mismo motivo, de los oficiales del ejército; a los cuales se unieron luego esporádicamente, para no ser menos, los demás estamentos superiores, aunque no de forma homogénea. A pesar de que los duelos surgieron de las ordalías, estas no son el origen, sino la consecuencia y la aplicación del principio del honor: quien no reconoce ningún juez humano recurre a uno divino. Las ordalías como tales no son, por otra parte, exclusivas del cristianismo; también se las puede encontrar en el hinduismo, sobre todo en la antigüedad, aunque sus vestigios llegan hasta nuestros días. [N. del A.]. *El príncipe constante*, III, 8. <<

[101] Cicerón, *In Verrem*, II, III, 41, 95; en el original dice *pudentes* [pudorosos] en lugar de *prudentes* [prudentes]. <<

[102] *Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien des Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces.* [102.1] *Lettres édifiantes et curieuses*, edición de 1819, vol. II, p. 454. [N. del A.]. <<

[102.1] Veinte o treinta golpes de caña en el trasero son, por así decirlo,

el pan de cada día entre los chinos. Se trata de un correctivo paternal del mandarín, que no tiene nada de infamante y que la gente recibe con gratitud. <<

[103] La verdadera razón por la que los gobiernos actúan como si quisieran, pero no pudieran, eliminar el duelo, a pesar de que sería algo muy sencillo de lograr, sobre todo en las universidades, creo que es la siguiente: el Estado no está en condiciones de sufragar la totalidad de los servicios prestados por sus oficiales y funcionarios; por ello, hace consistir la mitad de su sueldo en honor, representado por títulos, uniformes y condecoraciones. Ahora bien, con el fin de mantener alto el valor de curso de esta remuneración ideal por los servicios prestados, es necesario alimentar, acrecentar y en algunos casos exagerar todo lo que se pueda el sentimiento del honor; pero como para este fin no basta con el honor civil, ya que de este participan todos, se recurre al honor caballeresco, preservándolo de la manera descrita. En Inglaterra, donde los sueldos de militares y civiles son más elevados que en la Europa continental, no hace falta recurrir a esta providencia; de ahí que en ella el duelo haya ido desapareciendo durante los últimos veinte años, hoy no se dé casi nunca y la gente lo vea como una locura digna de burla; sin duda la *Anti-duelling Society* (Asociación Contra el Duelo) debe de haber contribuido mucho a este estado de cosas, por lo que ahora el Moloch debe arreglárselas sin sus víctimas. [N. del A.]. <<

[104] Derecho de la cabeza, de la astucia. <<

[105] *El Emilio*. <<

[106] Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, v, 15, 1138a12: ἀδιχῆται δ' οὐδὲις ἐχών. <<

[107] Horacio, *Saturae*, II, 3, 243. <<

[108] *El Amor y el Odio (las dos fuerzas cosmogónicas de Empédocles)*.

[<<](#)

[109] Según esto, resulta un pobre cumplido tratar de honrar a las obras, como hoy es costumbre, tildándolas de hechos: pues las obras tienen esencialmente una categoría superior. Un hecho es siempre una acción que responde a un motivo, y por lo tanto, algo aislado y pasajero, perteneciente al elemento genérico y primigenio del mundo, la voluntad. En cambio, una obra grandiosa o bella es algo permanente, por estar dotada de una significación universal y haber nacido de la inteligencia; algo inocente y puro, que se eleva como un aroma por encima de este mundo de la voluntad.

Una ventaja de la fama de los hechos es que, por regla general, surge de repente, acompañada de una fuerte explosión, la cual a veces es tan grande, que se escucha en toda Europa; mientras que la fama de las obras se presenta lenta y paulatinamente, primero en voz queda y luego en voz cada vez más perceptible, hasta el punto de que a menudo alcanza su máximo volumen sólo cien años después; pero entonces es para quedarse, porque las obras perduran, y en algunos casos por miles de años. Aquella otra fama, en cambio, una vez que ha pasado la primera explosión, se va tornando progresivamente más débil, menos conocida y cada vez por menos personas, hasta que por último sólo tiene una existencia fantasmagórica en la historia. [N. del A.] [<<](#)

[110] Séneca, *Epistulae*, 79, 17. [<<](#)

[111] Fr. 5 (Diels-Kranz 23 B 5). [<<](#)

[112] Jesús de Sirá, 22, 8-9. [<<](#)

[113] Shakespeare, *Hamlet*, xv, 2. [<<](#)

[114] Hasta la palabra más feliz es objeto de burla / si el oyente no sabe escuchar. (Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro de las reflexiones, primer poema). [<<](#)

[115] Si lo que haces no surte efecto, y todo se queda inerte, / ¡no te desanimes! / la piedra en el lodo / no forma anillos. (Goethe: *Sprichwörtlich*, Weimarer Ausgabe, vol. II, p. 240). <<

[116] Lichtenberg, *Aphorismen*, ed. de Albert Leitzmann, Berlín 1902-1908, D396. <<

[117] Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Göttingen 1844, vol. IV, p. 47; *Aphorismen*, ed. de A. Leitzmann, Berlín 1902-1908, F III. <<

[118] Que a menudo las mejores cualidades / sean las menos admiradas, / y que la mayor parte de la gente / considere a lo malo como bueno, / es un mal que se ve a diario. / Pero ¿cómo evitar esta peste? / Dudo que esta plaga / se pueda erradicar de nuestro mundo. / Un solo medio hay en la tierra, / sólo que es infinitamente difícil de aplicar: / los necios deben transformarse en sabios; / y ¡fijaos!, jamás lo harán. / Nunca descubren el valor de las cosas, / descansan sus ojos, no sus pensamientos: / siempre ensalzan lo mezquino, / porque jamás han conocido lo bueno. (C. F. Gellert, comienzo del poema *Die beiden Hunde*, en *Sämmtliche Fabeln und Erzählungen in drei Bänden*, 13.^a ed. (la utilizada por Schopenhauer), Berlín 1810, p. 51). <<

[119] Cada vez que rendimos honor a los demás, / tenemos que rebajarnos a nosotros mismos. (Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro del Desasosiego, estrofa 7). <<

[120] Si yo no hubiese nacido, / hasta que me dieran permiso para vivir, / aún no estaría sobre esta tierra, / como podrán comprender, / si observan cómo se portan / quienes, para poder destacar, / siempre están dispuestos a anularme. (Goethe, *Zahme Xenien*, v). <<

[121] Julius Frauenstädt relata que en conversaciones sobre el honor y la fama sostenidas con Schopenhauer este dijo haber leído el Tratado *De gloria* (Florencia 1552), del teólogo e historiador

portugués Jerónimo Osório (*Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Vertheidigung*, de Ernst Otto Lindner, y *Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke*, de Julius Frauenstädt, Berlín 1863, p. 412). <<

[122] [...] pregonada con clarines por una favorable junta de candidatos y amplificada por el eco de cabezas vacías; [...] y, sin embargo, cuánto no reirá la posteridad cuando algún día toque a las puertas de rutilantes jaulas de palabras, de hermosos nidos abandonados por la moda y de salones donde se pactaron acuerdos ya olvidados, y encuentre que todo, pero todo, está vacío, y que no queda ni un solo pensamiento que pueda exclamar confiadamente: ¡adelante! (Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Gottingen 1844, vol. IV, p. 15). <<

[123] Como nuestra mayor satisfacción consiste en ser *admirados*, pero los potenciales admiradores difícilmente condescenderán a hacerlo aunque tengamos méritos para ello, el hombre más feliz será aquel que se las arregle para admirarse sinceramente a sí mismo. [*N. del A.*]. <<

[124] Hobbes, *De cive*, I, 5. <<

[125] La fama (esa última debilidad de las mentes excelentes), / es la espuela que inventa el claro espíritu / para poder desdeñar los placeres y consagrarse a días de trabajo. (J. Milton, *Lycidas*, 70. En el original aparece *mind* en lugar de *minds*). <<

[126] Cuán difícil es trepar hasta / las cumbres donde se divisa, lejano, el soberbio templo de la fama. (James Beattie, *The Minstrel, or the Progress of Genius*, I. En el original aparece *steep* en lugar de *heights*). <<

[127] Una moneda falsa (ya que los ducados solían ser de oro). <<

[128] Cuando uno viaja, / tiene algo que contar. (Matthias Claudius,

denominado Asmus, *Urians Reise um die Welt*, versos iniciales, en *Wandsbecker Bote*, parte 5). <<

[129] Cambian de cielo, no de ánimo, quienes atraviesan los mares. (Horacio, *Epistulae*, I, 11, 27). <<

[130] Exhortaciones. <<

[131] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII 12, 1152b15. <<

[132] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tomo I, § 58: «Toda satisfacción, o lo que normalmente se suele denominar felicidad, es real y esencialmente sólo *negativa*, y jamás positiva. No es una dicha originaria que nos embargue por sí sola, sino siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la privación, es la condición previa de todo placer. Al producirse la satisfacción, empero, cesa el deseo y, por lo tanto, el placer. De ahí que la satisfacción o la dicha nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad: pues a esa hay que atribuir no sólo cada sufrimiento real y manifiesto, sino también cada deseo que, importunándonos, nos roba la tranquilidad, e incluso el funesto aburrimiento, que convierte nuestra vida en un lastre. Además, ¡es tan difícil alcanzar cualquier cosa o culminar cualquier empresa!: todo propósito se enfrenta a dificultades y esfuerzos sin límite, y a cada paso que damos se nos presenta un obstáculo. Y si por fin llegamos a superar y lograr todo lo que buscábamos, nunca habremos ganado otra cosa que librarnos de algún tipo de sufrimiento o deseo, y por lo tanto nos hallaremos exactamente en el mismo lugar que estábamos antes de que este último se presentara. De forma inmediata sólo la privación, es decir, el dolor, se nos da siempre de forma inmediata. En cambio, la satisfacción —así como el gozo— sólo la podemos reconocer de forma indirecta, recordando el sufrimiento y la carencia previos que cesaron cuando ella apareció. Por eso, no

somos conscientes de los bienes y de las ventajas que realmente poseemos, ni los valoramos, sino que los damos por sobreentendidos: pues nos alegran siempre de forma negativa, al impedir los sufrimientos. Percibimos su valor sólo una vez que los hemos perdido: pues la privación, la carencia y el sufrimiento son lo positivo, que se nos anuncia de forma inmediata. De ahí que nos alegre recordar cómo superamos la necesidad, la enfermedad, las carencias, etc., porque estas son nuestro único medio de disfrutar de los bienes presentes». <<

[133] Voltaire, *Lettre à Monsieur le Marquis de Florian*, 16.03.1774, ed. de A.-J.-Q. Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. LXVIII (Carta n.º 18), p. 466. <<

[134] *Las afinidades electivas*. <<

[135] Goethe, *Las afinidades electivas*, primera parte, cap. 2. <<

[136] *In Arkadien geboren*: «También yo nací en Arcadia...». Comienzo del poema de Schiller denominado *Resignación*. La expresión *Et in Arcadia ego* procede de una inscripción que figura en un cuadro de Nicolas Poussin conocido por Schopenhauer. Virgilio celebró Arcadia en sus *Eclogae* como «paisaje espiritual» (B. Snell) del idilio reconfortante de los poetas. <<

[137] La ruin aspiración a la felicidad y, en particular, a una felicidad como la que soñamos, corrompe todas las cosas de este mundo. Quien pueda librarse de ella, y no desee sino lo que tiene a la vista, podrá sobrellevar su propia vida. <<

[138] *Merck, Correspondencia recibida y enviada*. <<

[139] Aquel que elige el punto medio / dorado, de la más mísera casa / se aleja de la opulencia / del palacio envidiada. // Que con frecuencia se abate / el más alto pino, y las más fuertes torres/se derrumban con estrépito / y a los más altos montes / acierta el rayo.

(Horacio, *Carmina*, II, 10, 5-12). <<

[140] Platón, *De republica*, x, 6, 604 b; cf. también *Leges*, VII, 803 b. <<

[141] Si has perdido algún bien de este mundo, / no sufras por ello, no es nada; / y si has ganado algún bien de este mundo, / no te alegres por ello, no es nada. / Placeres y dolores pasan de largo, / pasan de largo en el mundo, no es nada. (Sadis, *Gulistan [Jardín de rosas]*, traducción al alemán de R. H. Graf, Leipzig, 1846). <<

[142] Nicolas Chamfort, *Maximes et pensées*, cap. 3. <<

[143] ¿Por qué fatigas tu alma débil con planes eternos? (Horacio, *Carmina*, II, 11, 11-12). <<

[144] No siento más dicha que la de aprender. (Petrarca, *Trionfo d'amore*, I, 21). <<

[145] Esta exhortación de vieja data estaba cincelada como inscripción en el templo de Apolo en Delfos. Sobre su significación cultural se discute aún hoy. Como quintaesencia de la sabiduría de la vida y consejo para alcanzar la felicidad fue atribuida a uno de los Siete Sabios. Sócrates la convirtió en piedra angular de la filosofía —es decir, del «amor a la sabiduría»— y como tal fue legada, en una secuencia histórica casi ininterrumpida, a la posteridad. <<

[146] Pero por mucho que nos haya ofendido, queremos dejarlo así / y, por mucho que nos cueste, queremos apaciguar la ira de nuestro corazón. (Homero, *Ilíada*, XVII, 112-113). <<

[147] Eso sólo está en el regazo de los dioses. (Homero, *Ilíada*, XVII, 514; *Odisea*, I, 267). <<

[148] Séneca, *Epistulae*, 101, 10. <<

[149] Comienzo del poema de Goethe *Vanitas! Vanitatum vanitas!* [«¡Vanidad! ¡Vanidad de vanidades!»], que constituye una variación del himno religioso de Johannes Pappus (1549-1610): *Ich hab' mein'*

Sach' Gott heimgestellt [«he encomendado mis asuntos a Dios»]. Max Stirner lo convirtió después en epígrafe de su obra *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), aunque probablemente Schopenhauer no llegó a tener conocimiento de ello. <<

[150] Se refiere a las ediciones de clásicos griegos y romanos publicadas a partir de 1779 en la ciudad de Zweibrücken (Bipontium). <<

[151] Cicerón, *Paradoxa*, I, 1, 18 (en realidad: *omnia mecum porto mea*); también Séneca, *Epistulae*, 9, 18. <<

[152] Aristóteles, *Ethica Eudemia*, VII, 2, 1238a12. <<

[153] Así como nuestro cuerpo está cubierto de vestimentas, así nuestro espíritu está cubierto de *mentiras*. Nuestras palabras y acciones, todo nuestro ser, son mentirosos; y sólo descubriendo este velo se pueden adivinar algunas veces nuestros verdaderos pensamientos, como se adivina a través de la ropa la forma del cuerpo. [N. del A.]. <<

[154] Cicerón, *Paradoxa*, II, 17. <<

[155] Es sabido que los males son más llevaderos cuando son soportados en compañía: y entre dichos males los hombres suelen incluir al aburrimiento; no es extraño, pues, que se reúnan para aburrirse juntos. Así como el amor a la vida es en el fondo una especie de temor a la muerte, así también el *impulso de sociabilidad* no es directo en los hombres, es decir, no está basado en el amor a la sociedad, sino en un temor a la *soledad*, en tanto que no se busca la grata presencia del otro, sino que se evita el hastío y la depresión de estar solo, así como la monotonía de la propia consciencia; para escapar de la cual la gente se aficiona a las malas compañías y soporta las molestias e imposiciones que son su inexorable secuela. Si, por otro lado, la antipatía contra todo esto logra salir victoriosa y

el individuo, consiguientemente, acostumbrarse a la soledad y endurecerse contra su impresión inmediata, de modo que esta deje de tener los efectos arriba señalados, entonces ese individuo podrá, en adelante, sentirse cómodamente en soledad, sin añorar la compañía de los otros; precisamente porque el deseo de estar acompañado no es directo, y el individuo, además, se habrá habituado a las cualidades benéficas de la soledad. [N. del A.]. <<

[156] Séneca, *Epistulae*, 9, 22. <<

[157] La fábula de Schopenhauer (*Parerga und Paralipomena*, tomo II, cap. 31, § 400): «Un grupo de puercoespines se apiñaron densamente un frío día de invierno para obtener calor unos de otros y salvarse así de morir congelados. Muy pronto, sin embargo, sintieron las púas recíprocas, lo que los obligó a separarse de nuevo. Cada vez que la necesidad de calentarse los reunía, volvía a presentarse aquel otro inconveniente, por lo que siempre se veían impulsados a uno u otro tipo de sufrimiento, hasta que finalmente encontraron una moderada distancia entre ellos que les permitió sobrellevar su situación de la mejor manera posible. Así, la necesidad de vivir en sociedad, nacida del vacío y de la monotonía del interior de cada uno, atrae a los seres humanos entre sí; pero sus numerosos rasgos desagradables y errores insoportables vuelven a separarlos. La distancia intermedia, que terminan por hallar y hace posible su convivencia, está representada por la amabilidad y las buenas costumbres. A quien no guarda esa distancia se le reclama en Inglaterra: *keep your distance!* Es cierto que esa distancia satisface sólo a medias la necesidad de obtener calor recíproco, pero a cambio evita que se sienta el dolor de las púas. Quien disponga, sin embargo, de suficiente calor interno propio hará bien en mantenerse alejado de la sociedad, para así no molestar ni ser molestado». <<

[158] Jean de La Bruyère, *Les caractères ou Les mœurs de ce siècle*, en

Œuvres complètes, ed. de Jules Benda, Bibliothèque de la Pléiade, París 1951, p. 323. <<

[159] Jacques-Henri Bernardin de Saint Pierre. <<

[160] *Voltaire, Lettre à Monsieur le Cardinal de Bernis, 21.6.1762.* <<

[161] La vida solitaria busqué siempre / (lo saben las orillas, los campos y los bosques) / para huir de estos ingenios torcidos y necios, / que el camino del cielo han extraviado. (Petrarca, *Sonetti*, 259. En el original, *sordi* [sordos] en lugar de *storti* [torcidos]). <<

[162] En ese mismo sentido, dice Saadi en el *Guslistán* (véase la trad. de V. Graf, p. 65): «A partir de ese momento, nos despedimos de la sociedad y emprendimos la senda del recogimiento: pues *la seguridad mora en la soledad*». [N. del A.] (Nicolas Chamfort, *Maximes et pensées*, cap. IV). <<

[163] Herodes es el enemigo; José la sensatez, / a este, Dios le revela el peligro en sueños (en su espíritu). / El mundo es Belén, Egipto la soledad, / ¡Huye, alma mía! ¡Huye, si no quieres morir de pena! (Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, III, 241). <<

[164] Giordano Bruno, *Opere*, ed. de A. Wagner, Leipzig 1830, vol. II, p. 408; la cita de la Biblia según la *Vulgata*: Salmo 54, 8. <<

[165] *Die Prometheus... geformet hatte: Según Juvenal, Saturae, 14, 34.* <<

[166] La soledad es necesaria, con tal de que no sea vulgar: / así, no importa donde estés, estarás en un desierto. (Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, II, 117). <<

[167] Deja de regodearte en tu pena, / que como un buitre devora tu vida: / hasta la peor compañía te hace sentir / que no eres más que un hombre entre otros hombres. (Goethe, *Fausto I*, 1635-1638). <<

[168] Horacio, *Epistulae*, I, 2, 40. En su *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es*

la Ilustración?, Kant traduce esta sentencia como «Ten el valor de valerte de tu propia razón», Akademie-Ausgabe, vol. VIII, p. 35. <<

[169] Tipo de escuela en la que los más avanzados enseñaban a los menos avanzados. <<

[170] Horacio, *Carmina*, II, 16, 27-28. <<

[171] Comedia de Leandro Fernández de Moratín, 1792. <<

[172] La *envidia* de los hombres indica cuán desdichados se sienten; su *atención* constante a lo que hacen o dejan de hacer los demás, cuánto se aburren. [N. del A.]. <<

[173] Séneca, *De ira*, III, 30, 3. <<

[174] Séneca, *Epistulae*, 15, 11. <<

[175] Salustio, *Catilina*, 21, 1. <<

[176] *Proverbial*. <<

[177] *El enemigo de sí mismo*, comedia de Terencio, que sigue un modelo de Menandro. <<

[178] Menandro, *Monostichi*, 422; cf. Platón, *Euthydemus*, 258 d. <<

[179] Aprovecha tu buen estado de ánimo, / pues se presenta muy raramente. (Goethe, *Generalbeichte*). <<

[180] Juvenal, *Saturae*, 8, 84. <<

[181] Séneca, *Epistulae*, 37, 4. <<

[182] Regla fundamental de Epicteto, según Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XVII, 19, 6. <<

[183] En todo lo que hagas lee y pregunta a los sabios: / procura pasar la vida dulcemente, / sin que el deseo o la codicia te atormenten, / o el temor o la expectativa de cosas poco útiles. (Horacio, *Epistulae*, I, 18, 95-99). <<

[184] Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403b25. <<

[185] Un tipo de juego de pelota. <<

[186] Expresión procedente de Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, XXIII, 8, 149. <<

[187] Los pasajes de *El mundo como voluntad y como representación*: tomo II, p. 217 (3.^a ed. 239): «De ahí que todo trabajo espiritual exija pausas y descanso: de lo contrario, resultarán la esterilidad y la incompetencia; al principio, es cierto, sólo pasajeras. Pero si este descanso se le deniega continuamente al intelecto, este entra en un estado de sobreexcitación permanente; y el resultado es una permanente esterilización del mismo, que en la vejez puede convertirse en una incapacitación total, un infantilismo, en estupidez o locura». Tomo II, p. 247 (3.^a ed. 275 s.): «Pues cuanto más plenamente despierto se está, es decir, cuanto más clara y despierta es la consciencia de uno, tanto más necesita el sueño, es decir, tanto más profundo y largo tiene que ser este. El pensar mucho o hacerlo de manera muy intensa incrementa, por lo tanto, la necesidad de dormir [...] Esto no debe, sin embargo, inducirnos a prolongar el sueño más de lo debido, porque entonces perderá en intensidad, es decir, en profundidad y consistencia, lo que gane en extensión; con lo cual terminará convirtiéndose en pérdida de tiempo». <<

[188] El sueño es una porción de *muerte*, que obtenemos en préstamo por anticipado y a cambio de la cual recibimos y renovamos la vida que hemos agotado a lo largo del día. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort*^[188.1]. El sueño toma prestado de la muerte para conservar la vida. O bien, es el *interés pagado provisionalmente* a la muerte, la cual constituye a su vez la amortización completa del capital. Esta se posterga tanto más cuanto más numeroso y regular sea el pago de

intereses. [N. del A.]. <<

[188.1] El sueño es un préstamo que pedimos a la muerte. <<

[189] *Sobre las relaciones entre la naturaleza y la moral del hombre*. <<

[190] *Es muß... geben*: Goethe, *Fausto I*, 3483, escena del Jardín de Marta. <<

[191] Con más de uno conviene pensar: «como no lo puedo cambiar, voy a utilizarlo». [N. del A.]. <<

[192] *Leben und leben lassen*: Schiller, *Wallensteins Lager*, escena 6. <<

[193] Transmigración de las almas. <<

[194] Cámara fotográfica. <<

[195] Literalmente: hacerse vulgar. <<

[196] François de la Rochefoucault, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, edición de 1678, Nr. 296, en *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, París 1964, p. 443. <<

[197] Helvétius, *De l'esprit*, II, cap. 10, Nota. <<

[198] Séneca, *Epistulae*, 52. <<

[199] Si en los hombres, tal y como son en su mayoría, preponderase el bien sobre el mal, sería más aconsejable confiar en su justicia, equidad, gratitud, fidelidad, amor y compasión que en su temor; pero como ocurre con ellos lo contrario, también lo contrario es lo más aconsejable. [N. del A.]. <<

[200] Objeción formalizada contra una emisión de bonos por la inseguridad de su valor. <<

[201] Libre según el artículo *Guerre*, en Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, y según el capítulo sobre el derecho de guerra en *L'A, B, C*. <<

[202] Aunque expulses la naturaleza con la azada, esta siempre regresa. (Horacio, *Epistulae*, I, 10, 24). <<

[203] Frase de Napoleón en la obra, previamente atribuida a Madame de Staël y a Benjamin Constant, de Jacob Frédéric Lullin de Chateauvieux, *Manuscrit venu de St. Hélène d'une manière inconnue*, Londres 1817, p. 52. <<

[204] Séneca, *De clementia*, I, 1, 6. <<

[205] Horacio, *Ars poetica*, 11. <<

[206] La Rochefoucault, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, edición de 1665, Nr. 99, en *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, París 1964, p. 490 = *Maximes supprimées*, Nr. 583. <<

[207] El presente es un dios poderoso. (Goethe, *Tasso*, IV, 4, hacia la mitad). <<

[208] Entimema: razonamiento retórico abreviado, en el que a efectos de sencillez y persuasión de un público lego amplio se presupone como conocida una de las premisas y se omite: «Está enfermo, pues tiene fiebre». El razonamiento completo sería: «Primera premisa: Todo el que tiene fiebre está enfermo. Segunda premisa: Él tiene fiebre. Conclusión: Por lo tanto, él está enfermo». Otros ejemplos pueden hallarse en Aristóteles (*Retórica*, I, 2, 1357b11-19): «Ella ha dado a luz, pues tiene leche». «Él tiene fiebre, pues respira apresuradamente». <<

[209] De *Lindor*, un relato de Merck: «Tenía talentos con que la naturaleza lo había dotado y que él había desarrollado adquiriendo conocimientos, los cuales le permitían dejar muy atrás a los respetables asistentes en la mayoría de las reuniones. Si bien el público, cuando es deslumbrado por un hombre extraordinario, se traga sus virtudes sin desmerecerlas de inmediato por medio de alguna interpretación maliciosa; la intervención de este deja en el

ambiente cierta impresión que, si es repetida a menudo, puede tener consecuencias desagradables para su autor cuando se presentan situaciones serias. Sin que cada uno tenga que anotar de manera consciente que se molestó en aquella ocasión, no le desagradaría interponerse silenciosamente en caso de que aquella persona fuese a ser promovida». <<

[210] El pasaje procedente de *El mundo como voluntad y como representación*, 3.^a ed., tomo II, p. 256: el «Dr. Johnson nos asegura: “Nada hay que irrite tanto a la mayoría de la gente como la habilidad de un hombre para hablar con brillantez. Aunque los demás parecieran alegrarse por el momento, su envidia hace que lo maldigan en sus corazones”». <<

[211] Baltasar Gracián, *Oráculo manual*, número 240. <<

[212] La *voluntad*, podemos decir, es algo que el hombre se ha dado a sí mismo: pues ella es él mismo; mientras que el *intelecto* es una dotación que este ha recibido del cielo, es decir, del destino eterno y misterioso y de su necesidad, de los que su madre fue un mero instrumento. [N. del A.]. <<

[213] Para *llegar lejos en el mundo* el medio principal son las amistades y las camaraderías. Pero sólo las *grandes cualidades* son capaces de hacer que alguien se sienta *orgulloso*, por lo que son poco apropiadas para halagar a aquellos que las tienen menguadas, ante quienes aquellas, en consecuencia, han de disimularse y desmentirse. La consciencia de estar poco dotado tiene el efecto contrario: es perfectamente compatible con la sumisión, la afabilidad, el deseo de complacer y el respeto hacia el malo, y, en consecuencia, proporciona amigos y padrinos.

Lo dicho es válido no sólo para los cargos públicos, sino también para los puestos honoríficos, las dignidades e incluso la fama en el

mundo de la cultura; de ahí que, por ejemplo, en las academias la bendita mediocridad sea lo más valorado, y que la gente de méritos ingrese a ellas tarde, si es que lo hace, y lo mismo sucede en todos los demás ámbitos. [N. del A.]. <<

[214] El pasaje de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 201 (2.^a ed. 198): «La amabilidad no es otra cosa que la renuncia convencional y sistemática al egoísmo en los detalles del trato cotidiano y es, por supuesto, hipocresía patente; y, sin embargo, se la estimula y alaba; pues lo que esconde, el egoísmo, es tan desagradable, que se prefiere no verlo, aunque se sabe que está ahí: de manera parecida a como uno desea que los objetos repulsivos sean al menos cubiertos por un velo». <<

[215] Bacon de Verulamio, *De augmentis scientiarum*, Leiden 1645, libro VIII, cap. 2, p. 644. <<

[216] Sentencia del Sepher Mibchar Hapheninim. Schopenhauer lo traduce a partir del libro de Joannes Conradus Orelli, *Opuscula Graecorum veterum, sententiosa et moralia*, 2 vols., Leipzig 1819-1821, vol. II, p. 494 = *Arab. Vet. Sent.* 159: *arbor silentii fructus pacis*. <<

[217] Alusión a la doctrina de Ión de Quíos, frag. 1 (Diels-Kranz 45 B 1). Schopenhauer conocía el fragmento posiblemente a partir de la obra de E. S. Koepke, *De Ionis Chii poetae vita et fragmentis*, Berlín 1836. <<

[218] En español en el original. <<

[219] *Labyrinthisch irren Lauf*: Goethe, *Fausto I*, 14, Apropiación. <<

[220] Terencio, *Adelphi*, IV, 7, v. 739-741. <<

[221] Cierta mesa. <<

[222] *Eines schickt sich nicht für Alle*: el poema de Goethe *Beherrigung*.

[<<](#)

[223] Cf. Baltasar Gracián, *Oráculo manual*, número 96. [<<](#)

[224] El *azar* tiene en todos los asuntos humanos un ámbito de influencia tan grande, que cuando nos sacrificamos para conjurar un peligro aún lejano sucede a menudo que ese peligro desaparece debido a un giro imprevisto de la situación, con lo que luego resulta no sólo que los sacrificios realizados fueron en vano, sino que lo perjudicial viene a ser precisamente el nuevo estado de cosas provocado por lo que hicimos. De ahí que en nuestras previsiones no debamos apuntar demasiado lejos hacia el futuro, sino tomar en cuenta el azar y afrontar con gallardía algunos peligros, confiando en que pasarán de largo como si fueran una nube gris. [N. del A.]. [<<](#)

[225] El texto de *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 90 (3.^a ed. 94): «Mi opinión es [...] que todo error consiste en un razonamiento que va desde la conclusión hacia el fundamento, razonamiento que ciertamente se mantiene allí donde uno sabe que la conclusión tiene ese fundamento y *que no puede tener ningún otro*; pero que no lo hace los demás casos». [<<](#)

[226] He sentido tantos embates de alegría y amargura, que ya soy inmune a sus encantos. (Schopenhauer da, en una nota, su versión alemana de estas líneas). [<<](#)

[227] Probablemente tomado de Séneca. [<<](#)

[228] James Beresford, *The Miseries of Human Life*, 2 vols. Londres 1806-1807. [<<](#)

[229] Este proverbio probablemente lo tomó Schopenhauer de los *Adagia* de Erasmo, una famosa antología de proverbios y expresiones de la antigüedad. La explicación que en esa obra se da del mismo reza así: «Se remonta a una fábula que nos transmite Esopo [*La pulga y el atleta*, Esopo 356]: Un hombre al que le dolía

mucho la picada de una pulga en el pie se agachó e invocó el nombre del “protector” Hércules; y cuando la pulga escapó de un brinco, prorrumpió en maldiciones contra Hércules; si este había denegado en un peligro tan insignificante la ayuda solicitada, era muy improbable que la prestara cuando se presentase una urgencia mayor» (Erasmo, *Adagia*, III, 4, 4). La fábula es recogida de nuevo por La Fontaine (*Fables*, VIII, 5: *L’Homme et la Puce*), al que también leyó Schopenhauer. <<

[230] El pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, tomo I, pp. 245 s. (3.^a ed. 361): «Pues con las circunstancias internas sucede lo mismo que con las externas, a saber, que no existe mayor consuelo que la certeza completa de su irremisible necesidad. No nos aflige tanto el mal que nos aqueja cuanto el pensar en las cosas que habrían podido evitar que sucediera; por lo que ningún remedio es tan efectivo para tranquilizarnos como el considerar desde el punto de vista de la necesidad lo sucedido, necesidad que representa todas las coincidencias como instrumentos de un destino todopoderoso, permitiéndonos por lo tanto reconocer el mal acaecido como consecuencia inevitable del conflicto entre circunstancias externas e internas; o sea, el fatalismo». <<

[231] Homero, *Ilíada* XXIII, 313-325. Néstor habla a su hijo Antíloco: «Ea, tú, hijo querido, mete en tu ánimo ingenio de todo tipo, / si no quieres que te desborden y se te escapen los premios. / Con la maña, sábelo bien, gana más el leñador que con la fuerza; / con la maña también el piloto en el vinoso ponto / endereza la veloz nave, batida por los vientos; / y con la maña un auriga supera a otro auriga. / Pero el que, nado en los caballos y en el carro, / con descuido toma el giro muy abierto aquí y allá, / sus caballos yerran por la pista y no logra dominarlos. / Mas el que conoce sus recursos, aunque guíe caballos mediocres, / toma el giro cerca sin dejar de mirar la meta y

no olvida / cómo tensar al principio las riendas con sus bovinas correas, / sino que las mantiene con firmeza y acecha al que le precede». (Traducción de Emilio Crespo Güemes. Homero: *Ilíada*. Madrid: Gredos, 1991). <<

[232] Voltaire, *Œuvres complètes*, ed. de A.-J.-Q. Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. LIX, p. 525. <<

[233] Tú no cedas al mal, sino sal a su encuentro con tanta mayor audacia. (Virgilio, *Eneida*, vi, 95; cf. Séneca, *Epistulae*, 82). <<

[234] Si el mundo se desmoronara / las ruinas aún encontrarían a un impávido. (Horacio, *Carmina*, III, 3, 7-8). <<

[235] Vivid por lo tanto como valientes / y oponed el pecho osado a la adversidad. (Horacio, *Saturae*, II, 2, 135-136). <<

[236] Pues la naturaleza de las cosas ha provisto a todos los seres vivos de temor y miedo para que puedan conservar su vida y su esencia, y para que puedan evitar y rechazar los males que se presenten. Y sin embargo, esa misma naturaleza no ha sabido guardar la medida: pues entre los miedos saludables mezcla siempre otros que son vanos y superfluos; por lo que todas las cosas (concebidas desde su interior), pero especialmente las humanas, están repletas de miedo pánico. (Baco de Verulamio, *De sapientia veterum*, cap. 6). <<

[237] Quien no tiene el espíritu propio de su edad, / de su edad tiene todas las desdichas. (Voltaire, *Stances à Madame du Châtelet*, 1741, estrofa III, vv. 3-4, en *Œuvres complètes*, ed. de A.-J.-Q. Beuchot, 72 vols., París 1831-1841, vol. XI, p. 12). <<

[238] El pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, cap. 31, pp. 394 s. (3.^a ed. 449 s.): «En la infancia, como en el genio, el sistema cerebral y nervioso es, por cierto, lo dominante: pues el desarrollo de este se adelanta mucho al del resto del organismo; por lo que ya a la edad de siete años el cerebro ha alcanzado su máxima

extensión y masa. [...] Lo último que se desarrolla, en cambio, es el sistema sexual, y sólo al comenzar la edad adulta alcanzan su plena vigencia la irritabilidad, la reproducción y actividad sexual, que entonces, normalmente, pasan a dominar sobre la actividad cerebral. Ello explica que los niños, en general, sean tan listos, razonables, curiosos y rápidos para el aprendizaje, e incluso mucho más dispuestos y capacitados para todo tipo de ocupación teórica que los adultos: a raíz del susodicho proceso de desarrollo poseen más intelecto que voluntad, es decir, que inclinación, deseos y pasiones. Pues intelecto y cerebro forman una unidad, y también el sistema sexual forma una unidad con el más intenso de los deseos: por lo cual he denominado al mismo como el punto focal de la voluntad». <<

[239] Spinoza, *Ethica*, pars v, propositio XXIX. <<

[240] El pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, p. 372 s. (3.^a ed. 422 s.): «En el sentido aquí señalado se le puede atribuir a cada hombre una existencia doble. Como voluntad y, por lo tanto, como individuo, cada hombre es uno solo, y precisamente el uno que lo mantiene todo el tiempo ocupado y pasando trabajos. Pero como lo que ejerce la actividad representacional puramente objetiva es el sujeto del conocimiento, cuya consciencia es la única sede posible del mundo objetivo, como consciencia, el hombre es todas las cosas, en cuanto que las contempla, y en esa consciencia ellas pueden existir sin ser una carga o una molestia. El ser de ellas es su propio ser, en tanto existe en su representación: pero allí se encuentra privado de voluntad. En cambio, cuando tiene voluntad, ya no está en él. Está en cada hombre, sin embargo, cuando este se halla en ese estado en que es todas las cosas; y ¡pobre de aquel que sólo sea una!». <<

[241] *Das Arkadien... geboren sind*: véase arriba, nota 139. <<

[242] Ambos pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, p. 374 (3.^a ed. 428): «“Detrás de aquella roca descollante tendría que aguardar la multitud de mis amigos en sus caballos, junto a aquella caída de agua, descansar mi amada, esta casa bien iluminada, ser su morada y aquella ventana cubierta de yedra, su mirador; pero, en cambio, ¡todo este mundo hermoso está desierto para mí!”, etc. Este tipo de melancólicos ensueños juveniles presuponen en el fondo algo realmente contradictorio. Pues la belleza con que tales objetos aparecen se basa justamente en la objetividad pura, es decir, en la carencia de interés con que se los representa, y, por lo tanto, desaparecería si se la pusiera en relación, como quiere el joven, con la propia voluntad, y por consiguiente dejaría de estar presente todo el encanto que ahora le proporciona ese gozo, un gozo que, por lo demás, no está exento de una cierta dosis de dolor». Tomo II, p. 427 (3.^a ed. 486): «A través a aquella tendencia poética de la juventud es muy fácil que se arruine el sentido para la realidad. Pues la poesía se distingue de esta última en que en ella la vida es interesante y, sin embargo, pasa frente a nosotros sin causarnos dolor; en cambio, esa misma vida en la realidad, mientras es indolora, carece de interés, y si se torna interesante, no permanece sin dolor». <<

[243] En la vejez se evitan mejor las desgracias; en la juventud, se soportan

mejor. [N. del A.]. <<

[244] El pasaje en la *Crítica del juicio*, de Kant, § 29: «Sin embargo, hay una (muy impropriamente llamada) misantropía, cuyas raíces suelen encontrarse, con la edad, en el espíritu de muchos hombres que piensan bien, que, en lo que se refiere a la benevolencia, es bastante filantrópica, pero que se aparta mucho, a causa de una larga y triste experiencia, de la satisfacción en los hombres [...] Falsedad,

ingratitude, injusticia, lo pueril de los fines que nosotros mismos tenemos por importantes y grandes, y en cuya persecución los hombres mismos se hacen unos a otros todo el mal imaginable, están tan en contradicción con la idea de lo que pudieran ser los hombres, si quisieran, y se oponen tanto al vivo anhelo de verlos mejores que, para no odiarlos, ya que amarlos no se puede, el renunciar a todas las alegrías de la sociedad parece no ser más que un pequeño sacrificio. Esa tristeza, no sobre el mal que el destino dispone para otros hombres (cuya causa es la simpatía), sino sobre el que ellos mismos se ocasionan (que descansa en la antipatía de principios), es sublime, porque descansa en ideas, mientras que la primera, en todo caso, sólo puede valer como bella». (Traducción de Manuel García Morente. Manuel Kant: *Crítica del juicio*. Madrid: Austral, 1914). <<

[245] Apogeo, punto culminante. <<

[246] Eclesiastés. <<

[247] Horacio, *Epistulae*, I, 6, 1. La sentencia es la traducción al latín de la máxima griega (μηδὲν θανμάζειν, que Pitágoras, según Plutarco (*De recta ratione audiendi*, 13), habría colocado como fin del filosofar. Cf. asimismo Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1125a2-3; *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 642; Cicerón, *Tusculanae disputationes*, III, 14, 30. <<

[248] El pasaje de Horacio (*Epistulae*, I, 12, comienzo): «Si los frutos sicilianos de Agripa, que tú, Iccio, administras, los disfrutas rectamente, no puede mayor abundancia serte regalada por Júpiter. Deja de quejarte; que no es pobre a quien basta el uso de las cosas. Si tu vientre está bien y tus pulmones y tus pies, nada más podrán añadir ya las riquezas de los reyes». (Traducción de Horacio Silvestre. Horacio: *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Madrid: Ediciones

Cátedra, 2000). <<

[249] Supuestamente Aulo Cornelio Celso, *De medicina*. <<

[250] *Lit.*: cabeza muerta; el residuo. <<

[251] El pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, p. 470 (3.^a ed. 534): «Y, finalmente, la muerte realmente natural, la muerte debida a la edad, la eutanasia, hace como si uno desapareciera y se alejara gradualmente de la vida, de forma imperceptible. Poco a poco se van apagando las pasiones y los deseos en la vejez, junto con la sensibilidad hacia los objetos; los afectos ya no encuentran estímulo alguno: pues la imaginación se hace cada vez más débil, sus imágenes, más apagadas, las impresiones ya no perduran, pasan de largo sin dejar huella, los días ruedan cada vez más rápido, los acontecimientos pierden su significación, todo palidece. El hombre de avanzada edad se mueve con dificultad por los alrededores, o descansa en un rincón, sólo una sombra y un fantasma de lo que otrora fue. ¿Qué le queda a la muerte por destruir? Un día, una de las siestas se convierte en la última, y sus sueños son... son esos por los que ya Hamlet inquiere en su famoso monólogo. Creo que son los mismos que estamos soñando en este momento». <<

[252] [Variante:] En el Antiguo Testamento (Salmo 90, 10) la edad del hombre se establece en 70 años, y a lo sumo en 80, y, lo que es aún más llamativo, Heródoto (I, 32 y III, 22) dice lo mismo. Pero es falso que sea así, y se trata únicamente de una interpretación tosca y superficial de la experiencia cotidiana. Pues supongamos que la duración natural de la vida estuviera situada entre los 70 y los 80 años; entonces las personas que muriesen a esa edad deberían morir *de viejas*; pero, al igual que los jóvenes, suelen morir *de enfermedades*; ahora bien, sucede que la enfermedad es básicamente

una anomalía, por lo que no puede constituir un desenlace natural. Apenas entre los 90 y los 100 años se mueren los hombres sin estar enfermos, sin agonías ni jadeos, sin convulsiones y a veces sin palidecer, y en estos casos, casi siempre *de viejos*; a lo cual se denomina *eutanasia*. De ahí que tengan razón los *Upanishads* cuando fijan la duración natural de la vida en cien años. [N. del A.]. <<

[253] Pues incluso si se viviera mucho tiempo, nunca se dispondría en realidad sino de un presente indivisible: y en cuanto a la memoria, cada día que pasa es más lo que pierde por olvido que lo que gana en recuerdos. [N. del A.]. <<

[254] Los aproximadamente 60 asteroides descubiertos desde entonces son una novedad que me trae sin cuidado. Por lo tanto, haré con ellos lo que con los catedráticos de filosofía: ignorarlos por completo; pues no encajan en mis propósitos. [N. del A.]. <<

[255] Muchos ancianos dan la impresión de estar muertos; / son torpes, lentos, pesados y lívidos como el plomo. <<

[a] Con el fin de facilitar la lectura y aprovechar al máximo las posibilidades del formato digital, todo el contenido de dicho apartado de «Notas y fuentes» se ha integrado en el texto principal, creando nuevas anotaciones o ampliando las ya existentes. (*Nota del editor digital*). <<