

Arthur Schopenhauer



El arte de ser feliz

Explicado en cincuenta reglas para la vida



¿Cómo se explica que se haya pasado por alto esta pequeña joya literaria, valioso libro de cabecera que cualquiera puede usar? Por un lado, no es de extrañar que a nadie se le haya ocurrido buscar consejos sobre la felicidad entre las advertencias de un maestro del pesimismo. Por otro, las cincuenta reglas para la vida de que se compone se redactaron en diversos momentos y se encuentran dispersas en los distintos volúmenes y carpetas del legado del escritor.

Schopenhauer gustaba de dedicarse a la redacción de pequeños tratados a los que concebía, al parecer, como textos para su uso práctico personal. Gracias a la intensa dedicación a los clásicos griegos y latinos, a los grandes filósofos de todos los tiempos, a los que leía como *magistri vitae*, y a través del estudio de la sabiduría india, Schopenhauer llegó a apreciar la filosofía no solo como saber teórico, sino también como forma de vida y ejercicio mental; no solo como conocimiento puro y separado del mundo, sino igualmente como enseñanza práctica y sabiduría para la vida.

Se trata, según el autor, de encontrar reglas de conducta y de vida que nos ayuden a evitar las penurias y los golpes del destino, con la esperanza de que, si bien la felicidad perfecta es inalcanzable, podamos llegar a esa felicidad relativa que consiste en la ausencia del dolor.



Arthur Schopenhauer

El arte de ser feliz

Explicado en cincuenta reglas para la vida

ePub r1.1
Titivillus 02.02.2019

Título original: *Die Kunst, glücklich zu sein*
Arthur Schopenhauer, 2013
Traducción: Angela Ackermann Pilári

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0



Prefacio de Franco Volpi

1. Un pequeño manual de filosofía práctica que permaneció escondido

Como se sabe, Schopenhauer no comenzó a alcanzar la fama con su obra principal *El mundo como voluntad y representación* (1819), sino sólo a partir de la publicación de sus *Parerga y paralipómena* (1851), una colección tardía de pequeños tratados de filosofía popular, entre los que destacan los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. Sin embargo, su predilección por el género literario de los tratados y su interés por la sabiduría práctica de la vida no era fruto de la edad madura, sino que se había manifestado ya bastante temprano en su obra.

Sobre todo durante el tiempo en que residía en Berlín —después del fracasado intento como joven docente no numerario de ofrecer sus lecciones en competición con las de Hegel, hasta su huida de la capital prusiana, azotada por una epidemia de cólera (1831)— Schopenhauer gustaba de dedicarse a la redacción de pequeños tratados a los que concebía, al parecer, como textos para su uso práctico personal sin el propósito de darlos a conocer en forma impresa. El más conocido es la llamada *Dialéctica erística* o *El arte de tener razón*, que fue publicado póstumamente a partir de su legado^[1]. Este tratado incluye 38 artimañas que pretenden servir para llevar con éxito controversias y disputas sin respetar la veracidad en la argumentación. Este arte enseña jugadas y trucos maquiavélicos con los que uno puede vencer al contrincante —como en un torneo de esgrima— con indiferencia de si se está en posesión de la verdad o no.

El pequeño tratado de erística no es el único de esta especie. Schopenhauer redactó otros tratados breves de estilo parecido, entre ellos un pequeño manual de filosofía práctica que en su construcción y articulación en reglas se parece a la *dialéctica erística*. Lo llamó *Eudemonología* o *Eudemónica*, literalmente: *Lehre von der Glückseligkeit* (*Doctrina de la felicidad*) y en términos más libres: *Die Kunst, glücklich zu sein* (*El arte de ser feliz*). Es una auténtica joya que hasta ahora quedó escondida y no atendida en el legado del filósofo.

¿Cómo se explica la falta de interés por este tratado, que ya a primera vista se revela como un pequeño libro de oro, como un valioso *livre de chevet* que cualquiera puede usar?

Una explicación sería que no resulta grato buscar consejos sobre la felicidad entre las advertencias de un maestro del pesimismo. Por eso no es de extrañar que a nadie se le haya ocurrido buscar un arte de la felicidad en el legado de Schopenhauer. Dentro del horizonte del sombrío pesimismo que determinó la imagen de Schopenhauer, su esbozo de un arte de ser feliz estaba casi inevitablemente

condenado a que se lo pasara por alto. El hecho de que Schopenhauer comenzara en algún momento a recopilar apuntes, máximas y reglas para la vida explícitamente con miras a la redacción de un tal tratado no pudo contrarrestar apenas dicho descuido. Incluso el éxito tardío de los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, que muestran la compatibilidad del pesimismo metafísico con los esfuerzos por llevar una vida feliz, no contribuyó apenas a que se prestara atención a su breviario para la vida feliz.

Otra causa, tal vez de mayor peso, de que se haya pasado por alto ese tratado de Schopenhauer es su estado incompleto. A diferencia de *El arte de tener razón*, que ya en forma manuscrita aparece como una pequeña obra acabada, *El arte de ser feliz* fue interrumpido y quedó en un estado más crudo de elaboración: las cincuenta reglas para la vida de las que se compone se redactaron en diversos momentos y se encuentran dispersas en los distintos volúmenes y carpetas del legado de Schopenhauer.

Para tener una visión clara de la configuración total de este pequeño manual, primero hay que reconstruirlo, es decir volver a encontrar y recomponer sus partes. Por añadidura, nos encontramos ante la circunstancia de que algunas de las máximas no se encuentran en ninguna edición de los escritos póstumos, por lo que deben buscarse en los manuscritos originales. Si se tiene en cuenta, además, que Schopenhauer utilizó las anotaciones recogidas con miras a este tratado para redactar posteriormente el quinto capítulo de los *Aforismos para la sabiduría de la vida*, concretamente el que contiene las «Parénesis y máximas», se comprenden las razones principales por las que hasta ahora *El arte de ser feliz* de Schopenhauer no atrajera la atención de nadie.

2. Plan y génesis

Ahora bien, ¿cómo se despertó el interés de Schopenhauer por la sabiduría de la vida y la filosofía práctica? ¿Qué fue lo que le motivó a dedicarse a la felicidad humana y a inventar estrategias para su consecución?

Su pesimismo radical sofoca cualquier intento incipiente de asociar su filosofía con la idea de la felicidad: ésta le parece una meta inalcanzable para los seres humanos e incluso el mismo concepto de «felicidad», aplicado a la vida humana, no es más que un eufemismo dentro de la perspectiva de su metafísica pesimista. El filósofo no lo oculta y, al final de su *Eudemonología*, declara con toda franqueza: «La definición de una *existencia feliz* sería: una que, vista de manera puramente objetiva —o (puesto que aquí importa el juicio subjetivo) según un razonamiento frío y maduro—, sería decididamente preferible a la no existencia. De tal concepto de la existencia se sigue que nos sentimos apegados a ella por ella misma; pero no sólo por temor a la muerte; y de esto se sigue, a su vez, que quisiéramos que fuese de duración

infinita. Si la vida humana corresponde al concepto de semejante existencia es una pregunta a la que mi filosofía, como se sabe, responde negativamente». No obstante añade: «La eudemonología, sin embargo, presupone sin más su afirmación»^[2]. En otras palabras: una cosa es el sistema filosófico, pero la sabiduría práctica de la vida es otra.

Por tanto no conviene abandonar desde un principio toda esperanza y renunciar al uso de reglas para la vida, máximas y consejos de prudencia práctica para contravenir las muchas adversidades y dificultades que la vida nos depara. Precisamente a partir de la convicción pesimista de que la vida de los seres humanos oscila entre dolor y aburrimiento y que, en consecuencia, este mundo no es otra cosa que un valle de lágrimas, Schopenhauer nos invita, en esta situación, a servirnos de una herramienta valiosa que nos brinda la madre Naturaleza: el don del ingenio humano y la prudencia práctica. Se trata, por tanto, de encontrar reglas de conducta y de vida que nos ayuden a evitar las penurias y los golpes del destino, con la esperanza de que, si bien la felicidad perfecta es inalcanzable, podamos llegar a esa felicidad relativa que consiste en la ausencia del dolor.

En relación con esta cuestión, los filósofos y los clásicos de la literatura universal, concretamente los moralistas franceses y españoles, ofrecen un repertorio amplio de posibilidades con sus proverbios y sentencias, que cumplen una importante función parénética: la de consolar, aconsejar y educar. Gracias a la intensa dedicación a los clásicos griegos y latinos, a los grandes filósofos de todos los tiempos, a los que lee como *magistri vitae*, y a través del estudio de la sabiduría india, Schopenhauer llega a apreciar la filosofía no sólo como saber teórico, sino también como forma de vida y ejercicio mental; no sólo como conocimiento puro y separado del mundo, sino igualmente como enseñanza práctica y sabiduría para la vida. En resumen, el pensamiento filosófico para él no sólo es *docens*, sino también *utens*, es decir, no sólo teoría, sino además «catarsis», purificación, clarificación de la vida, encaminadas a salvar al ser humano de su adicción al mundo y a la voluntad.

Schopenhauer se interesa relativamente pronto por la filosofía en su función de sabiduría práctica para la vida. Ya en 1814, a los 26 años, el pensador escribe en un apunte: «El *principio de Aristóteles* de mantener en todas las cosas el camino medio encaja mal en el principio moral para el que lo estableció, pero fácilmente podría ser la mejor regla general de la prudencia, la mejor instrucción para la vida feliz»^[3]. En el mismo año, el joven filósofo encuentra una formulación casi definitiva para la intuición fundamental en la que se basa su sabiduría de la vida, es decir, la concepción negativa de la felicidad, entendida como mera ausencia del dolor: «Puesto que sólo la contemplación proporciona felicidad y en la volición residen todos los tormentos, pero, dado que una no volición total es imposible mientras viva el cuerpo, porque está sometido a la ley de la causalidad y todo lo que influye en él conlleva necesariamente una volición; por eso la verdadera *sabiduría de la vida* consiste en considerar cuántas cosas uno tiene que querer inevitablemente si no

quiere recurrir al mayor ascetismo, que sería morir de hambre: cuanto más estrechos se acoten los límites, tanto más verdadero y libre se llega a ser. Además, satisfacer esta volición limitada, pero sin permitirse un deseo más allá de ella, pasando así libremente la mayor parte de la vida como sujeto puramente cognoscente: en esto consiste el principio del *kynismos*, que a ese respecto es irrefutable»^[4].

A estas razones filosóficas se suman otras motivaciones de índole biográfica. Sabemos que bajo la presión y las decepciones de sus primeros años en Berlín, Schopenhauer se dedica con especial intensidad al problema de la sabiduría de la vida con fines prácticos. *El mundo como voluntad y representación* en un principio no tuvo éxito. El intento de una carrera académica fracasó en su primer comienzo por el terco y obstinado enfrentamiento con Hegel y con la filosofía universitaria de su tiempo. De ahí la necesidad de emplear consejos y ayudas, recomendados por la sabiduría de la vida, para suavizar el sufrimiento y la infelicidad experimentados personalmente.

Por todas estas razones, desde 1822, Schopenhauer comenzó a apuntar con cierta regularidad sentencias, máximas, apotegmas y reglas para la vida de pensadores y escritores en un cuaderno especialmente previsto para ello, con la finalidad de aprovecharlas más adelante para sí mismo y en la redacción de sus obras. Se pueden hacer incluso conjeturas bastante precisas acerca del propósito de concebir un arte de la felicidad en forma de un catálogo de reglas de conducta. El plan surgió probablemente en relación con la lectura del *Oráculo manual* de Baltasar Gracián.

Tenemos conocimiento de su descubrimiento del jesuita español y maestro del llamado «conceptismo» gracias a una carta que Schopenhauer dirigió algunos años más tarde, el 16 de abril 1832, al conocido hispanista Johann Georg Keil, en la que le pide que le ayude a encontrar un editor adecuado para su traducción del *Oráculo manual*. Le cuenta que en 1825 había aprendido el español y que ahora puede leer a Calderón con toda facilidad. Sabemos que aproximadamente en la misma época también lee detenidamente a Cervantes y a Lope de Vega. En la mencionada carta comunica a Keil que hace poco leyó al «Gracián filosófico» y que lo eligió inmediatamente como su «escritor predilecto»^[5]. Poco después decidió traducir al alemán las primeras cincuenta máximas del *Oráculo manual*, y a continuación las ofreció al editor Brockhaus^[6].

No es una casualidad que *El arte de ser feliz*, tal como se puede reconstruir, contenga exactamente cincuenta reglas para la vida. Lo mismo que en Gracián, están concebidas y formuladas como máximas al estilo francés, o sea a modo de observaciones, reflexiones y comentarios, que son algo más largos que los proverbios, las sentencias o los aforismos y que consisten en instrucciones o consejos y exhortaciones pedagógicas que, según el caso, se aclaran con breves comentarios, que contienen, a su vez, argumentos de filosofía moral o bien ofrecen ejemplos.

También en cuanto al contenido filosófico de las reglas para la vida se pueden hacer comparaciones entre Schopenhauer y Gracián. Muchas de las reglas de

Schopenhauer recogen máximas correspondientes de Gracián. Una y otra vez se descubren insinuaciones y señalamientos, se encuentran citas directas y expresiones —como, por ejemplo, la palabra española «desengaño»— que demuestran que Schopenhauer, al redactar su *Eudemonología*, tenía en mente a Gracián como modelo.

La visión del mundo del jesuita español era, en general, tan parecida a la de Schopenhauer, que éste, a cada paso de la lectura del *Oráculo manual*, encontraba confirmaciones de su manera de pensar y de vivir. Ambos se sostenían y vivían sobre la firme base de un pesimismo sin ilusiones y sobre él habían fundado una ética individual y una sabiduría de la vida a partir de las cuales formulaban consejos con los que pretendían ofrecer una orientación para un mejor dominio de la vida.

3. La redacción del tratado y su reconstrucción

Con el modelo de Gracián en mente, Schopenhauer comenzó a recopilar anotaciones durante sus años en Berlín con la intención de redactar un pequeño manual de doctrina sobre la felicidad. En este propósito siguió el procedimiento de la libre asociación, puesto que es la forma —como aclara en la regla para la vida número 21— que mejor se ajusta al carácter fragmentario de la vida y sus avatares. Finalmente redactó cincuenta reglas para la vida, que servían para poder llevar la propia vida de manera feliz a pesar de todas las adversidades.

Si se examinan los diversos cuadernos y carpetas del legado en orden cronológico, se pueden encontrar todos los fragmentos del esbozo del pequeño manual, lo que permite reconstruir la unidad prevista, aunque no realizada.

Como orientación para el lector parece oportuno establecer una lista de los cuadernos manuscritos que entran en consideración y a los que remitiremos a lo largo del texto y de los comentarios:

1. *Reisebuch* (Libro de apuntes hechos durante los viajes), 176 páginas, septiembre de 1812 hasta 1822
2. *Foliant* (Apuntes en tamaño de folio), primera parte (páginas 1-173), enero 1821 hasta mayo de 1822
3. *Brieftasche* (Portafolios destinado a archivar cartas), 149 páginas, mayo de 1824 hasta otoño 1824
4. *Quartant* (Apuntes en formato de cuartilla), 177 páginas, noviembre de 1824 hasta 1826
5. *Foliant* (Apuntes en formato de folio), segunda parte (páginas 173-372), octubre de 1826 hasta marzo de 1828
6. *Adversaria*, 370 páginas, marzo de 1828 hasta enero de 1830
7. *Cogitata*, parte primera (páginas 1-332), febrero de 1830 hasta agosto de 1830

1831

8. *Cholerabuch* (Cuaderno escrito durante la epidemia de cólera), 160 páginas, del 5 de septiembre de 1831 hasta otoño de 1832
9. *Pandectae*, parte primera (páginas 1-44), de septiembre a noviembre de 1832
10. *Cogitata*, parte segunda (páginas 332-424), de noviembre de 1832 a noviembre de 1833
11. *Pandectae*, parte segunda (páginas 44-371), de noviembre de 1833 a 1837
12. *Spicilegia*, 471 páginas, de abril de 1837 hasta 1852.
13. *Senilia*, 150 páginas, de abril 1852 hasta la muerte (21 de septiembre de 1860)

A partir de esta lista se puede seguir con precisión la génesis del esbozo de la *Eudemología* de Schopenhauer:

1. Ya en la *Brieftasche*, páginas 78-79, se encuentran dos fragmentos (redactados entre 1822 y 1823) —uno sobre la envidia, el otro sobre la influencia del carácter sobre la visión del mundo pesimista u optimista— acerca de los que Schopenhauer anota al margen que pertenecen a la *Eudemología*.
2. En octubre de 1826, en el *Foliant*, parte segunda, páginas 174-188, se encuentra una primera elaboración del tratado que comprende las primeras 30 reglas para la vida, algunas de ellas en forma casi definitiva, otras sólo en esbozo, pero con las anotaciones correspondientes para una posterior elaboración.
3. A comienzos del año 1828, en el *Foliant*, parte segunda, páginas 326-363, Schopenhauer esboza una nueva introducción a la *Eudemología*, que aprovecharía más tarde incluyéndola en los *Aforismos para la sabiduría de la vida*. Guiándose por Aristóteles, formula aquí los criterios principales de su concepción de la felicidad y los factores de los que ésta depende: a) lo que uno es; b) lo que uno tiene; c) lo que uno representa.
4. En los *Adversaria* elabora el tratado hasta un final provisional: en 1828 escribe las reglas 31-35 (páginas 160-164) y en 1829, las reglas 36-50 (páginas 269 a 275).

Este breviario, que contiene cincuenta reglas para la vida, permaneció inédito, aunque Schopenhauer integró una parte del material recopilado, después de importantes modificaciones en la redacción, en los «Parénesis y máximas» de los *Aforismos para la sabiduría de la vida*. Por esta razón, el pequeño manual del Arte de ser feliz puede definirse como la versión originaria de los *Aforismos*.

4. La presente edición

Para reconstruir el pequeño manual hemos juntado en primer lugar las 50 reglas según el orden indicado en los manuscritos, es decir, los textos de los puntos 2 y 4. Los dos fragmentos de la regla 1 se han intercalado en el lugar del texto que probablemente les corresponde y se señalan como intercalaciones. Como anexo al tratado así reconstruido hemos añadido el nuevo esbozo para la introducción redactado en 1828 (punto 3).

En cuanto a la transcripción literal del texto, hemos tomado como base la edición de Arthur Hübscher: *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vols. (vol. IV en dos vols. parciales), Kramer, Francfort/M. 1966-1975; reimpresso por Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich 1985.

Algunos fragmentos no se habían publicado en ninguna edición, por lo que tuve que transcribirlos a partir de los manuscritos autógrafos, que me fueron proporcionados generosamente por el Archivo Schopenhauer de la Biblioteca Universitaria y Municipal de Frankfurt/M., dirigida por Jochen Stollberg.

En el caso de las reglas que sólo se insinúan en pocas palabras, hemos completado o ampliado el esbozo, donde era posible, con otras anotaciones de Schopenhauer, por ejemplo, añadiendo algunas líneas a una serie de citas para facilitar su comprensión, intercalando algunas observaciones de Schopenhauer sobre el tema que dejó apuntadas en otro lugar o incluyendo algunos pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, poniendo en paréntesis angulares < > estos añadidos. Como base textual hemos usado la edición de los *Sämtliche Werke* en 7 volúmenes de Schopenhauer, compilada por Arthur Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden,³1972.

Todas las notas del compilador de la presente edición, es decir, las indicaciones de procedencia de los diversos pasajes de textos, así como las traducciones de citas de otras lenguas con las respectivas indicaciones bibliográficas están puestas entre corchetes []. Dado que Schopenhauer a menudo cita de memoria a los clásicos —lo que no es una muestra de negligencia, sino de su gran familiaridad con sus obras—, se han dejado estas citas generalmente tal como él las formuló.

La ortografía y la puntuación se han modernizado discretamente y se han unificado las oscilaciones en la forma de escribir de Schopenhauer. Los nombres de escritores y filósofos se han normalizado (Goethe en lugar de Göthe, Wolff en lugar de Wolf). En algunos casos se han escrito los números en letras (en lugar de “unter 4 Augen”, ahora “unter vier Augen”^[7]). Los subrayados se han reproducido en letra cursiva en lugar de escribirlos e s p a c i a d o s según la antigua costumbre tipográfica alemana, y también se escriben en cursiva los títulos de obras citadas.

De *El arte de ser feliz*, reconstruido de esta manera, preparé en 1997 una edición en italiano, que entre tanto (octubre 1998) ha alcanzado ya la décima edición. Esperemos que en su propio país llegue a tener el mismo éxito esta instrucción de Schopenhauer para ser feliz.

EL ARTE DE SER FELIZ
O
EUDEMONOLOGÍA

[El arte de ser feliz] Eudemonología^[8]

La *sabiduría de la vida* como doctrina bien podría ser sinónima de la *eudemónica*^[9]. Debería^[10] enseñar a vivir lo más felizmente posible y, en concreto, resolver esta tarea aún bajo dos restricciones: a saber, sin una mentalidad estoica y sin tener un aire de maquiavelismo. La primera, el camino de la renuncia y austeridad no es adecuado, porque la ciencia está calculada para el hombre normal y éste está demasiado cargado de voluntad (*vulgo* sensualidad) como para querer buscar la felicidad por este camino: la última, el maquiavelismo, es decir, la máxima de alcanzar la felicidad a costa de la felicidad de todos los demás, no es adecuada porque en el hombre corriente no se puede presuponer la inteligencia necesaria para ello^[11].

El ámbito de la eudemonía se situaría, por tanto, entre el del estoicismo y el del maquiavelismo, considerando ambos extremos como caminos aunque más breves a la finalidad, pero sin embargo vedados a ella. Enseña cómo se puede ser lo más feliz posible sin mayores renunciaciones ni necesidad de vencerse a sí mismo y sin estimar a los otros directamente como simples medios para los propios fines^[12].

A la cabeza estaría la frase de que una felicidad positiva y perfecta es imposible; y que sólo se puede esperar un estado comparativamente menos doloroso. Sin embargo, haber comprendido esto puede contribuir mucho a que seamos partícipes del bienestar que la vida admite. Además, que incluso los medios para ello sólo están muy parcialmente en nuestro poder: τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν [lo que está en nuestro poder^[13]].

A continuación se dividiría en dos partes:

1. Reglas para nuestra conducta hacia nosotros mismos.
2. Para nuestra conducta hacia otras personas^[14].

Antes de hacer esta división en dos partes, aún habría que definir con mayor precisión la finalidad, o sea considerar en qué consistiría la felicidad humana designada como posible y qué sería esencial para ella.

En primer lugar: alegría del ánimo, εὐκολία, temperamento feliz. Éste determina la capacidad para el sufrimiento y la alegría^[15].

Lo más próximo a él, la salud del cuerpo, que está en una precisa relación con aquél, para el que es la condición casi inevitable.

Tercero, tranquilidad del espíritu. Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει [«Ser cuerdo es la parte principal de la felicidad», Sófocles, *Antígona*, 1347-48)]. Ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος [«La vida más grata está en la inconsciencia», Sófocles, *Áyax*, 550 (554)].

Cuarto, bienes externos: en una medida muy reducida. La división establecida por Epicuro en

1. bienes naturales y necesarios,
2. naturales y no necesarios,
3. ni naturales ni necesarios^[16].

En las dos partes arriba indicadas sólo se debería enseñar cómo se alcanza todo esto: (Lo mejor lo hace la naturaleza en todas partes: pero en aquello que depende de nosotros). Esto se haría por medio del establecimiento de reglas para la vida: pero éstas no deberían sucederse *pêle mêle*^[17], sino puestas bajo rúbricas, de las que cada una tendría a su vez sus subdivisiones. Esto es difícil y no conozco ningún trabajo previo al respecto. Por eso, lo mejor es apuntar las reglas de esta clase primero tal como se nos ocurran y rubricarlas después y subordinarlas unas a otras.

Como ensayo:

Regla número 1

<Todos hemos nacido en Arcadia^[18], es decir, entramos en el mundo llenos de aspiraciones a la felicidad y al goce y conservamos la insensata esperanza de realizarlas, hasta que el destino nos atrapa rudamente y nos muestra que *nada* es nuestro, sino que todo es suyo, puesto que no sólo tiene un derecho indiscutible sobre todas nuestras posesiones, sino además sobre los brazos y las piernas, los ojos y las orejas, hasta sobre la nariz en medio de la cara. Luego viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el goce son puras quimeras que nos muestran una ilusión en las lejanías, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, que se manifiestan a sí mismos inmediatamente sin necesitar la ilusión y la esperanza. Si esta enseñanza trae frutos, entonces cesamos de buscar felicidad y goce y sólo procuramos escapar en lo posible al dolor y al sufrimiento. Οὐ τὸ ἡδύ, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor», Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1125b 15]. Reconocemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable: si lo alcanzamos, sabemos apreciarlo y nos guardamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con angustiadas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto que, por mucho que luchemos, no deja de estar en manos del destino^[19].> Acerca de ello: ¿por qué habría de ser necio procurar en todo momento que se disfrute en lo posible del presente como lo único seguro, puesto que toda la vida no es más que un trozo algo más largo del presente y como tal totalmente pasajera? Acerca de ello número 14.

Regla número 2

Evitar la envidia: *numquam felix eris, dum te torquebit felicior* [«Nunca serás feliz si te atormenta que algún otro es más feliz que tú», Séneca, *De ira*, III, 30, 3]. *Cum cogitaveris quot te antecedant, respice quot sequantur* [«Cuando piensas cuántos se te adelantan, ten en cuenta cuántos te siguen», Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 15, 10]. Véase número 27.

<No hay nada más implacable y cruel que la *envidia*: y sin embargo, ¡nos esforzamos incesante y principalmente en suscitar *envidia*!>^[20].

Regla número 3

Carácter adquirido (*página 436 de la obra*)^[21]

Al lado del carácter inteligible y del empírico, hay que mencionar otro que es diferente de estos dos, el *carácter adquirido*, al que sólo se consigue en la vida a través del ejercicio en el mundo, y del que se habla cuando se elogia a alguien como hombre con carácter o cuando se critica a alguien por su falta de carácter. Se podría pensar que el carácter empírico, en tanto manifestación del inteligible, por ser invariable y, como todo fenómeno natural, consecuente en sí mismo, también en el ser humano debería mostrarse siempre igual a sí mismo y consecuente, y que no sería necesario que se adquiriera artificialmente un carácter por medio de la experiencia y la reflexión. Pero no es así, y aunque siempre somos la misma persona, no siempre nos comprendemos a nosotros mismos en todo momento, sino que nos equivocamos con respecto a nosotros mismos hasta que hemos alcanzado en cierto grado el verdadero conocimiento de nosotros mismos. Siendo un mero impulso natural, el carácter empírico es en sí mismo irracional; es más, sus manifestaciones encima las perturba la razón, y lo hace tanto más cuanto mayor sea la sensatez y fuerza de pensamiento que posea una persona. Porque éstas siempre le muestran lo que le *corresponde al ser humano en general* en tanto carácter de toda la especie y lo que son las posibilidades de éste a partir de su volición y sus esfuerzos. Debido a este hecho le resulta más difícil comprender lo que él mismo, conforme a su individualidad, quiere y puede dentro de todo el conjunto de posibilidades. Dentro de sí mismo encuentra las predisposiciones para los más diversos esfuerzos y aspiraciones; pero sin experiencia no llega a ver con claridad el grado en que los mismos se encuentran en su individualidad; y aunque se decidiera sólo por las tendencias que son adecuadas a su carácter, no deja de sentir, especialmente en determinados momentos y estados de ánimos, el estímulo para otras totalmente opuestas e irreconciliables con aquéllas, a

las que habrá que reprimir del todo si quiere dedicarse a las primeras sin sentirse perturbado. Porque así como nuestro camino físico sobre la Tierra siempre es tan sólo una línea y no una superficie, si queremos asir y poseer una cosa, debemos dejar a diestra y siniestra incontables otras cosas y renunciar a ellas. Cuando no podemos decidimos a hacerlo, sino que nos sentimos tentados de asir con las manos todo lo que nos apetece al pasar por delante, como los niños en las ferias; entonces se trata de la tendencia errónea de querer extender la línea de nuestra vida a una superficie, pues caminamos en zigzag, deambulamos sin rumbo como fuegos fatuos y no alcanzamos propósito alguno. O, para usar otra parábola, según la doctrina del derecho de Hobbes, en un origen todos tienen derecho a todas las cosas pero a ninguna en exclusividad, pero cada uno puede, sin embargo, obtener un derecho exclusivo a cosas singulares cuando renuncia a su derecho a todas las demás cosas, al tiempo que los otros hacen lo mismo con respecto a lo que cada uno ha elegido como suyo; justamente así ocurre en la vida, donde sólo podemos alcanzar con seriedad y fortuna un único propósito, trátase del placer, del honor, la riqueza, la ciencia, el arte o la virtud, si abandonamos todas las exigencias que le son ajenas, si renunciamos a todo lo demás. Por eso el mero querer, y también poder, por sí mismos aún no bastan, sino que un hombre también debe *saber* lo que quiere, y debe *saber* lo que puede hacer. Sólo así dará pruebas de su carácter, y sólo entonces puede realizar algo con logro. Antes de haber llegado a ese extremo, con indiferencia de las consecuencias naturales de su carácter empírico, de hecho no tiene carácter y aunque en conjunto debe ser fiel a sí mismo y recorrer su camino, es arrastrado por su demonio^[22]. Así, no seguirá una trayectoria perfectamente recta, sino una línea temblorosa y desigual, vacilará, se desviará, volverá atrás, se causará a sí mismo arrepentimientos y dolor. Todo esto le pasa porque en las cosas grandes y pequeñas tiene ante los ojos todo cuanto es posible y alcanzable al ser humano, pero sin saber cuál de todas esas opciones es para él la única apropiada y realizable e incluso la única que puede disfrutar. Por eso envidiará a más de uno por su situación y circunstancias, cuando éstas sólo son apropiadas para el carácter de esos otros y no para el suyo, y en las que se sentiría infeliz y ni siquiera las soportaría. Pues tal como el pez sólo se siente bien en el agua, el pájaro en el aire y el topo debajo de la tierra, así todo ser humano sólo se siente bien en el ambiente que le es apropiado; por ejemplo, el aire de la corte no es respirable para cualquiera. Por carecer de la comprensión suficiente de todo ello, algunos fracasarán en diversos intentos, en ciertos aspectos forzarán su carácter propio sin poder dejar de serle fiel en conjunto; y lo que alcanzan así con muchos esfuerzos contra su naturaleza no les dará placer alguno; lo que aprenden de este modo permanecerá inerte, e incluso desde el punto de vista ético, una acción demasiado noble para su carácter, surgida no de un impulso puro e inmediato, sino a partir de un concepto o dogma, perderá todo su mérito también a sus propios ojos por el arrepentimiento egoísta que sentirá después. *Velle non discitur* [«El querer no se puede aprender», Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 81, 14]. Sólo la experiencia nos

enseña cuán inquebrantable es el carácter ajeno, y antes de aprenderlo creemos puerilmente que nuestros argumentos razonables, nuestros ruegos y súplicas, nuestro ejemplo y nuestra generosidad pueden llevar a alguien a abandonar su manera de ser, cambiar su forma de actuar, distanciarse de su modo de pensar o incluso ampliar sus capacidades; y lo mismo nos ocurre con nosotros mismos. Debemos aprender a partir de la experiencia qué es lo que queremos y de qué somos capaces. Anteriormente no lo sabemos, carecemos de carácter y a menudo debemos sufrir duros golpes que, desde fuera, nos fuerzan a volver a nuestro propio camino. Pero cuando finalmente lo hemos aprendido, entonces hemos conseguido lo que la gente llama carácter, es decir, el *carácter adquirido*. Según lo dicho no es otra cosa que un conocimiento lo más completo posible de la propia individualidad: es el conocimiento abstracto y por tanto preciso de las propiedades inamovibles del propio carácter empírico y de la medida y la tendencia de las propias capacidades mentales y físicas, o sea, del conjunto de capacidades y deficiencias de la propia individualidad. Esto nos pone en condiciones de desarrollar entonces de manera serena y metódica el papel que desempeña la propia persona. Ésta, en sí misma, era invariable y antes la hemos dejado crecer de manera natural sin regla, pero, siguiendo conceptos firmes, podemos llenar las lagunas que el capricho o las flaquezas han causado en ella. Nuestra manera de actuar, de por sí ineludible a causa de nuestra naturaleza individual, ahora la hemos orientado según principios claramente conscientes a los que tenemos siempre presentes, de modo que la desenvolvemos tan pensadamente como si la hubiésemos aprendido, sin dejarnos confundir por la influencia pasajera de un estado de ánimo o la impresión del momento, sin sentirnos inhibidos por la amargura o la dulzura de un hecho singular que encontramos en nuestro camino, sin titubeos, vacilaciones ni gestos inconsecuentes. Ya no actuaremos como principiantes que ponderan, intentan, tantean, para ver lo que realmente quieren o pueden hacer; sino que lo sabemos de una vez por todas, de modo que, en cualquier elección, sólo hemos de aplicar proposiciones generales a casos particulares y llegamos pronto a la decisión. Conocemos nuestra voluntad en general y no nos dejamos seducir por estados de ánimo o sugerencias externas a decidir en lo particular lo que en conjunto es contrario a aquélla. También conocemos la índole y la dimensión de nuestras capacidades y deficiencias, lo cual nos ahorrará muchos pesares. En efecto, no hay realmente otra manera de disfrutar que no sea el uso y la sensación de las propias fuerzas, y el mayor dolor nos causa la percepción de la carencia de fuerzas donde las necesitaríamos. Una vez que hemos averiguado dónde están nuestras capacidades e insuficiencias, cultivaremos nuestras disposiciones naturales sobresalientes para usarlas y aprovecharlas de todas las maneras posibles, y nos encaminaremos siempre en aquella dirección donde son útiles y válidas, mientras que evitaremos por completo, venciendo nuestros impulsos, a los propósitos para los que por naturaleza tenemos poco talento. Nos cuidaremos de intentar hacer lo que de todos modos no logramos. Sólo quien ha conseguido esto será siempre con plena conciencia y del todo él

mismo, y nunca se sentirá abandonado por sus fuerzas, puesto que siempre sabe lo que puede exigirse a sí mismo. Así, tendrá a menudo la alegría de experimentar sus capacidades y raras veces el dolor de tener que recordar sus deficiencias, lo cual significa una humillación que causa tal vez el mayor dolor al espíritu. Por eso es mucho más fácil encarar claramente el propio infortunio que la propia torpeza. Cuando estamos totalmente familiarizados con nuestras capacidades y deficiencias, ya no intentaremos mostrar puntos fuertes que no tenemos, no jugaremos con moneda falsa, porque estos engaños finalmente fallarán su meta. Dado que todo el ser humano sólo es la manifestación de su voluntad, no puede haber nada más erróneo que, partiendo de la reflexión, pretender ser alguien diferente del que se es, porque esto significa una contradicción directa de la voluntad consigo misma. La imitación de características y peculiaridades ajenas es mucho más vergonzoso que vestir la ropa de otro, porque significa juzgarse a sí mismo como carente de valor. A este respecto, el conocimiento de la propia mentalidad y de todas las clases de capacidades personales y de sus límites variables es el camino más seguro para llegar a estar lo más satisfecho que se pueda de uno mismo. Porque tanto para las circunstancias interiores como para las exteriores es cierto que no hay otro consuelo eficaz que la plena certeza acerca de la necesidad ineludible. Un mal que nos ha afectado no nos atormenta tanto como pensar en las circunstancias que lo podrían haber evitado. Por eso, para tranquilizarnos no hay otro remedio mejor que el de considerar lo sucedido desde el punto de vista de la necesidad, desde el cual todos los accidentes se muestran como obra de un destino imperante, de modo que reconocemos el mal acaecido como inevitablemente producido por el conflicto entre circunstancias interiores y exteriores, o sea como fatalidad. Y, de hecho, sólo seguimos lamentándonos mientras esperamos poder impresionar así a los demás, y seguimos enfurecidos mientras hacemos inusitados esfuerzos para mantenernos excitados. Pero tanto niños como adultos saben conformarse tan pronto que comprenden claramente que las cosas no tienen remedio:

Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη
(*Animo in pectoribus nostro domito necessitate*).

[«Dominando con fuerza el rencor guardado en el pecho».

Homero, *Ilíada*, XVIII, v. 113]

Nos parecemos a los elefantes capturados que durante muchos días siguen enfurecidos y agresivos, hasta que ven que es infructuoso y súbitamente ofrecen serenos su nuca al yugo, quedando domados para siempre. Somos como el rey David quien, mientras vivía su hijo, imploraba a Jehová sin cesar y se mostraba desesperado, pero tan pronto como el hijo murió, dejó de pensar en él. A esto se debe que muchas personas soportan con total indiferencia incontables males persistentes,

como la deformidad, la pobreza, el nivel social bajo, la fealdad, un lugar de residencia desagradable, a tal punto que ya ni siquiera los sienten, cual heridas cicatrizadas, simplemente porque saben que nada se escapa a la necesidad interior o exterior que se pueda modificar; los más felices, en cambio, no comprenden cómo algo así puede soportarse. Nada nos reconcilia más firmemente con la necesidad exterior e interior como su conocimiento preciso. Cuando hemos reconocido de una vez por todas nuestros fallos y deficiencias lo mismo que nuestras características buenas y capacidades, y hemos puesto nuestras metas de acuerdo con ellas, conformándonos con el hecho de que ciertas cosas son inalcanzables, entonces evitamos de la manera más segura y en la medida en que nuestra individualidad lo permite el sufrimiento más amargo, que es el descontento con nosotros mismos como consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y la arrogancia que resulta de ella. Los capítulos amargos de la recomendación del conocimiento de sí mismo se pueden ilustrar excelentemente con este verso de Ovidio:

*Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.*

[«El mejor libertador de aquel espíritu fue quien rompió las ligaduras que le ataban el pecho y dejó de sufrir de una vez por todas».

Ovidio, *Remedia amoris*, vv. 293-294]

Aquí terminamos nuestro comentario sobre el *carácter adquirido*, que es menos importante para la ética propiamente dicha que para la vida en el mundo social, pero cuya consideración se juntaba, sin embargo, como tercer tipo al lado del carácter inteligible y del empírico, sobre los cuales nos tuvimos que extender en una reflexión algo más detallada para precisar cómo la voluntad, en todas sus manifestaciones, está sometida a la necesidad, al tiempo que en sí misma, no obstante, se la puede calificar como libre e incluso omnipotente.>

Regla número 4

Sobre la relación entre las pretensiones y las posesiones (*Anotación a la página 442 de la obra*)^[23]

<Los bienes que a alguien nunca se le había pasado por la cabeza pretender, no los echa en absoluto de menos, sino que está plenamente contento sin ellos. Otro, en cambio, que posee cien veces más que aquél, se siente desgraciado porque le falta

una cosa que pretende. También a este respecto cada uno tiene su propio horizonte de lo que a él le es posible alcanzar. Hasta donde se extiende, llegan sus pretensiones. Si un objeto cualquiera dentro de este horizonte se le presenta de tal manera que puede confiar en obtenerlo, entonces se siente feliz; en cambio es infeliz si surgen dificultades que le privan de la perspectiva de tenerlo. Lo que se halla fuera del alcance de su vista no ejerce ningún efecto sobre él. Esta es la razón por la cual el pobre no se inquieta por las grandes posesiones de los ricos, y por la que, a su vez, el rico no se consuela con lo mucho que ya posee cuando no se cumplen sus pretensiones. La riqueza es como el agua de mar: cuanto más se beba, más sed se tendrá. Lo mismo vale para la fama. Tras la pérdida de las riquezas o de una situación acomodada, tan pronto como se supera el primer dolor, el estado de ánimo habitual no suele ser muy diferente del anterior, y esto se debe al hecho de que, una vez el destino ha reducido el factor de nuestras posesiones, nosotros mismos reducimos en igual medida el factor de nuestras pretensiones. Esta operación es, ciertamente, lo propiamente doloroso en un caso de infortunio: una vez terminada, el dolor va disminuyendo hasta que finalmente no se lo siente más: la herida cicatriza. A la inversa, en un caso de buena fortuna sube el compresor de nuestras pretensiones y éstas se expanden: esto constituye la alegría. Pero tampoco dura más tiempo del que hace falta para terminar del todo esta operación: nos acostumbramos a la dimensión más extensa de nuestras pretensiones y nos volvemos indiferentes hacia las posesiones correspondientes. Esto ya lo indica el pasaje homérico de la *Odisea*, XVIII, 130-137, que termina así:

Τοῖος γάρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Οἷον ἐφ' ἡμᾶρ ἄγει πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

[«Pues así es el talante de los humanos que habitan la tierra, como la suerte del día que el padre va mandando a dioses y seres humanos»].

La fuente de nuestro descontento se encuentra en nuestros intentos siempre renovados de subir el nivel del factor de las pretensiones, mientras la inmovilidad del otro factor lo impide.>

Regla número 5

La medida natural e individual del dolor (*página 455 de la obra junto con anotaciones sobre la cura praedominans*)^[24]

<Por cierto que la observación sobre lo inevitable del dolor y sobre la sustitución de una cosa por la otra y el introducir lo nuevo expulsando lo anterior podría llevarnos

incluso a la hipótesis paradójica, aunque no descabellada, de que en todo individuo la naturaleza determina definitivamente la medida del dolor que es característica para él, una medida que no se podría dejar vacía ni tampoco colmar demasiado, por mucho que cambie la forma del sufrimiento. Según esta idea, el sufrimiento y bienestar no vendrían determinados desde fuera, sino precisamente por esa medida o disposición, que podría experimentar algún aumento o disminución según el estado físico y los distintos momentos, pero que en conjunto permanecería igual, siendo simplemente lo que se llama el temperamento de cada uno o, mejor dicho, el grado en que su mente sería más liviana o más grave, como lo expresa Platón en el primer libro de la *República*, εὐκολος o δύσκολος. Lo que apoya esta hipótesis no sólo es la conocida experiencia de que grandes sufrimientos hacen totalmente imperceptibles a los pequeños y, a la inversa, que en ausencia de grandes sufrimientos incluso las más pequeñas molestias nos atormentan y ponen de mal humor, sino además el hecho de que la experiencia nos enseña que una gran desgracia, que nos hace estremecernos sólo de pensarla, cuando realmente ocurre, tan pronto como hemos superado el primer dolor, en conjunto no altera mucho nuestro estado de ánimo. Y también a la inversa, después de producirse un hecho feliz y largamente esperado no nos sentimos, en conjunto, mucho más a gusto y cómodos que antes. Sólo el instante en que se produce dicho cambio nos conmueve de manera inusitadamente fuerte, sea en forma de un profundo lamento o en la de una exclamación de júbilo. Mas, ambos desaparecen pronto porque se basan en un engaño. No surgen a partir del dolor o del placer inmediatos y actuales, sino debido al anuncio de un futuro nuevo que se anticipa en ellos. Sólo por el hecho de que el dolor o la alegría hacen un préstamo al futuro es posible que sean tan inusualmente grandes y, por tanto, no duraderos. A favor de la hipótesis según la cual tanto en la cognición como en los sentimientos de sufrimiento o bienestar una gran parte estaría determinada subjetivamente y *a priori*, se pueden alegar todavía como prueba las observaciones de que, al parecer, el ánimo alegre o triste de las personas no está determinado por circunstancias externas, como riqueza o clase social, porque entre los pobres encontramos al menos el mismo número de caras contentas que entre los ricos. Por añadidura, los motivos que llevan al suicidio son muy diversos, de manera que no podemos indicar una desgracia lo bastante grande para que induzca con gran probabilidad a cualquier carácter al suicidio, y hay pocos males pequeños que, por insignificantes que parezcan, no hayan provocado también suicidios. Aunque el grado de nuestra alegría o tristeza no es siempre el mismo, según esta concepción no lo atribuiremos al cambio de circunstancias externas, sino al estado interior, al estado físico. Porque cuando se produce un aumento auténtico de nuestro buen humor, aunque fuera pasajero, incluso llegando al grado de la alegría, esto suele ocurrir sin motivo externo alguno. Es cierto que a menudo entendemos nuestro dolor como consecuencia de un determinado acontecimiento externo y aparentemente sólo es éste el que nos pesa y entristece, de modo que creemos que al desaparecer esta causa, deberíamos sentir la mayor

satisfacción. Sin embargo, esto es un engaño. Según nuestra hipótesis, la magnitud de nuestro dolor y bienestar en su conjunto está determinada subjetivamente en cada momento y, en relación a nuestro dolor, cualquier motivo externo de tristeza es tan sólo lo que para el estado físico sería un vejigatorio^[25] que concentra todos los humores malignos repartidos en el cuerpo. Si no hubiera una causa externa de sufrimiento, el dolor determinado por nuestro carácter y, por tanto, inevitable durante este período, estaría repartido en mil puntos diferentes y aparecería en forma de mil pequeños disgustos y quejas sobre cosas que pasamos del todo por alto cuando nuestra capacidad para el dolor ya está colmada por un mal principal que ha concentrado todos los demás dolores en un solo punto. Este hecho lo corrobora también la observación de que tras el alivio por un final feliz de una gran preocupación que nos oprimía, pronto aparece otra en su lugar, cuya materia ya estaba presente, pero no podía llegar como tal preocupación a la conciencia, porque a ésta no le sobraba capacidad para ello, de modo que dicha materia de preocupación permanecía despercibida tan sólo como una figura oscura y nebulosa en el último extremo del horizonte. En cambio, en el momento de disponer nuevamente de espacio, esta materia ya configurada se acerca y ocupa el trono de la preocupación dominante (πρῶτανεύουσα) del día. Aunque según su materia pueda ser mucho más ligera que la materia de la preocupación desaparecida, es capaz de inflarse de tal manera que aparentemente se iguala en magnitud a la anterior, llenando así por completo el trono de la preocupación principal del día.

La alegría desmesurada y el dolor intenso siempre se dan en la misma persona, porque ambos se condicionan mutuamente y también están condicionados por una gran vivacidad del espíritu. Como acabamos de ver, no son producto de la pura actualidad, sino de la anticipación del futuro. Pero, dado que el dolor es esencial a la vida y también en cuanto a su grado sólo determinado por la naturaleza del sujeto, de modo que los cambios repentinos, de hecho, no pueden cambiar su grado, por eso el júbilo o el dolor excesivos siempre se basan en un error y una ilusión. En consecuencia ambas tensiones excesivas del estado de ánimo se podrían evitar por medio de la sensatez. Todo júbilo desmesurado (*exultatio, insolens laetitia*) se basa siempre en la ilusión de haber encontrado algo en la vida que de hecho no se puede hallar en ella, a saber, una satisfacción permanente de los deseos o preocupaciones que nos atormentan y que renacen constantemente. De cada una de estas ilusiones hay que retornar más tarde inevitablemente a la realidad y pagarla, cuando desaparece, con la misma cuantía de amargo dolor que tenía la alegría causada por su aparición. En este sentido se parece bastante a un lugar elevado al que se ha subido y del que sólo se puede bajar dejándose caer. Por eso habría que evitar las ilusiones, pues cualquier dolor excesivo que aparece repentinamente no es más que la caída desde semejante punto elevado, o sea, la desaparición de una ilusión que lo ha producido. Por consiguiente podríamos evitar ambos, si fuéramos capaces de ver las cosas siempre claramente en su conjunto y en su contexto y de cuidarnos de creer que

realmente tienen el color con el que deseáramos verlas. La ética estoica se propuso principalmente liberar el ánimo de todas estas ilusiones y sus consecuencias y de dotarlo, en cambio, con una ecuanimidad inalterable. Esta es la convicción que inspira a Horacio en su conocida oda:

*Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.*

[«Recuerda que en tiempos arduos
hay que conservar la ecuanimidad, lo mismo que en buenos
un ánimo que domina prudentemente la alegría excesiva».

Horacio, *Carmina*, II, 3]

La mayoría de las veces, sin embargo, así como rechazamos una medicina amarga, nos resistimos a aceptar que el sufrimiento es esencial a la vida, de modo que no fluye hacia nosotros desde fuera, sino que cada uno lleva la fuente inagotable del mismo en su propio interior. Al contrario, a modo de un pretexto, siempre buscamos una causa externa y singular para nuestro dolor incesante; tal como el ciudadano libre se construye un ídolo para tener un amo. Porque nos movemos incansablemente de un deseo a otro y, aunque ninguna satisfacción alcanzada, por mucho que prometía, nos acaba de contentar, sino generalmente pronto se presenta como error vergonzoso, no terminamos de admitir que estamos llenando la bota de las Danaídas^[26], sino que corremos detrás de deseos siempre nuevos:

*Sed, dum abest quod avemus, id exsusperare videtur
Caetera; post aliud, cum contingit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes.*

(Lucrecio, *De rerum natura*, III, 1095)

[Pues mientras nos falta lo que deseamos, nos parece que supera a todo
en valor; pero cuando fue alcanzado,
se presenta otra cosa, y así siempre estamos presos de la misma
sed, nosotros que anhelamos la vida».

Lucrecio, *De rerum natura*, III, 1095 (=1080-1983)]

Así, o bien el movimiento va al infinito, o bien, cosa más rara que presupone cierta fuerza de carácter, continúa hasta que encontramos un deseo que no se puede cumplir, pero que tampoco se puede abandonar. Entonces tenemos en cierto modo lo que buscamos, a saber, algo que en todo momento podemos acusar, en lugar de nuestro propio carácter, como la fuente de nuestros sufrimientos y que nos hace enemigos de nuestro destino pero que, en cambio, nos reconcilia con nuestra existencia, porque vuelve a alejar de nosotros la necesidad de admitir que el sufrimiento es esencial a esta existencia misma y que la verdadera satisfacción es imposible. La consecuencia de esta última forma de desarrollo es un estado de ánimo algo melancólico, que significa soportar constantemente un gran dolor único y el desprecio resultante de todos los pequeños sufrimientos o alegrías; por lo cual se trata de un fenómeno algo más digno que la constante persecución de ilusiones siempre nuevas, que es mucho más vulgar.>

Regla número 6

Hacer con buena voluntad lo que se puede y tener la voluntad de soportar el sufrimiento inevitable. Ζῶμεν γὰρ οὐκ ὡς θέλομεν, ἀλλ' ὡς δυνάμεθα [«Debemos vivir no como queremos, sino como podemos», *Gnomici poetae Graeci*, Fleischer, Lipsiae, 1817, página 30].

Regla número 7

Reflexionar a fondo sobre una cosa antes de emprenderla, pero, una vez que se ha llevado a cabo y se pueden esperar los resultados, no angustiarse con repetidas consideraciones de los posibles peligros, sino desprenderse del todo del asunto, mantener el cajón del mismo cerrado en el pensamiento y tranquilizarse con la convicción de que en su momento se ha ponderado todo exhaustivamente. Si el resultado, no obstante, llega a ser malo, ello se debe a que todas las cosas están expuestas al azar y al error.

Regla número 8

Limitar el propio ámbito de acción: así se da menos *prise*^[27] al infortunio; la limitación nos hace feliz etc.

Regla número 9

Οὐ τὸ ἡδὺ διώκει ὁ φρόνιμος, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον [«El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor», Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b 15].

Regla número 10

Subjice te rationi si tibi subjicere vis omnia. Sic fere Seneca [«Sométete a la razón si quieres someterlo todo», así aproximadamente Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 37, 4]. V. núm. 21^[28].

Regla número 11

Una vez que un infortunio se ha producido y no se puede remediar, no permitirse pensar que pudiera ser de otra manera: como el rey David y los elefantes capturados^[29]. De otro modo uno se convierte en un ἐαυτοντιμωρούμενον [torturador de sí mismo (Terencio)]. Pero lo inverso tiene la ventaja de que el castigo de sí mismo vuelve a uno más prudente en una próxima ocasión.

Regla número 12

Sobre la confianza (*con respecto a la confianza la Epístola 15 de Séneca, como también varias cosas de mi Εἰς ἑαυτόν*).

[«Nada será tan provechoso como comportarse de manera no llamativa y hablar muy poco con los demás, pero mucho consigo mismo. Hay una especie de seducción del diálogo, que se introduce secretamente y engatusándonos, y no hace otra cosa que embriagarnos y sacarnos secretos de amor. Nadie callará lo que ha oído, nadie dirá justo aquello que ha oído. Aquel que no puede callar sobre un asunto, tampoco mantendrá silencio sobre su autor. Cada uno tiene alguna persona en la que confía tanto como los otros confían en él: aunque domine sus habladurías y se conforme con el oído de una persona, finalmente informará al pueblo; así, lo que hace un momento era un secreto, estará en boca de todos»^[30]].

Regla número 13

Cuando estamos alegres, no debemos pedirnos permiso para ello con la reflexión de si a todas luces tenemos motivo para estarlo. (Véase *Quartant* [1826], § 108: <No hay nada que tenga una recompensa más segura que la *alegría*: porque en ella la recompensa y la acción son una misma cosa. [Nota: Quien está alegre, siempre tiene motivo para ello, a saber, justamente el de estar alegre]. Nada hay que pueda sustituir tan perfectamente como la alegría a cualquier otro bien. Cuando alguien es rico, joven, bello y famoso, hay que preguntarse si además es *alegre* para enjuiciar su felicidad; mas a la inversa, si es alegre, no importa si es joven, viejo, pobre o rico: es feliz. Por ello debemos abrir todas las puertas a la alegría, cuando sea que llegue. Porque nunca llega a deshora. En cambio, a menudo tenemos reparos en dejarla entrar, porque primero queremos considerar si realmente tenemos motivo para estar alegres o si eso no nos distrae de nuestras reflexiones serias y preocupaciones profundas. Lo que mejoramos con estas últimas es muy incierto, mientras que la alegría es la ganancia más segura; y puesto que sólo tiene valor para el presente, es el bien más elevado para aquellos seres cuya realidad tiene la forma de un presente indivisible entre dos tiempos infinitos. Si es así que la alegría es el bien que puede sustituir a todos los demás, mientras que ningún otro bien la puede sustituir a ella, por consiguiente deberíamos preferir la adquisición de este bien a la de cualquier otra cosa. Ahora bien, es cierto que no hay nada que contribuya menos a la alegría que las circunstancias externas de la fortuna y nada que la favorezca más que la *salud*. Por eso debemos dar preferencia a ésta ante todo lo demás y, en concreto, procurar conservar *un alto grado de perfecta salud*, cuya flor es la alegría. Su adquisición requiere evitar todos los excesos, también todas las emociones intensas o desagradables; también todos los grandes y constantes esfuerzos intelectuales, finalmente al menos dos horas de movimiento rápido al aire libre>[31].

Regla número 14

Se podría decir que buena parte de la sabiduría de la vida se basa en la justa proporción entre la atención que prestamos en parte al presente y en parte al futuro para que la una no pueda estropear a la otra. Muchos viven demasiado en el presente (los imprudentes), otros demasiado en el futuro (los miedosos y preocupados), raras veces alguien mantendrá la medida justa. Quienes sólo viven en el futuro con sus ambiciones, que siempre miran hacia adelante y corren impacientes al encuentro de las cosas venideras como si sólo éstas pudieran traer la verdadera felicidad, y dejan que, mientras tanto, el presente pase de largo sin disfrutarlo ni prestarle atención,

estas personas se parecen al asno italiano de Tischbein^[32], con su fajo de heno atado con una cuerda delante de él para acelerar su paso. Siempre viven sólo *ad interim*, hasta que mueren. La tranquilidad del presente sólo la pueden molestar aquellos males que son seguros y cuyo momento de producirse es igualmente seguro. Pero hay muy pocos que sean así, porque o bien son males sólo posibles o en todo caso probables, o bien son seguros pero el momento de su acaecimiento es del todo incierto, como por ejemplo, la muerte. Si nos entregamos a estos dos tipos de malestar, no nos quedará ni un instante de tranquilidad. Para no perder la serenidad de toda nuestra vida ante males inciertos o indefinidos, debemos acostumbrarnos a ver los primeros como si nunca llegaran y a los segundos como si con seguridad no acaecerían en el momento actual.

Regla número 15

Un hombre que se mantiene sereno ante todos los accidentes de la vida, sólo muestra que sabe cuán inmensas y diversas son las posibles contrariedades de la vida y que, por eso contempla un mal presente como una pequeña parte de aquello que podría venir; y a la inversa, quien sabe esto último y lo tiene en cuenta, siempre mantendrá la serenidad. Entonces *All's well that ends well*, pág. 258^[33]. Acerca de esto, número 19.

Regla número 16

<Todos hemos nacido en Arcadia, es decir que entramos en el mundo con muchas exigencias de felicidad y goce y conservamos la necia esperanza de realizarlas hasta que el destino nos agarra rudamente y nos muestra que *nada* es nuestro, y que todo es suyo, porque tiene un derecho indisputable no sólo sobre nuestras posesiones y adquisiciones, sino sobre nuestros brazos y piernas, ojos y orejas y hasta sobre nuestra nariz en medio de la cara. Después viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el placer son puras quimeras que se nos muestran a lo lejos como una imagen engañosa, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, se manifiestan inmediatamente por sí mismos sin necesitar la ilusión o la expectación. Si aprendemos de su enseñanza, dejamos de perseguir la felicidad y el placer y sólo procuramos evitar en lo posible el dolor y el sufrimiento. Οὐ τὸ ἡδὸν, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor», Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b 15]. Comprendemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable; si lo

conseguimos sabemos apreciarlo y nos cuidamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con ansiosas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto, que de todos modos está en manos del destino, por mucho que forcejemos>^[34].

Regla número 17^[35]

<Puesto que toda *felicidad* y todo *placer* son de carácter *negativo*, mientras que el dolor es *positivo*, resulta que la vida no tiene la función de ser disfrutada, sino que nos es infligida, hemos de padecerla; por eso *degere vitam, vita defungi, scampa così* [vive la vida, la vida se termina, escapa a los peligros]. Quien ha atravesado su vida sin mayores dolores físicos o psíquicos, ha tenido la mayor suerte que ha podido encontrar; no le ocurre lo mismo a quien ha encontrado las mayores alegrías y placeres^[36]. Quien pretende medir el curso de la vida según estos últimos, aplica un parámetro totalmente equivocado: porque las alegrías son negativas; pensar que puedan hacernos feliz no es más que una ilusión cultivada y acariciada por la envidia, puesto que no se las experimenta positivamente; en cambio, sí a los dolores, de modo que éstos son el parámetro de la felicidad de la vida, y se miden por su ausencia. De lo dicho aquí se sigue que no hay que comprar los placeres al precio de dolores, aunque sólo sean dolores posibles, porque de otro modo se paga algo negativo e ilusorio con algo positivo y real. A la inversa, en cambio, es una ganancia cuando se sacrifican placeres para pagar así el estar libre de dolores: la razón es la misma. En ambos casos es indiferente si los dolores preceden o siguen a los placeres. Οὐ τὸ ἡδὺ... [ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος «El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor», Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b 15]. Una de las quimeras más grandes que inhalamos en la infancia y de la que sólo nos libramos más tarde es justamente la idea de que el valor empírico de la vida consista en sus *placeres*, que existan alegrías y posesiones que puedan hacernos positivamente felices; por eso se persigue su obtención hasta que, demasiado tarde, llega el *desengaño*^[37], hasta que la caza de felicidad y placer, que en realidad no existen, nos hace encontrar lo que realmente hay: dolor, sufrimiento, enfermedad, preocupaciones y mil otras cosas; en cambio, si reconociéramos temprano que los bienes positivos son una quimera, mientras que los dolores son muy reales, sólo estaríamos atentos a evitar estos últimos cuando los vemos a lo lejos, según Aristóteles, Οὐ τὸ ἡδὺ, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor», Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b 15].

(¿No hay que tomar rosas
porque las espinas pueden pincharnos?)

Aquí parece encontrarse incluso la verdadera idea fundamental del *cinismo*; lo que motivó a los *cínicos* a rechazar todos los placeres acaso no era precisamente el pensar en los dolores como vinculados de manera más directa o indirecta con los primeros, donde les parecía mucho más importante evitar los dolores que obtener placeres. Estaban profundamente persuadidos del *apperçu* de la negatividad del placer y de la positividad del dolor, por lo que, de manera consecuente, hicieron todo para evitar el dolor rechazando con todo propósito los placeres, que les parecían las trampas para arrastrarlos a los dolores^[38].

(Y aquí puede añadirse: la vida de los seres humanos tiene *dos lados principales*: uno *subjetivo, interior* y otro *objetivo, exterior*. El lado *subjetivo interior* afecta el bienestar y el malestar, la alegría y el dolor; a lo que debemos atenernos respecto a ello lo acabamos de decir: el menor grado y cantidad posible de sufrimientos es lo mayor que se puede conseguir así: es el lado pasivo.

El lado *objetivo, exterior* es la imagen que representa nuestra manera de vivir, el modo en que desempeñamos nuestro papel, τὸ καλῶς ἢ κακῶς ζῆν [el vivir bella o malamente]. Aquí se encuentra la virtud, el heroísmo, los logros del espíritu: es la parte activa. Y aquí la diferencia entre las personas es mucho mayor que en aquel otro lado, donde la única distinción es un poco más o menos de sufrimiento. Por eso deberíamos poner nuestra atención principalmente en este lado objetivo de nuestra vida (τὸ καλῶς ζῆν [el vivir bellamente], mientras la mayoría de las veces nos fijamos en el otro lado τὸ εὖ ζῆν [el vivir bien]).

Puesto que nuestros actos se encuentran en este lado objetivo, el que se muestra externamente, los griegos llamaron la virtud y lo que pertenece a ella el καλόν de la vida: lo que es bello de ver. Y dado que sólo en este lado hay grandes diferencias entre una persona y otra, incluso aquella que aquí se sitúa en el primer lugar, en aquel primer lado, no obstante, se parece bastante a las demás: también para ella la felicidad positiva no existe, sino sólo el sufrimiento positivo, como para todos los demás.

«Una corona de laurel, donde la veas,
es una señal.

[Cita libre del verso:

«La corona de laurel, donde se te aparece,
es una señal de sufrimiento más que de felicidad».

Goethe, *Tasso*, III, 4]>^[39]

Regla número 18

En todas las cosas que afectan nuestro bienestar y malestar, nuestras esperanzas y temores, hay que poner riendas a la fantasía. Si nos pintamos en la fantasía posibles sucesos felices y sus consecuencias, sólo nos hacemos la realidad aún más insoportable, construimos castillos en el aire y después los pagamos caros con la decepción. Pero el pintarse posibles infortunios puede tener consecuencias aún peores: puede convertir a la fantasía, como dice Gracián^[40], en nuestro verdugo casero. Si tomáramos para las fantasías negras un tema muy lejano y lo escogiéramos libremente, no podría ser dañino, porque al despertar de nuestro sueño sabríamos enseguida que todo era invención y ésta contendría una advertencia contra infortunios lejanos pero posibles. Sin embargo, por provechoso que podría ser, de éstas no suele ocuparse nuestra fantasía; sólo construye ociosamente castillos alegres en el aire. En cambio, cuando alguna desventura ya nos amenaza realmente, a menudo la fantasía se dedica a recrearla pintándola siempre más grande, acercándola más y haciéndola más terrible de lo que es. No podemos deshacernos de un sueño de esta clase al despertarnos, como lo haríamos con uno alegre. A éste lo desdice inmediatamente la realidad, y lo que aún pudiera contener de aspectos posibles lo dejamos en manos del destino. No pasa lo mismo al despertar de fantasías oscuras: nos falta el parámetro del grado de la probabilidad de la cosa; la hemos acercado y puesto ante nosotros, su posibilidad, en general, es segura, se convierte para nosotros en algo verosímil y sufrimos mucha angustia. Las cosas que afectan nuestro bienestar y malestar sólo las tenemos que tratar con la capacidad de juicio, que opera con conceptos e *in abstracto*, con la reflexión sobria y fría; no debemos dejar que la fantasía se acerque a ellas, porque no es capaz de juzgar; sólo nos muestra una imagen y ésta emociona el ánimo inútilmente y a menudo de manera penosa. Por tanto: ¡poner riendas a la fantasía!

Regla número 19^[41]

No hay que entregarse a grandes júbilos ni a grandes lamentos ante ningún suceso, porque la variabilidad de todas las cosas puede modificarlo por completo en cualquier momento^[42]; en cambio, disfrutar en todo momento el presente lo más alegremente posible: esta es la sabiduría de la vida. Pero la mayoría de las veces hacemos lo contrario: Los planes y las preocupaciones cara al futuro, o también la nostalgia del pasado nos ocupan tan plena y constantemente que casi siempre menospreciamos y descuidamos el presente. Y, sin embargo, sólo éste es seguro, mientras que el futuro y también el pasado casi siempre son diferentes de cómo los pensamos. Engañándonos de esta manera, nos privamos de toda la vida. Aunque para la eudemonía esto es bastante adecuado, de una filosofía más seria resulta, en cambio, que si bien la búsqueda del pasado siempre es inútil, la preocupación por el futuro lo es a menudo y por eso sólo el presente es el escenario de nuestra felicidad, lo cierto es, sin embargo,

que este presente se convierte en pasado a cada momento y entonces resulta tan indiferente como si nunca hubiese existido: ¿dónde queda, pues, un espacio para nuestra felicidad^[43]?

Regla número 20

Mostrar ira u odio en palabras o en la expresión de la cara es inútil, peligroso, imprudente, ridículo y vulgar. Por eso no se debe mostrar la ira o el odio de ninguna otra manera que en los actos. Esto último se hará tanto más perfectamente cuanto más completamente se habrá evitado lo primero.

Regla número 21

Puesto que los asuntos de la vida que nos conciernen aparecen y se entrelazan de una manera totalmente inconexa, fragmentaria, sin relación entre ellos y están en un contraste extremo sin tener nada más en común que el hecho de ser nuestros asuntos, debemos organizar nuestra manera de pensarlos y de preocuparnos por ellos igualmente de forma fragmentaria para que ésta les corresponda; es decir, debemos poder abstraer, debemos pensar, arreglar, disfrutar, sufrir cada cosa en su momento, sin preocuparnos de todo lo demás; tener, por así decirlo, cajones para nuestros pensamientos, donde abrimos uno y cerramos todos los demás. Así, una grave preocupación no nos destruirá cualquier pequeño placer actual privándonos de todo sosiego; una reflexión no desplazará a otra; la preocupación por un asunto grande no alterará en todo momento la preocupación por cien asuntos pequeños etc. Como en tantas otras ocasiones, aquí hay que ejercer una *coacción sobre sí mismo*, en la cual nos apoyará la reflexión de que cualquier persona debe sufrir de todos modos tantas y tan grandes coacciones y que una vida sin muchas coacciones sería imposible, pero que una pequeña coacción de sí mismo aplicada en el lugar justo puede prevenir a muchas coacciones posteriores desde fuera, del mismo modo como un pequeño segmento de un círculo cerca del centro corresponde y equivale a un segmento cien veces mayor en la periferia más externa^[44]. Nada permite sustraernos mejor a la coacción externa que la coacción que nos aplicamos a nosotros mismos. Por eso: *subjice te rationi si subjicere tibi vis omnia* [«Sométete a la razón si quieres sometértelo todo», Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 37, 4]. Además, siempre mantenemos el poder sobre nuestra autocoacción, y en un caso extremo o cuando afecta el punto más sensible de nuestra naturaleza, podemos aflojarla; en cambio la coacción externa es desconsiderada, intolerante y despiadada; por eso está bien prevenir ésta por medio de aquélla.

Regla número 22^[45]

^[46]La primera proposición de la eudemonología es precisamente que esta expresión es un eufemismo y que «vivir feliz» sólo puede significar vivir lo menos infeliz posible o, dicho más brevemente, *de manera soportable*. Se podría defender muy bien la afirmación de que *el fundamento de la verdadera sabiduría de la vida* en la frase de Aristóteles consiste únicamente en evitar en lo posible los incontables males de la vida sin interesarse en absoluto por sus placeres y cosas agradables. De otro modo sería falsa la frase de Voltaire «*Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle*»^[47], pero, de hecho, es verdadera. Gran parte de la desgracia se debe a la ignorancia acerca de ello, a la que favorece el optimismo. El joven cree que el mundo está hecho para ser disfrutado, que es una morada de la felicidad a la que desaciertan sólo aquellos que no tienen la habilidad de buscarla; en ello lo animan las novelas, los poemas y el falso brillo que el mundo da siempre y en todas partes a la apariencia externa^[48]. A partir de ese momento su vida consiste en el acoso (emprendido con más o menos reflexión) de la felicidad positiva de la que cree, por supuesto, que consiste en placeres positivos. Debe asumir el peligro de la desgracia a la que se expone, ya que su vida está orientada hacia la consecución de la felicidad positiva y el placer. La caza de un venado que no existe lo lleva normalmente a la muy real y positiva desgracia. El camino de la sabiduría de la vida, en cambio, consiste en partir de la convicción de que toda felicidad y placer sólo son de carácter negativo, mientras que el dolor y la carencia son de índole real y positiva. A partir de ahí lo que orienta todo el plan de vida es el propósito de evitar el dolor y de mantenerse alejado de la carencia; y a este respecto se puede lograr algo, pero con cierta seguridad sólo cuando no se altera el plan con la aspiración a la quimera de la felicidad positiva. Una confirmación de esto es el principio básico de Mittler en *Las afinidades electivas*^[49]. El necio corre detrás de los placeres de la vida y se ve engañado, porque los males que quería evitar son muy reales; y si ha dado un rodeo demasiado grande para evitarlos abandonando algunos placeres innecesariamente, no ha perdido nada, porque todos los placeres son quimeras. Sería indigno y ridículo lamentarse de placeres perdidos^[50].

Regla número 23

Plauto dice: est in vita quasi cum ludas tesseris: si id quod jactu opus erat forte non cecidit, id quod cecidit arte corrigas (sic fere) [«En la vida es como en el juego de

dados: si una tirada no cae como la necesitas, el arte debe corregir lo que el azar ofrece», así aproximadamente Terencio (no Plauto), *Adelphi*, IV, 7, versos 739-741]. Una parábola parecida es ésta: En la vida ocurre como en el ajedrez: en ambos hacemos un plan, pero éste queda del todo condicionado por lo que en el ajedrez hará el contrario y, en la vida, el destino. Las modificaciones que así se producen, generalmente son tan importantes que nuestro plan apenas es reconocible en algunos rasgos básicos cuando lo realizamos^[51].

Regla número 24

Sobre las edades de la vida^[52]

<Lo que nos hace tan desgraciados en la *primera mitad de la vida*, aunque tiene tantas ventajas frente a la segunda, es la persecución de la felicidad a partir de la firme presunción de que debería ser posible encontrarla en la vida; a ello se debe que nuestra esperanza se vea constantemente desilusionada y que estemos descontentos. Vemos ante nuestros ojos las imágenes engañosas de una felicidad soñada e indeterminada en forma de figuras que escogemos a capricho, y en vano buscamos su modelo original^[53].

En la *segunda mitad de la vida*, el lugar del anhelo siempre insatisfecho de felicidad lo ocupa la preocupación por el infortunio; encontrar para ésta una solución es algo objetivamente posible, porque ahora estamos finalmente curados de aquella presunción y sólo buscamos la tranquilidad y, en lo posible, la ausencia de dolor, de lo cual puede resultar un estado notablemente más satisfactorio que el primero, puesto que deseamos algo alcanzable y esto tiene mayor peso que las carencias propias a la segunda mitad de la vida>^[54].

Regla número 25

Debemos intentar conseguir que veamos aquello que poseemos con la misma mirada como lo estaríamos mirando si alguien nos lo quitara; sea lo que sea, propiedad, salud, amigos, amantes, esposa e hijos, la mayoría de las veces sólo sentimos su valor después de haberlos perdido. Si lo conseguimos, en primer lugar, la posesión nos hará más inmediatamente felices, y, en segundo lugar, prevenimos entonces por todos los medios la pérdida; no expondremos lo que poseemos a ningún peligro, evitaremos que se enojen los amigos, no pondremos a prueba la fidelidad de las mujeres, vigilaremos la salud de los niños etc. Al mirar todo aquello que no poseemos solemos

pensar «¿cómo sería si eso fuese mío?», y de este modo llegamos a sentir la falta. En lugar de ello, ante las cosas que poseemos deberíamos pensar a menudo «¿cómo sería si perdiera esto?»^[55].

Regla número 26

Poner una meta a nuestros deseos, frenar nuestras apetencias, domar nuestra ira, tener siempre en mente que el ser humano no puede alcanzar más que una mínima parte de todo lo deseable y que muchos males son inevitables: así podremos ἀνέχειν καὶ ἀπέχειν, *sustinere et abstinere* [soportar y renunciar^[56]]. Además, también en posesión de la mayor riqueza y del mayor poder nos sentiremos miserables.

Inter cuncta leges etc.[et percontabere doctos]
Qua ratione queas traducere leniter aevum,
Num te semper inops agitet vexetque cupido,
Num pavor et rerum mediocriter utilium spes.

«Mientras emprendes una obra lee y consulta siempre a los doctos, acerca de cómo puedas llevar la vida con la mente serena, que el deseo siempre necesitado no te atormente ni tampoco el miedo y la esperanza ante cosas poco útiles».

Horacio, *Epistulae*, I, 18, versos 96-99]

Regla número 27

Observar más a menudo a los que se encuentran peores que a los que parecen estar mejores en comparación con nosotros. Para nuestros verdaderos males no hay consuelo más eficaz que la observación de sufrimientos mucho más grandes de otros; al lado aquel que nos da el trato con los socii malorum [compañeros en la desgracia] que se encuentran en la misma situación como nosotros^[57].

Regla número 28

Sobre las edades de la vida

Es un error compadecer la falta de alegría de la vejez y lamentar que algunos placeres le son negados. Todo placer es relativo, a saber, no es más que la satisfacción, el saciar una necesidad; el hecho de que el placer queda suprimido cuando se elimina la necesidad es tan poco lamentable como el de que alguien no puede seguir comiendo después de levantarse de la mesa o que no puede seguir durmiendo después del descanso nocturno. Es mucho más correcto el juicio de Platón (*República*, I) sobre la vejez por considerarla feliz en cuanto finalmente se calma la apetencia carnal por las mujeres. La comodidad y la seguridad son las necesidades principales de la vejez. Por eso los viejos aman sobre todo el dinero como sustituto de las fuerzas que les faltan. Al lado de ello están los placeres de la comida que sustituyen los placeres del amor. El lugar del deseo de ver, viajar y aprender lo ocupa el de enseñar y hablar. Pero es una suerte para el anciano si conserva el amor por el estudio, por la música e incluso por el teatro^[58].

Regla número 29

La frase de Epicuro:

<«La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito».> (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* X, 144).

<«Entre los deseos unos son naturales y necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión».> (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, X, 149^[59]).

Regla número 30

La actividad, el emprender algo o incluso sólo aprender algo es necesario para la felicidad del ser humano. Quiere poner en acción sus fuerzas y percibir de alguna manera el éxito de estas actividades. (Tal vez porque esto le garantiza que sus fuerzas pueden cubrir sus necesidades). Por eso, durante largos viajes de recreo, uno se siente a veces muy infeliz. Esforzarse y luchar contra algo que se resiste es la necesidad más esencial de la naturaleza humana. La inmovilidad, que sería plenamente suficiente para el placer tranquilo, le resulta imposible; superar obstáculos es el placer más completo de su existencia, para él no hay nada mejor. Los obstáculos pueden ser puramente de carácter material, como en el actuar y en el emprender cosas, o de carácter espiritual, como en el estudio y la investigación: la lucha con ellos y la victoria sobre ellos son los placeres completos de su vida. Si le faltan ocasiones, las

crea como puede. En este caso su naturaleza le empuja inconscientemente a buscar peleas, a tramar intrigas o a cometer bribonadas u otras maldades, según las circunstancias. *Bilboquet*^[60].

Regla número 31^[61]

Para las ambiciones no hay que tomar como guía las *imágenes de la fantasía*, sino los *conceptos*. Generalmente ocurre lo contrario. Particularmente en la juventud, la meta de nuestra felicidad se fija en forma de algunas imágenes que a menudo vemos en la fantasía durante toda la vida o hasta su mitad, y que en realidad son fantasmas burlones. Porque cuando las hemos alcanzado se desvanecen, y vemos que no cumplen nada de lo que prometen^[62]. De esta clase son ciertas escenas aisladas de la vida hogareña, burguesa y campestre, imágenes del hogar, de los alrededores etc. etc. *Chaque fou a sa marotte* [Cada loco con su tema]. Entre estas cosas también hay que incluir la imagen de la amada. Esto es natural, porque la intuición, por ser lo inmediato, también tiene un efecto más inmediato sobre nuestra voluntad que el concepto, la idea abstracta, que sólo nos proporciona lo general, no el detalle, y que sólo tiene una relación indirecta con la voluntad. Pero el concepto, por el contrario, cumple su palabra. Siempre debe guiarnos y determinarnos. Ciertamente, siempre necesitará aclaraciones y paráfrasis en forma de algunas imágenes.

Regla número 32

Al menos nueve décimos de nuestra felicidad se basan únicamente en la salud. Porque de ésta depende en primer lugar el buen humor. Donde está presente, parece que las circunstancias externas desfavorables y hostiles se soportan mejor que las más felices cuando un estado enfermizo nos pone de mal humor o nos angustia. Compárese la manera en que se ven las mismas cosas en días de salud y alegría y en días de enfermedad. Lo que produce nuestra felicidad o desgracia no son las cosas tal como son realmente en la conexión exterior de la experiencia, sino lo que son para nosotros en nuestra manera de comprenderlas. En segundo lugar, la salud y la alegría que la acompaña pueden sustituir a todo lo demás, pero nada las sustituye a ellas. Finalmente, sin ellas es imposible disfrutar de cualquier fortuna externa, de modo que para un enfermo que la posee, es inexistente. Con salud todo puede ser una fuente de placer. Por eso un mendigo sano es más feliz que un rey enfermo. Por eso no carece de razón el hecho de que nos preguntemos los unos a los otros siempre por el estado de la salud en lugar de otras cosas y que nos deseamos mutuamente que nos encontremos bien. Porque esto constituye nueve décimos de toda la felicidad. De ello

se sigue que la mayor de las necesidades consiste en sacrificar la salud a lo que sea, adquisiciones, erudición, fama, promoción, y menos aún satisfacciones carnales y placeres fugaces. Al contrario, siempre hay que posponer a ella todas y cada una de las otras cosas^[63].

Regla número 33^[64]

Debemos llegar a dominar la impresión de lo intuitivo y presente, que es desproporcionadamente fuerte frente a lo puramente pensado y sabido, no por su materia y contenido, que a menudo son muy insignificantes, sino por su forma, por prestarse a la intuición, por su inmediatez, con las que la impresión importuna el ánimo y altera su tranquilidad o incluso hace vacilarlo en sus propósitos. Algo agradable a lo que hemos renunciado después de reflexionar, nos excita al verlo; un juicio nos hiere aunque conocemos su incompetencia; una ofensa nos enfurece aunque somos conscientes de su bajeza; la falsa apariencia de la presencia real de un peligro pesa más que diez buenas razones contra su existencia etc.

Las mujeres sucumben casi siempre ante esta impresión y entre los hombres hay pocos que puedan valerse del contrapeso suficiente de la razón para no sufrir los efectos de impresiones. Cuando no podemos dominarlas del todo con el recurso a pensamientos puros, entonces lo mejor es neutralizar una impresión por medio de otra contraria, por ejemplo, la impresión de una ofensa, por medio de encuentros con aquellos que nos tienen en alta estima^[65]; la impresión de un peligro que amenaza, por medio de la observación real de lo que actúa en contra de él. Cuando todos los que nos rodean son de otra opinión que nosotros y se comportan según ella, es cosa ardua no dejarse conmocionar por ellos aunque estemos convencidos de su error. Porque lo existente, lo que se puede ver, por ser fácilmente abarcable con la mirada, actúa siempre con su plena fuerza; los pensamientos y razones, en cambio, requieren tiempo y tranquilidad para ser elaborados mentalmente, de modo que no los podemos tener presentes en cada momento. Para un rey fugitivo que viaja de incógnito, la secreta ceremonia de sumisión de su acompañante habitual debe de ser un apoyo casi necesario para que no acabe dudando de sí mismo.

Según lo que hemos dicho, el conocimiento intuitivo, que nos importuna en todo momento y da a lo insignificante e instantáneamente presente una importancia y significación desproporcionadas, constituye una perturbación y falsificación constante del sistema de nuestros pensamientos. Lo que también ocurre, a la inversa, en esfuerzos físicos (como he mostrado en la obra [*El mundo como voluntad y representación*], donde los pensamientos perturban la captación intuitiva pura.

Regla número 34

Cuando miramos el transcurso de nuestra vida y vemos cómo hemos fallado ciertas oportunidades de suerte y hemos provocado ciertos momentos de infortunio —«el curso errático del laberinto de la vida» [Goethe, *Fausto I*, Dedicatoria, v. 14]— podemos excedernos fácilmente en reproches contra nosotros mismos. Porque el curso de nuestra vida no es en absoluto simplemente nuestra propia obra, sino el producto de dos factores, a saber, de la serie de acontecimientos y de la serie de nuestras decisiones^[66], y lo es incluso de tal manera que, en ambas series, nuestro horizonte es muy limitado y que no podemos predecir de lejos nuestras decisiones y menos aún prever los acontecimientos, sino que de ambas series sólo conocemos las decisiones y acontecimientos actuales. Por eso, cuando nuestra meta todavía se halla lejos, ni siquiera podemos dirigirnos directamente hacia ella, sino sólo de manera aproximada y guiándonos por conjeturas, es decir, según nos lo indican las circunstancias debemos decidirnos en cada instante con la esperanza de acertar de tal manera que nos acercamos a nuestra meta principal. Así, las circunstancias dadas y nuestros propósitos básicos se pueden comparar con fuerzas que tiran en dos direcciones distintas, y la diagonal resultante es el curso de nuestra vida^[67].

Regla número 35^[68]

Lo que más frecuentemente y casi forzosamente descuidamos y dejamos de tener en cuenta en nuestros planes de vida son las transformaciones que el tiempo mismo opera en nosotros. A ello se debe que a menudo trabajamos en dirección a asuntos que, una vez alcanzados, ya no son adecuados para nosotros, o también que pasamos los años con los trabajos preparatorios para una obra que nos quitan inadvertidamente las fuerzas para la obra misma.

Regla número 36^[69]

El medio más seguro para no volverse infeliz es no desear llegar a ser muy feliz, es decir, poner las exigencias de placer, posesiones, rango, honores etc. a un nivel muy moderado; porque precisamente la aspiración a la felicidad y la lucha por ella atraen los grandes infortunios. Pero esa moderación también es sabia y aconsejable por el mero hecho de que ser infeliz es muy fácil, mientras que ser feliz no sólo es difícil, sino del todo imposible^[70]. En particular no conviene edificar la felicidad sobre un fundamento muy ancho por medio de muchos requisitos; porque si se sostiene sobre

tal fundamente se derrumba con la mayor facilidad. Puesto que el edificio de nuestra felicidad se comporta a ese respecto a la inversa de cualquier otro, que se sostiene más firmemente sobre una base amplia. Mantener las exigencias lo más modestas posibles en relación con los propios medios de todo tipo es la manera más segura de evitar las grandes desgracias. Pues toda felicidad positiva sólo es una quimera, en cambio el dolor es real.

*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.*

«Quien escoge la medianía dorada,
Seguro que sigue alejado de la suciedad de la cabaña corroída,
Permanece, modesto, lejos del lujo envidiado
Del palacio principesco.
Más sacude el viento a la fuerte
copa del pino, y en pesada caída
se derrumban las altas torres, y los relámpagos
golpean las cumbres de las montañas».

Horacio, *Carmina*, II, versos 5-12]

Regla número 37^[71]

<Como en la vida el sufrimiento predomina y es positivo mientras que los placeres son negativos, aquel que toma *la razón* como hilo conductor de sus acciones, ponderando en todo lo que enfoca las consecuencias y el futuro, tendrá que aplicar muy a menudo el *substine* y *abstine*, y para asegurar la mayor ausencia de dolor para toda la vida tendrá que sacrificar la mayoría de las veces los placeres y las alegrías más intensas^[72]. A ello se debe que la razón juega generalmente el papel de un mentor malhumorado que solicita siempre la renuncia sin prometer siquiera algo a cambio que no sea una existencia relativamente libre de sufrimientos. Esto se debe al hecho de que la razón abarca con sus conceptos la *totalidad* de la vida, y el resultado de ésta, en el caso que se puede calcular como más afortunado, no es otro que el antes

mencionado. La necedad sólo agarra una *punta* de la vida, y ésta puede ser muy placentera.>

Regla número 38^[73]

Cada uno vive en un mundo diferente, y éste resulta ser diferente según la diferencia de las cabezas; conforme a ésta puede ser pobre, insípido, llano, o bien rico, interesante y significativo. Incluso la diferencia que el destino, las circunstancias y el entorno crean en el mundo de cada uno es menos importante que la primera. Además, esta última puede cambiar en manos del azar, la primera está irrevocablemente determinada por la naturaleza.

Por eso, para bien y para mal, es mucho menos importante lo que sucede a uno en la vida que la manera en que lo experimenta, o sea el tipo y el grado de su receptividad en cualquiera de las maneras^[74]. No es razonable que a menudo uno envidie a otro por algunos sucesos interesantes de su vida; en lugar de ello debería tener envidia de la sensibilidad gracias a la cual esos sucesos parecen tan interesantes en su descripción. El mismo acontecimiento, que resulta tan interesante cuando lo vive un genio, en una cabeza sosa se habría convertido en una escena insípida del mundo cotidiano. Así, la misma escena que para un melancólico puede ser trágica, lo es mucho menos para un flemático y un sanguíneo. Por eso deberíamos aspirar menos a la posesión de bienes externos que a la conservación de un temperamento alegre y feliz y de una mente sana que en buena medida dependen de la salud: *mens sana in corpore sano* [«una mente sana en un cuerpo sano», Juvenal, *Satirae*, IV, 10, 356].

Al principio de la Eudemonía he dicho que *lo que tenemos y lo que representamos* son aspectos muy secundarios frente a *lo que somos*. Únicamente el *estado de la conciencia* es lo duradero y lo que tiene un efecto constante; todo lo demás sólo tiene una influencia pasajera^[75]. El predominio del intelecto sobre la voluntad, puesto que ésta siempre causa mucho sufrimiento y poca alegría verdadera, el gran vigor y capacidad del intelecto que expulsa el aburrimiento y hace al ser humano interiormente rico, que logra infinitamente más que todas las distracciones que la riqueza puede comprar, además, un ánimo contento y razonable, estas son las cosas que importan mucho. Con respecto a la felicidad de nuestra existencia, el estado, la condición de la conciencia, es absolutamente lo principal. Porque sólo la conciencia es lo *inmediato*, mientras que todo lo demás es mediato por y dentro de éste. Puesto que nuestra vida no es inconsciente como la de las plantas, sino *consciente* y tiene como base y condición una conciencia, es evidente que la condición y el grado de plenitud de esta conciencia es lo más esencial para una vida agradable o desagradable^[76].

Regla número 39^[77]

<Ya he dicho (Tratado sobre la libertad)^[78] que, debido al poder secreto que preside incluso los sucesos más azarosos de nuestra vida, deberíamos acostumbrarnos a considerar todo acontecimiento como *necesario*^[79], un fatalismo que resulta bastante tranquilizador y que, en el fondo, es correcto. Sin embargo, de la pura ley causal se sigue^[80] que verdaderamente *posible* ha sido sólo aquello (como dice correctamente Diodoro Megarico^[81], en mi obra [*El mundo como voluntad y representación*], p. 650) que ha llegado a ser real o que aún está por llegar a ser real. Pero el campo de la posibilidad sólo aparece en parte tanto más grande que el de la realidad, porque el concepto abarca de un solo golpe toda una infinidad, mientras que el tiempo infinito en el cual aquélla se realiza, no puede sernos dado, por lo cual no podemos abarcar todo el campo de la realidad, que es infinito como el tiempo, y por eso nos parece más pequeño; en parte se trata sólo de una posibilidad teórica. En concreto, de esta manera: Posible es aquello que puede suceder, pero lo que puede suceder sucede con seguridad, pues de no ser así, no puede suceder. La realidad es la conclusión para la cual la posibilidad aporta las premisas.

{Era patente que aquello cuyo fundamento está sentado, sigue inevitablemente, es decir, que no puede no ser, de modo que es necesario. Pero sólo se tomaba como orientación esta última determinación y se decía: necesario es lo que no puede ser de otra manera, o cuyo contrario es imposible. Pero se dejaba fuera de consideración la razón y la raíz de dicha necesidad; se pasaba por alto la relatividad de toda necesidad que resultaba de ello, construyendo así la ficción totalmente impensable de algo *absolutamente necesario*, es decir, de un algo cuya existencia sería tan imprescindible como el efecto de una causa, pero sin ser, de hecho, efecto de una causa, por lo cual no dependería de nada. Y esta frase adicional es una petición absurda, puesto que contradice la proposición de la causa. Partiendo de esta ficción y diametralmente en contra de la verdad, se declaraba como lo contingente precisamente todo aquello que estaba sentado por una causa, por considerar la relatividad de su necesidad, a la que se comparaba con aquella necesidad *absoluta*, totalmente absurda y contradictoria en su concepto^[82]. Kant mantiene esta determinación radicalmente equivocada de lo contingente y la da como explicación: *Crítica de la razón pura*, V, páginas 289-291; 243; V, 301; 419, 458, 460; V, 447, 486, 488^[83]. Incluso entra en la contradicción más patente consigo mismo cuando dice en la página 301: «Todo lo contingente tiene una causa», y añade: «Contingente es aquello cuyo no ser es posible». Mas el no ser de lo que tiene una causa es absolutamente imposible, por lo cual es necesario. Por cierto, el origen de toda esta explicación errónea de lo necesario y lo contingente ya lo podemos encontrar en Aristóteles, en concreto en *De generatione et corruptione*, II, 9 y 11, donde se define lo necesario como aquello cuyo no ser es imposible. Frente a él está aquello cuyo ser es imposible, y entre ambos se halla lo que puede ser y no

ser, es decir lo que deviene y perece, y esto sería lo contingente. Según lo que decía antes, está claro que esta explicación, como muchas otras de Aristóteles, se debe al hecho de quedarse parado en los conceptos abstractos sin remontarse a lo concreto e intuitivo, que es la fuente de todos los conceptos abstractos y desde la cual éstos deben controlarse constantemente. «Algo cuyo no ser es imposible» es algo que puede pensarse en el mejor de los casos *in abstracto*, pero si nos vamos a lo concreto, real, intuitivo, resulta que no encontramos nada que pueda confirmar esta idea, ni siquiera como algo posible excepto dicha consecuencia de un fundamento dado, pero cuya necesidad es relativa y condicionada.

Aprovecho la ocasión para añadir algunas observaciones sobre los conceptos de la modalidad. Puesto que toda necesidad se basa en la proposición del fundamento y, por eso mismo, es relativa, resulta que, originariamente y en su último significado, todos los juicios *apodícticos* son *hipotéticos*. Sólo se convierten en categóricos con la añadidura de una *minor asertoria*, o sea, en la proposición conclusiva. Si esta *minor* queda aún sin determinar y si se expresa esta indeterminación, nos encontramos con un juicio *problemático*.

Lo que, en general (como regla) es apodíctico (una ley natural), siempre puede ser sólo problemático con respecto a un caso singular, porque primero debe darse realmente la condición que pone el caso bajo la regla. Y a la inversa, lo que es necesario (apodíctico) en particular como tal (cada cambio en particular, necesario por su causa), de hecho y expresado en general, es a su vez sólo problemático, puesto que la causa que se ha producido sólo afecta el caso singular, mientras que el juicio apodíctico, y siempre hipotético, sólo enuncia leyes generales y nunca se refiere inmediatamente a casos singulares. La razón de ello reside en el hecho de que lo posible sólo existe en el campo de la reflexión y para la razón; en cambio, lo real, en el campo de la intuición y para el entendimiento; lo necesario, para ambos. De hecho, la diferencia entre necesario, real y posible sólo existe *in abstracto* y conceptualmente; en el mundo real, en cambio, los tres coinciden en uno mismo. Porque todos los acaecimientos se producen *necesariamente*, ya que acontecen por causas que, a su vez, tienen causas. De modo que todos los acaecimientos del mundo, tanto grandes como pequeños, son una concatenación estricta de lo que acaece necesariamente. Conforme a ello todo lo real es al mismo tiempo necesario, y no hay diferencia entre realidad y necesidad en el mundo fáctico; ni tampoco entre realidad y posibilidad, porque lo no acaecido, es decir, lo no realmente devenido no era posible, puesto que las causas, sin las cuales no pudo acaecer en absoluto, tampoco acaecieron ellas mismas ni pudieron acaecer en la gran concatenación de las causas; de modo que era algo imposible. En consecuencia, todo proceso es o necesario o bien imposible. Sin embargo, todo esto sólo vale para el mundo real empírico, o sea, para el conjunto de las cosas singulares, de lo totalmente singular como tal. Si, en cambio, miramos desde la razón las cosas en general, concibiéndolas *in abstracto*, entonces la necesidad, la realidad y la posibilidad vuelven a separarse: reconocemos como

posible en general todo lo que corresponde a las leyes *a priori* que pertenecen a nuestro intelecto, o sea, lo que conforme a las leyes empíricas de la naturaleza es posible en este mundo, aunque nunca ha llegado a ser real, de modo que distinguimos claramente lo posible de lo real. Aunque lo real, en sí mismo, también es siempre necesario, sólo lo concibe como tal quien conoce su causa; a parte de ésta, es y se llama lo contingente. Esta observación también nos brinda la llave para aquella contentio *περὶ δυνατόων* [disputa sobre la posibilidad] entre el megárico Diodoro y el estoico Crisipo, a la que Cicerón expone en el libro *De fato*. Diodoro dice: «Sólo lo que llega a ser real ha sido posible; y todo lo real también es necesario». En cambio, Crisipo dice: «Mucho es posible que nunca llega a ser real, porque sólo lo necesario llega a ser real». Podemos aclararnos esto de la siguiente manera. La realidad es la conclusión de una deducción, para la cual la posibilidad es la premisa. Pero para ello se requiere no sólo la *mayor*, sino también la *minor*; sólo las dos juntas dan la posibilidad completa. Porque la *mayor* sólo da una posibilidad teórica y general *in abstracto*, que por sí misma aún no hace posible nada en absoluto, es decir, capaz de llegar a ser real. Para esto hace falta la *minor*, que proporciona la posibilidad para el caso singular subsumiéndolo a la regla. De esta manera, se convierte inmediatamente en realidad. Por ejemplo:

Mayor: Todas las casas (por tanto también mi casa) pueden quemarse.

Minor: Mi casa se incendia.

Conclusión: Mi casa se quema.

Toda proposición general, o sea, toda *mayor*, determina con respecto a la realidad las cosas sólo bajo una premisa y, por tanto, hipotéticamente: por ejemplo el poder quemarse tiene como premisa el incendiarse. Esta premisa se introduce en la *minor*. La *mayor*, por así decirlo, carga el cañón, pero sólo cuando la *minor* acerca la mecha se produce el disparo de la conclusión. Esto vale siempre para la relación entre posibilidad y realidad. Puesto que la conclusión, que es el enunciado de la realidad, siempre sigue *necesariamente*, resulta que todo lo que es real también es necesario. Esto también se entiende por el hecho de que ser necesario sólo quiere decir ser consecuencia de una razón dada: ésta es una causa cuando se trata de lo real, por lo que todo lo real es necesario. Por consiguiente vemos que aquí coinciden en uno solo los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario y no sólo el último presupone el primero, sino también a la inversa. Lo que los separa es la limitación de nuestro intelecto por la forma del tiempo; porque el tiempo es lo que media entre posibilidad y realidad. La necesidad de los acaecimientos particulares se puede comprender al conocer completamente todas sus causas, pero la coincidencia de todas estas causas diversas e independientes entre ellas nos parece *contingente*, siendo la independencia entre ellas precisamente el concepto de contingencia. Pero, dado que cada una de

ellas era la consecuencia necesaria de *su* causa, cuya cadena no tiene comienzo, se muestra que la contingencia es un fenómeno puramente subjetivo, que resulta de la limitación del horizonte de nuestro entendimiento y es tan subjetivo como el horizonte óptico dentro del cual el cielo toca la tierra}>^[84].

Regla número 40^[85]

Habitualmente tratamos de serenar el gris del presente especulando sobre posibilidades favorables y nos inventamos cien esperanzas ilusas que todas ellas están preñadas de un *disappointment* [decepción] si permanecen incumplidas. En lugar de ello haríamos mejor en tomar todas las posibilidades malas como objeto de nuestra especulación, lo cual nos motivaría en parte a tomar precauciones para prevenirlas, en parte daría lugar a sorpresas agradables si no se cumplen. <Los caracteres sombríos y miedosos encontrarán más sufrimientos imaginarios pero menos reales que los alegres y despreocupados, porque quien lo ve todo negro y siempre teme lo peor, no se habrá equivocado tantas veces en el cálculo como aquel que siempre atribuye a las cosas bellos colores y perspectivas alegres>^[86].

Regla número 41

Cuando se ha producido algo malo, no permitirse siquiera el pensamiento de que pudiera haber sido de otra manera, que pudiera ser diferente. Fatalismo, ya hemos hablado de él. (Es bueno de manera inmediata pero no de manera indirecta).

Regla número 42^[87]

Una de las insensateces mayores y más frecuentes es hacer *amplios preparativos* para la vida, no importa de qué tipo sean. En relación con ellos también se calcula al principio la plena duración de una vida humana a la que, sin embargo, sólo muy pocos alcanzan. Pero además, aunque vivieran tanto tiempo, es demasiado corta para los planes, porque su realización siempre requiere mucho más tiempo de lo que se suponía. Por añadidura, como todos los asuntos humanos, están expuestos al fracaso y a los obstáculos a tal punto que raras veces se los puede llevar a término; y si, finalmente, se ha logrado todo, no se ha tenido en cuenta que el ser humano mismo cambia con los años^[88] y que no conserva las mismas capacidades para los esfuerzos ni para disfrutar. El propósito que uno ha perseguido trabajando toda su vida, le

resulta imposible disfrutarlo en la vejez; no es capaz de llenar la posición alcanzada con tantos esfuerzos, es decir, las cosas llegan demasiado tarde para él. O, a la inversa, él llega demasiado tarde a las cosas si había querido lograr y realizar algo relevante, porque el gusto de la época ha cambiado, la nueva generación no se interesa por ello; otros se han anticipado por caminos más cortos:

*Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?*

[«¿Por qué esfuerzas a tu espíritu
demasiado débil para planes eternos?»]

Horacio, *Carmina*, II, 11, vv. 11-12].

El motivo de esta frecuente equivocación es el natural engaño según el cual la vida, vista desde su comienzo, parece infinita, o cuando se mira atrás, desde el final del camino, parece extremadamente breve (gemelos de teatro). Sin duda, este engaño tiene su lado bueno, porque sin él difícilmente se llegaría a hacer jamás algo grande.

Regla número 43

Aquel que fue ricamente dotado por la naturaleza (aquí la expresión es adecuada en su sentido más propio), no necesita obtener del exterior nada más que la libertad del ocio para poder disfrutar de su riqueza interior. Si sólo consigue este ocio, en el fondo es el más feliz, y esto es tan cierto como el hecho de que el yo nos es infinitamente más próximo que el no yo; todo lo exterior es y sigue siendo no yo. Únicamente lo interior, la conciencia y su estado son el yo y sólo en él se halla nuestro bienestar y malestar. Al margen, estos conceptos de yo y no yo son demasiado imprecisos para la metafísica, porque el yo no es algo simple; sin embargo, para la eudemonología son suficientes.

Regla número 44

La verdad principal de la eudemonología sigue siendo que importa mucho menos lo que se *tiene* o *representa* de lo que se *es*. «La mayor fortuna es la personalidad» [véase Goethe, *West-östlicher Divan*, Libro Suleika, parte séptima]. En todo y con todo, en realidad, uno disfruta sólo de sí mismo; si el yo mismo no vale mucho

entonces todos los placeres son como vinos deliciosos en una boca con un regusto a hiel. Como los grandes enemigos de la felicidad humana son dos, el *dolor* y el *aburrimiento*, la naturaleza también dio a los seres humanos una protección contra ambos: contra el dolor (que mucho más frecuentemente es espiritual que físico) la *alegría*, y contra el aburrimiento, el espíritu. Sin embargo, ambos no están emparentados y, en los grados más altos, probablemente incluso son incompatibles. El genio es pariente de la melancolía [*Aristoteles ait*] *omnes ingeniosos melancolicos esse* [«Aristóteles dice que todos los hombres geniales son melancólicos», Cicerón, *Tusculanae disputationes*, I, 33, 80], y los ánimos muy alegres sólo tienen capacidades espirituales superficiales. Por eso, cuanto mejor una naturaleza está armada contra uno de estos males, tanto peor suele estarlo contra el otro. Ninguna vida puede permanecer del todo libre de aburrimiento y dolor. Ahora bien, significa un favor especial del destino cuando un ser humano se ve principalmente expuesto a aquel de los dos males contra el que la naturaleza le ha armado mejor, o sea, si manda mucho dolor allí donde hay mucha alegría para soportarlo, y mucho ocio libre allí donde hay mucho espíritu; pero no a la inversa. Porque el espíritu hace sentir el dolor de manera doble y múltiple; y para una mente alegre sin espíritu la soledad y el ocio sin ocupación son del todo insoportables^[89].

Regla número 45

Δύσκολος [de mal genio] es aquel que ante oportunidades iguales a favor y en contra de él no se alegra cuando el resultado le es favorable, pero que se enoja cuando le es desfavorable. Εὖκολος [de buen genio/alegre] es aquel que se alegra de un buen resultado y no se enoja cuando es desfavorable. <La sensibilidad para impresiones agradables y desagradables es muy diversa en diferentes personas. Lo que a uno casi le desespera, a otro sólo le da risa.

*Nature has fram'd strange fellows in her time:
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like perrots, 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.
Merchant of Venice, sc. 1*

[La naturaleza produjo gente rara en su tiempo:
algunos que siempre miran con ojos contentos,
y se ríen, como los loros, de un gaitero;

y otros tienen un aire tan agrio
que no muestran los dientes en una sonrisa,
aunque Néstor mismo jurase que la broma es para reírse».

Shakespeare, *El mercader de Venecia*, I, 1]^[90]

Platón designa esta diferencia con las palabras δύσκολος y εὐκολος. Cuanto mayor es la sensibilidad para impresiones desagradables, tanto menor suele ser la que responde a las agradables y viceversa. La razón de esta diferencia parece ser la mayor o menor tensión (*tonus*) de los nervios y el estado del aparato digestivo.

La δυσκολία es la gran sensibilidad para todas las impresiones desagradables. La εὐκολία se comporta a la inversa. Cuando los desarreglos corporales (la mayoría de las veces radicados en el sistema nervioso o digestivo) dan lugar a un grado muy alto de δυσκολία, entonces el menor disgusto puede ser motivo para el *suicidio*; en el grado más alto de δυσκολία incluso ni siquiera ha de producirse un accidente especial, sino que por el mero desagrado constante (cansancio de la vida) se realiza el suicidio con una premeditación tan fría y una determinación tan firme que el enfermo, al que generalmente ya se vigila, está siempre a punto y aprovecha el primer momento sin vigilancia para precipitarse sin vacilar o luchar hacia el único *soulagement* [alivio] natural. Este *suicidio*, que resulta de una δυσκολία manifiesta, es patológico y como tal (perturbación del alma) lo describe Esquirol^[91] detalladamente.

Pero la magnitud de una desgracia puede llevar incluso a la persona más sana al *suicidio*.

La diferencia sólo consiste en la diferente magnitud del motivo, y es relativa porque la δυσκολία y la εὐκολία tienen infinitas graduaciones diversas. Cuanto menor es el infortunio que se convierte en motivo, mayor tiene que ser la δυσκολία y tanto más patológico es el caso. Y cuanto mayor es el infortunio tanto más sano y εὐκολος es la persona^[92].

Dejando de lado los estados transitorios y medios, hay, por tanto, dos tipos de suicidio, el del enfermo por δυσκολία y el del sano por desgracia.

Debido a la gran diferencia entre la δυσκολία y la εὐκολία no hay ningún accidente lo bastante pequeño para no convertirse en motivo de suicidio si la δυσκολία es lo bastante grande, y ninguno tan grande que tenga que ser un tal motivo para cualquier persona.

A partir de la gravedad y la realidad de la desgracia hay que juzgar el grado de salud del suicida. Si se quiere suponer que una persona perfectamente sana debería ser tan εὐκολος que ninguna desgracia pueda anular sus ganas de vivir, entonces es correcto decir que todos los suicidas son enfermos mentales (pero, en realidad, físicamente enfermos). Pero ¿quién es totalmente sano?

En ambas formas de *suicidio* el asunto es, finalmente, el mismo: el sufrimiento insoportable supera las naturales ganas de vivir; pero así como hacen falta mil onzas para quebrar una tabla gruesa, mientras que una delgada quiebra con una onza, la misma relación hay entre el motivo y la susceptibilidad. Y, a fin de cuentas, es como los accidentes puramente físicos: un leve resfriado mata a un enfermo, pero hay resfriados de los que muere incluso el más sano.

No cabe duda de que el sano, cuando toma esta decisión, ha de luchar mucho más duramente que el enfermo mental, a quien, en el grado más extremo, la decisión no le cuesta casi nada. En cambio, éste ha pasado ya anteriormente un largo período de sufrimiento hasta llegar a un ánimo tan bajo. Lo que siempre facilita las cosas es que los sufrimientos espirituales nos hacen insensibles para los corporales, lo mismo como a la inversa.

La transmisión hereditaria de la disposición al suicidio demuestra que la parte subjetiva de la determinación parece ser la más fuerte^[93].

Regla número 46

Aristóteles define la vida filosófica como la más feliz: *Ética a Nicómaco*, X, 7-9.

Regla número 47

Entre lo que *uno tiene* están principalmente los *amigos*. Mas esta posesión tiene la particularidad de que el poseedor tiene que ser en la misma medida propiedad del otro. En un libro de huéspedes del siglo XVII, que pertenecía a los reyes de Sajonia y se encuentra en el castillo de caza Moritzburg, apuntado por algún noble de entonces:

Amour véritable
Amitié durable
Et tout le reste au diable.

Sobre la amistad Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8-10, y *Ética eudémica*, VII.

Regla número 48

Sobre la *felicidad en general* vale la pena leer y es bonito Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7-10; y *Ética eudémica*, VII, 2, 1238 a 12, dice: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστὶ (scil: ἀνθρώπων) [«La felicidad pertenece a los que se bastan a sí mismos»].

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs [«La felicidad no es cosa fácil. Es muy difícil encontrarla dentro de nosotros mismos, e imposible encontrarla en otra parte», Chamfort, *Oeuvres*, vol. IV, *Caractères et anecdotes*, Imprimerie des Sciences et des Arts, Paris, 1795, página 433.].

Regla número 49^[94]

La definición de una *existencia feliz* sería: una existencia tal que, vista objetivamente, o (porque aquí importa un juicio subjetivo) según una reflexión fría y madura, sería decididamente preferible al no ser. Del concepto de una tal existencia se sigue que la queremos por ella misma, pero no solamente por el miedo a la muerte, y de ello se sigue, a su vez, que quisiéramos que fuera de duración infinita. Si la vida humana se adecua o puede adecuarse al concepto de una tal existencia es una pregunta que, como se sabe, mi filosofía niega. La eudemonología, en cambio, presupone sin más su afirmación.

Regla número 50

Toda realidad, es decir, todo presente colmado, consiste en dos mitades, el objeto y el sujeto, en una combinación tan necesaria y esencial como la del oxígeno y del hidrógeno en el agua. Si la mitad objetiva es absolutamente igual pero la subjetiva diferente, o a la inversa, la realidad o el presente ya no es el mismo. La mitad objetiva, por muy buena que sea, sólo da una realidad y un presente malos si la mitad subjetiva es tosca y mala; como un hermoso paisaje cuando hace mal tiempo, o cuando se capta en una *cámara oscura*^[95] mala sobre una placa mal alisada. La mitad objetiva se encuentra en manos del destino y es variable, la mitad subjetiva somos nosotros mismos, y ésta es esencialmente invariable^[96]. De ello se desprende claramente hasta qué punto nuestra felicidad depende de lo que *somos*, de nuestra individualidad, mientras que la mayoría de las veces sólo se tiene en cuenta nuestro destino y aquello que *tenemos*. El destino puede mejorar, y la persona moderada no le pide mucho; pero un necio no deja de ser un necio y un zoquete grosero será eternamente un zoquete grosero, aunque en el paraíso estuviera rodeado de huríes.

«La mayor suerte es la personalidad» [véase Goethe, *West-östlicher Divan*, libro Suleika, parte 7].

EUDEMONOLOGÍA

Eudemonología^[97]

Lo que funda la diferencia en la *suerte de los mortales* se puede reducir a tres puntos^[98]:

1. Lo que uno *es*: es decir, la personalidad en el sentido más lato, donde se incluyen salud, vigor, belleza, carácter moral, espíritu y formación del espíritu.
2. Lo que uno *tiene*: es decir, sus bienes materiales y posesiones.
3. Lo que uno *representa*: esto se constituye de la opinión que otros tienen de uno, del rango y de la reputación.

En el número 1 se basa la diferencia entre los seres humanos que dispone la *naturaleza*, y de ello se desprende ya que será mucho más esencial y radical que las diferencias producidas por las instituciones humanas mencionadas en los números 2 y 3^[99].

Sin duda alguna, el primer punto es, con mucho, el más esencial para su felicidad o desgracia. Porque lo verdaderamente principal, la auténtica existencia del ser humano es a todas luces lo que propiamente sucede en su interior, su bienestar interior, que es el resultado de su sentir, querer y pensar. En un mismo entorno, cada uno vive en un mundo diferente (microcosmos); los mismos procesos exteriores afectan a cada uno de manera diversa, y la diferencia que únicamente surge por medio de esta constitución interior es mucho mayor que aquella que las circunstancias exteriores imponen entre las diversas personas. De manera *inmediata* cada uno se enfrenta sólo a sus representaciones, sentimientos, manifestaciones de la voluntad; las cosas externas sólo tienen una influencia en la medida en que son originadas por aquéllas, pero sólo en aquéllas vive realmente, son las que hacen su vida feliz o infeliz^[100].

Un *temperamento alegre* que resulta de una salud perfecta y de una feliz organización, un espíritu claro, vivo, penetrante y de comprensión vigorosa, una voluntad moderada y suave son ventajas que ni rango ni riqueza pueden sustituir.

Lo subjetivo es mucho más esencial que lo objetivo, constituye nueve décimos con respecto al placer. Esto es válido desde el proverbio «el hambre es el mejor cocinero» hasta el nivel del genio o del santo: al anciano le deja indiferente la muchacha que para el joven es el *summum bonum*.

^[101]Puesto que todo lo que existe y sucede para el ser humano sólo existe inmediatamente en su conciencia y sucede en ésta, al parecer lo más esencial es la consistencia de la *conciencia* misma y ésta misma importa mucho más que las configuraciones que se producen en ella. Todos los lujos y placeres representados en

la conciencia apagada de un necio son pobres frente a la conciencia de *Cervantes* cuando escribió el *Don Quijote* en una cárcel incómoda.

Lo que uno tiene por sí mismo, lo que le acompaña en la soledad sin que nadie se lo pueda dar o quitar, esto es mucho más importante que todo lo que posee o lo que es a los ojos de otros.

Una persona llena de espíritu se entretiene a la perfección en la soledad más absoluta con sus propios pensamientos y fantasías; mientras que una persona con el espíritu romo siente aburrimiento a pesar de constantes distracciones de teatro, fiestas y excursiones. Un carácter bueno, moderado y suave puede estar contento con circunstancias muy modestas; en cambio, un carácter malo, ávido, envidioso no lo está por muy rico que sea. (Goethe dice con razón en el *Diván*: «La mayor suerte es la personalidad» [véase Goethe, *West-östlicher Divan*, parte 7]. Desde fuera se puede influir mucho menos en las personas de lo que se cree). ¡Cuántos placeres no resultan totalmente superfluos e incluso molestos e importunos a quien disfruta siempre del placer de una individualidad extraordinaria^[102]!

Si lo subjetivo, la personalidad son, como vimos, lo más importante, lo peor es, por otro lado, que la parte subjetiva no está en nuestro poder, sino que está invariablemente determinada para toda la vida^[103], mientras que el tener y lo que representamos, los otros dos aspectos principales, posiblemente son alcanzables a cualquiera. Lo único que está en nuestro poder con respecto a la personalidad es que la aprovechemos de la manera más ventajosa posible, es decir, que le demos aquel tipo de formación que mejor le conviene y que evitemos cualquier otra, que nos pongamos en el lugar, estado, dedicación etc. que correspondan a esa personalidad y, segundo, que conservemos la posibilidad de disfrutar de ella. Esto requiere el conocimiento de sí mismo, de ello surge el carácter adquirido, sobre el que hablo en la obra, página 436 [*El mundo como voluntad y representación*, libro IV, § 55, final^[104]]. Según esto se gana mucho más si se emplean las propias fuerzas para la formación de la personalidad y no para la adquisición de bienes de fortuna. Sólo que no debe descuidarse este último empeño hasta tal extremo que lleve a la pobreza; además, la formación de la individualidad debe ser apropiada: muchos conocimientos vuelven aún más tonta, inservible e insufrible a una persona limitada y corriente; en cambio la mente extraordinaria sólo llega a disfrutar su individualidad por medio de la adquisición de los conocimientos que le son adecuados. Muchos ricos son infelices porque carecen de conocimientos; y sin embargo, por regla general, todos están más empeñados en adquirir bienes que en formarse, cuando resulta que lo que uno es, de hecho, contribuye mucho más a la felicidad que lo que uno *tiene*.

La personalidad acompaña a uno a doquier y en cualquier momento; su valor es absoluto y no relativo como los otros dos componentes. Incluso ofrece al aprecio del propio valor, tan esencial para nuestra felicidad^[105], un alimento mucho más sólido que el tercer componente; a diferencia del segundo y del tercer componente, no está sometida a la suerte, es decir, al azar, de modo que no se le puede quitar a nadie

como, a la inversa, tampoco se puede adquirir. Sólo el tiempo, la edad, la disminuyen, aunque con excepción del carácter moral; todo lo demás está sometido a ellos. Este es el único punto en que los componentes dos y tres tienen una ventaja. Pero en la medida en que la vejez disminuye las capacidades mentales, también disminuyen las pasiones que causan tormentos.

Los números dos y tres tienen algunos efectos recíprocos. *Habes, habebis* [«Si tienes, vales algo», Petronio, *Satiricón*, LXXVII, 6] y a la inversa, la opinión de otros puede proporcionarnos posesiones^[106].

Sólo los necios preferirán tener un rango en lugar de posesiones. El valor de las posesiones está tan generalmente reconocido en nuestros días que no necesitan recomendaciones. En comparación con ellas, el número tres es de índole muy etérea. En el fondo es la opinión de otros: su valor inmediato es problemático, pues se basa en nuestra vanidad. Hay casos en que resulta despreciable. Mas su valor indirecto puede llegar a ser muy grande, ya que a menudo nuestras posesiones y nuestra seguridad personal dependen de ella. Hay que distinguir ambas cosas.

Lo que uno representa, es decir, la opinión de los demás sobre nosotros no parece, ya a primera vista, algo esencial para nuestra felicidad: por eso se llama vanidad, *vanitas*. No obstante, es propio a la naturaleza humana otorgarle un gran valor. Resulta casi inexplicable cuánta alegría sienten todas las personas siempre que perciben señales de la opinión favorable de otros que halaga de alguna manera su vanidad. A menudo las señales de aplauso de los demás pueden consolar a alguien de una desgracia real o de la falta de los bienes del primer y segundo tipo; y, a la inversa, es sorprendente hasta qué extremo las personas se sienten ofendidas por cualquier herida de su vanidad, cualquier degradación o menosprecio. Ésta es la base del sentimiento de honor^[107]. Y esta propiedad puede ser muy útil para la buena conducta, como sucedáneo de la moral. Sin embargo, una persona inteligente debe moderar en lo posible este sentimiento, lo mismo cuando se siente halagada como cuando se siente herida; pues hay una relación entre ambos sentimientos. De otro modo sigue sometida a la triste esclavitud de la opinión ajena. *Tam leve tam parvum est animus quod laudis avarum subruit aut reficit* [«Tan insignificante, tan pequeño es lo que oprime o eleva a un ánimo ambicioso», Horacio, *Epistulae*, II, 1, versos 179-180].

Cualquiera debe aspirar a una buena reputación, es decir a tener un buen nombre; a un rango alto sólo aquellos que sirven al Estado; a la fama en un sentido más elevado sólo pueden aspirar muy pocos.

[DIE KUNST, GLÜCKLICH ZU SEIN ODER]
EUDÄMONOLOGIE

Nota editorial

Se reproducen a continuación los textos originales de Arthur Schopenhauer respetando la grafía y los modismos propios del autor y de su siglo.

Die *Lebensweisheit* als Doktrin wäre wohl ziemlich synonym mit *Eudämonik*.¹ Sie sollte² lehren, möglichst glücklich zu leben, und zwar die Aufgabe noch unter zwei Beschränkungen lösen: nämlich ohne Stoische Gesinnung und ohne Machiavellismus anmuten zu sein. Erstere, den Weg der Entsagung und Entbehrung nicht, weil die Scienz auf den gewöhnlichen Menschen berechnet ist, und dieser viel zu willensvoll (*vulgo* sinnlich) ist, als daß er auf jenem Wege sein Glück suchen möchte: letzteren, den Machiavellismus, d. h. die *Maxime*, sein Glück auf Kosten des Glückes aller Übrigen zu erlangen, nicht, weil eben beim gewöhnlichen Menschen die hiezu nötige Vernunft nicht vorausgesetzt werden darf.³

Das Gebiet der Eudämonik läge also zwischen dem der Stoik und dem des Machiavellismus, beide Extreme als zwar kürzere, aber ihr versagte Wege zum Ziel betrachtend: sie lehrt, wie man möglichst glücklich leben kann, ohne große Entsagung und Selbstüberwindung, und ohne grade Andre für gar nichts anderes als mögliche Mittel zu seinen Zwecken zu achten.⁴

Oben an stände der Satz, daß positives und vollkommnes Glückun möglich; sondern nur ein komparativ weniger schmerzlicher Zustand zu erwarten. Die Einsicht hievon kann aber sehr beitragen, uns des Wohlseins, welches das Leben zuläßt, teilhaftig zu machen. Sodann daß selbst die Mittel hiezu nur sehr teilweis in unserer Gewalt sind: τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν [das in unserer Macht Stehende].⁵

Sodann zerfiele sie in zwei Teile:

- 1) Regeln für unser Verhalten gegen uns selbst
- 2) für unser Verhalten gegen andre Menschen.⁶

Vor dieser Trennung in zwei Teile wäre noch das Ziel näher zu bestimmen, also zu erörtern, worin das als möglich bezeichnete menschliche Glück bestände und was dazu wesentlich.

Obenan: Heiterkeit des Gemüts, εὐκολία, glückliches Temperament. Es bestimmt die Kapazität für Leiden und Freuden.⁷

Ihm zunächst Gesundheit des Leibes, die mit jenem genau zusammen hängt und beinahe unumgängliche Bedingung dazu ist.

Drittens Ruhe des Geistes. Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει [«Verständig zu sein ist der Hauptteil des Glücks», Sophokles, *Antigone*, 1328 (vv. 1347-48). Ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος [«In der Gedankenlosigkeit besteht das angenehmste Leben», Sophokles, *Ajax*, 550 (554).

Viertens Äußere Güter: ein sehr kleines Maß. Epikuros: Einteilung in

- 1) natürliche und notwendige,

- 2) natürliche und nicht notwendige,
- 3) weder natürliche noch notwendige Güter.

In den oben angegebenen zwei Teilen sollte nur gelehrt werden, wie dies alles zu erlangen: (Das Beste tut überall die Natur: jedoch was an uns liegt). Dies geschähe durch Aufstellung von Lebensregeln: diese müßten aber nicht *pêle mêle* folgen, sondern unter Rubriken gebracht sein, die jede wieder Unterabteilungen hätte. Das ist schwer, und ich kenne keine Vorarbeit dazu. Daher ist das beste, Regeln dieser Art zu erst wie sie kommen niederzuschreiben und sie nachher zu rubrizieren und einander unterzuordnen.

1. Siehe Nr. 49.
2. Statt dessen: Ich sehe nämlich hier ganz ab von dem höheren und wahren metaphysisch ethischen Standpunkt, setze daher die von ihm aus sich ergebende Beurteilung des menschlichen Lebenslaufs beiseite und stelle mich hier ganz auf den empirischen Standpunkt des natürlichen Bewußtseins, dem das Leben als Selbstzweck erscheint, deshalb er es auf die angenehmste Weise durchzumachen wünscht. *Vorher*: Diese ganze Auseinandersetzung beruht auf einer Akkomodation und hat daher nur relativen Wert. — Zweitens: dieselbe macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit: sonst hätte ich Alles, was andere gesagt haben, kompilieren müssen. Eine kurze Eudämonologie gibt Aristoteles, *Rethorica*, I, 5. Es ist ein wahres Muster von breitem, nüchternem Gewäsche, und grade als ob sie von Christian Wolff wäre. — Sodann *Foliant*, § 270.
3. [*Variant*:] Weil eben der gewöhnliche Mensch hiezu nicht resolut genug ist und weil diese Methode gar nicht zum Zweck führt, der das wahre, nicht das scheinbare Glück ist.
4. (Alles schlecht).
5. Zuvor *Foliant*, § 270.
6. (Denn die Behandlung der übrigen tierischen und leblosen Natur kommt hier nur in Betracht, sofern diese auf uns selbst zurückwirkt, und kann daher zum ersten Teil gezogen werden.) - 3) gegen den Weltlauf.
7. *Quartant*, § 108.

Zum Versuch:

Lebensregel Nr. 1

In Arkadien geboren sind wir alle, d.h. wir treten in die Welt voll Ansprüche auf Glück und Genuß und bewahren die törichte Hoffnung, solche durchzusetzen, bis das

Schicksal uns unsanft packt und uns zeigt, daß *nichts* unser ist, sondern alles sein, da es ein unbestreitbares Recht hat nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb, sondern auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja auf die Nase mitten im Gesicht. Sodann kommt die Erfahrung und lehrt uns, daß Glück und Genuß bloße Chimären sind, die eine Illusion uns in der Ferne zeigt, hingegen das Leiden, der Schmerz real sind, sich selbst unmittelbar kundgeben, ohne der Illusion und Erwartung zu bedürfen. Fruchtet ihre Lehre, so hören wir auf, Glück und Genuß zu suchen, und sind allein darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichst zu entgehen. Οὐ τὸ ἡδύ, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«Nicht nach Lust, sondern nach Schmerzlosigkeit strebt der Kluge», Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 11, 1152 b 15]. Wir sehn ein, daß das Beste, was auf der Welt zu finden sei, eine schmerzlose, ruhige erträgliche Gegenwart ist: wird uns solche, so wissen wir sie zu schätzen, und hüten uns wohl, sie zu verderben durch ein rastloses Sehnen nach imaginären Freuden oder durch ängstliches Sorgen für eine stets ungewisse Zukunft, die doch ganz in der Hand des Schicksals ist, wir mögen ringen, wie wir wollen.>¹ – Dazu: und wie sollte es töricht sein, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein größeres Stück Gegenwart und als solches ganz vergänglich ist? Hiezu Nr. 14.

1. Aus *Brieftasche*, § 98.

Lebensregel Nr. 2

Vermeidung des Neides: *numquam felix eris, dum te torquebit felicior* [«Niemals wirst du glücklicher ist», Seneca, *De ira*, III, 30], *Cum cogitaveris quot te antecedant, respice quot sequantur* [«Wenn du bedenkst, wie viele dir voraus sind, so denke daran, wie viele dir folgen», Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 15, 10]. Siehe Nr. 27.

<Nichts ist so unversöhnlich und so grausam wie der *Neid*: und doch sind wir unaufhörlich hauptsächlich bemüht, *Neid* zu erregen!>

Lebensregel Nr. 3

Erworbener Charakter (*S. 436 des Werks*)

<Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt

wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meinen, daß, da der empirische Charakter, als Erscheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nötig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer der Selbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbsterkenntnis in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Äußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was *dem Menschen überhaupt*, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in dasjenige, was allein von dem allen, er, vermöge seiner Individualität, will und vermag, erschwert. Er findet in sich zu allen noch so verschiedenen menschlichen Anstrebnungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn, wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entsagend, liegen lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was im Vorübergehen reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unseres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen sodann im Zickzack, irrlichterlieren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen, wie nach Hobbes' Rechtslehre, ursprünglich jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausschließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er seinem Recht auf alle übrigen entsagt, wogegen die anderen in Hinsicht auf das von ihm erwählte das gleiche tun, gerade so ist es im Leben, wo wir irgendeine bestimmte Bestrebung, sei sie nach Genuß, Ehre, Reichtum, Wissenschaft, Kunst oder Tugend, nur dann recht mit Ernst und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Ansprüche aufgeben, auf alles andere verzichten. Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch *wissen*, was er will, und *wissen*, was er kann: erst so wird er Charakter ziehen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen; so wird er doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben,

schwanken, abweichen, umkehren, sich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, so Vieles als dem Menschen möglich und erreichbar vor sich sieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar ist. Er wird daher manchen um eine Lage und Verhältnisse beneiden, die doch nur dessen Charakter, nicht dem seinigen, angemessen sind, und in denen er sich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht jedem respirabel ist. Aus Mangel an genugsamer Einsicht in alles dieses wird mancher allerlei mißlingende Versuche machen, wird seinem Charakter im Einzelnen Gewalt antun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müssen: und was er so, gegen seine Natur, mühsam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er so erlernt, wird tot bleiben; ja sogar in ethischer Hinsicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, sondern aus einem Begriff, einem Dogma entsprungene, für seinen Charakter zu edle Tat, durch nachfolgende egoistische Reue, alles Verdienst verlieren, selbst in seinen eigenen Augen. *Velle non discitur* [«Wollen läßt sich nicht lernen», Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 81, 14]. Wie wir der Unbiegsamkeit der fremden Charaktere erst durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindisch glauben, durch vernünftige Vorstellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beispiele und Edelmut könnten wir irgendeinen dahin bringen, daß er von seiner Art lasse, seine Handlungsweise ändere, von seiner Denkungsart abgehe oder gar seine Fähigkeiten erweitere; so geht es uns auch mit uns selbst. Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wissen wir es nicht, sind charakterlos und müssen oft durch harte Stöße von außen auf unsern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den *erworbenen Charakter*. Dieses ist demnach nichts anderes, als möglichst vollkommene Kenntnis der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Die durch unsere individuelle Natur ohnehin notwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge,

werten, versuchen, umhertappen, um zu sehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; sondern wir wissen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entschluß. Wir kennen unsern Willen im Allgemeinen und lassen uns nicht durch Stimmung oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beschließen, was ihm im Ganzen entgegen ist. Wir kennen eben so die Art und das Maß unserer Kräfte und unserer Schwächen und werden uns dadurch viele Schmerzen ersparen. Denn es gibt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforscht, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen; so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst sein, und wird nie von sich selbst im Stiche gelassen werden, weil er immer wußte, was er sich selber zumuten konnte. Er wird alsdann oft der Freude teilhaft werden, seine Stärken zu fühlen, und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden, welche letztere Demütigung ist, die vielleicht den größten Geistesschmerz verursacht: daher man es viel besser ertragen kann, sein Mißgeschick, als sein Ungeschick deutlich ins Auge zu fassen. — Sind wir nun also vollkommen bekannt mit unseren Stärken und Schwächen; so werden wir auch nicht versuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falscher Münze spielen, weil solche Spiegelfechtereien doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist; so kann nichts verkehrter sein, als, von der Reflexion ausgehend, etwas anderes sein zu wollen, als man ist: denn es ist ein unmittelbarer Widerspruch des Willens mit sich selbst. Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigentümlichkeiten ist viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider: denn es ist das Urteil der eigenen Wertlosigkeit von sich selbst ausgesprochen. Kenntnis seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer abänderlichen Grenzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umständen, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirksamen Trost gibt als die volle Gewißheit der unabänderlichen Notwendigkeit. Uns quält ein Übel, das uns betroffen, nicht so sehr, als der Gedanke an die Umstände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirksamer zu unserer Beruhigung ist, als das Betrachten des Geschehenen aus dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit, aus welchem alle Zufälle sich als Werkzeuge des waltenden Schicksals darstellen und wir mithin das eingetretene Übel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umstände unausweichbar herbeigezogen erkennen, also der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur so lange, als wir hoffen

dadurch entweder auf andere zu wirken, oder uns selbst unerhörter Anstrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachsene wissen sich sehr wohl zufrieden zu geben, sobald sie deutlich einsehen, daß es durchaus nicht anders ist:

Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη
(*Animo in pectoribus nostro domito necessitate*).

[«Niederhaltend mit Zwang den gehegten Groll in dem Busen».

Homer, *Ilias*, XVIII, v. 1131

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehen, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir sind wie der König David, der, solange sein Sohn noch lebte, unablässig den Jehovah mit Bitten bestürmte und sich verzweifelt gebärdete; sobald aber der Sohn tot war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Übel, wie Krüppelhaftigkeit, Armut, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil diese wissen, daß innere oder äußere Notwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt, während Glücklichere nicht einsehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, so mit innern Notwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntnis derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehen wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntnis der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist. Auf die bitteren Kapitel der anempfohlenen Selbsterkenntnis leidet vortreffliche Anwendung der Ovidische Vers:

*Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.*

[«Das ist der beste Helfer dem Geist, der die quälende Bande,
Die umstricken das Herz, einmal für allemal bricht».

Ovid, *Remedia amoris*, vv. 293-294]

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist, dessen Erörterung sich jedoch der des intelligibeln und des empirischen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über

welche ersteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlassen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen seinen Erscheinungen der Notwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.>

Lebensregel Nr. 4

Über das Verhältnis der Ansprüche zum Besitz (*Das zu S. 442 des Werks Beigeschriebene*)

<Die Güter, auf welche Anspruch zu machen einem Menschen nie in den Sinn gekommen ist, entbehrt er durchaus nicht, sondern ist, auch ohne sie, völlig zufrieden; während ein anderer, der hundert Mal mehr besitzt als er, sich unglücklich fühlt, weil ihm eines abgeht, darauf er Anspruch macht. Jeder hat, auch in dieser Hinsicht, einen eigenen Horizont des für ihn möglicherweise Erreichbaren: so weit wie dieser geht seine Ansprüche. Wann irgendein innerhalb desselben gelegenes Objekt sich ihm so darstellt, daß er auf dessen Erreichung vertrauen kann, fühlt er sich glücklich; hingegen unglücklich, wann eintretende Schwierigkeiten ihm die Aussicht darauf benehmen. Das außerhalb dieses Gesichtskreises Liegende wirkt gar nicht auf ihn. Daher beruhigen den Armen die großen Besitztümer der Reichen nicht, und tröstet andererseits den Reichen, bei verfehlten Absichten, das Viele nicht, was er schon besitzt. Der Reichtum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man. — Dasselbe gilt vom Ruhm. — Daß nach verlorenem Reichtum, oder Wohlstande, sobald der erste Schmerz überstanden ist, unsre habituelle Stimmung nicht sehr verschieden von der früheren ausfällt, kommt daher, daß, nachdem das Schicksal den Faktor unsers Besitzes verkleinert hat, wir selbst nun den Faktor unserer Ansprüche gleich sehr vermindern. Diese Operation aber ist das eigentlich Schmerzhaftes, bei einem Unglücksfall: nachdem sie vollzogen ist, wird der Schmerz immer weniger, zuletzt gar nicht mehr gefühlt: die Wunde vernarbt. Umgekehrt wird, bei einem Glücksfall, der Kompressor unsrer Ansprüche hinaufgeschoben, und sie dehnen sich aus: hierin liegt die Freude. Aber auch sie dauert nicht länger, als bis diese Operation gänzlich vollzogen ist: wir gewöhnen uns an das erweiterte Maß der Ansprüche und werden gegen den demselben entsprechenden Besitz gleichgültig. Dies, besagt schon die homerische Stelle, Odyssee, XVIII, 130 bis 137, welche schließt:

Τοῖος γάρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Οἷον ἐφ' ἡμᾶρ ἄγει πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

[«Denn so ist die Gesinnung der erdbewohnenden Menschen

wie der Tag, den schenkte der Vater der Götter und Menschen»].

Die Quelle unsrer Unzufriedenheit liegt in unsern stets erneuerten Versuchen, den Faktor der Ansprüche in die Höhe zu schieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Faktors, die es verhindert.>

Lebensregel Nr. 5

Das natürliche individuelle Maß des Schmerzes (S. 455 des Werks nebst Beigeschriebenem über die cura praedominans)

<Übrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehn des neuen durch den Austritt des vorigen sogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypothese geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für alle Mal bestimmt wäre, welches Maß weder leer bleiben noch überfüllt werden könnte, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlsein wäre demnach gar nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maß, jene Anlage, bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab— und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch dieselbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man sein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Plato es im ersten Buch der Republik ausdrückt, εὐκόλος oder δύσκολος, d. i. leichten oder schweren Sinnes wäre. — Für diese Hypothese spricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abwesenheit großer Leiden, selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten uns quälen und verstimmen; sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei dessen bloßen Gedanken wir schauderten, nun wirklich eingetreten ist, dennoch unsere Stimmung, sobald wir den ersten Schmerz überstanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert dasteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang ersehnten Glücks, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich stark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verschwinden bald, weil sie auf Täuschung beruhen. Denn sie entstehn nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin antizipiert wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgestellte Hypothese, der zufolge, wie im Erkennen, so auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Teil subjektiv und a

priori bestimmt wäre, können noch als Beleg die Bemerkungen angeführt werden, daß der menschliche Frohsinn, oder Trübsinn, augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder Stand, bestimmt wird; da wir wenigstens eben so viele frohe Gesichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unserer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derselbe ist; so werden wir, dieser Ansicht zufolge, es nicht dem Wechsel äußerer Umstände, sondern dem des innern Zustandes, des physischen Befindens, zuschreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unserer Heiterkeit, selbst bis zur Freudigkeit, eintritt; so pflegt sie ohne allen äußern Anlaß sich einzufinden. Zwar sehn wir oft unsern Schmerz nur aus einem bestimmten äußern Verhältnis hervorgehn, und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und getrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies ist Täuschung. Das Maß unsers Schmerzes und Wohlseins im Ganzen ist, nach unserer Hypothese, für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle sonst verteilten bösen Säfte hinziehn. Der in unserm Wesen, für diese Zeitperiode, begründete und daher unabwältzbare Schmerz wäre, ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens, an hundert Punkten verteilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehn, weil unsere Kapazität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst verstreute Leiden auf einen Punkt konzentriert hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Besorgnis endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtsein kommen konnte, weil dieses keine Kapazität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehn blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρωτανεύουσα) Besorgnis des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist, als der Stoff jener verschwundenen Besorgnis; so weiß er doch sich so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgnis des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beiden werden, wie wir soeben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Antizipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem

Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrtum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Überspannungen des Gemüts sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (*exultatio, insolens laetitia*) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verschwindet, mit eben so bitteren Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man sie vermeiden sollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhang völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die Stoische Ethik ging hauptsächlich darauf aus, das Gemüt von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien, und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmut zu geben. Von dieser Einsicht ist Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

*Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam Laetitia.*

[«Denk stets in schweren Zeiten den Gleichmut dir
Zu wahren, wie in guten ein Herz,
Das klug die übermütige Freude meistert».

Horaz, *Carmina*, II, 3]

Meistens aber verschließen wir uns der einer bitteren Arznei zu vergleichenden Erkenntnis, daß das Leiden dem Leben wesentlich ist und daher nicht von außen auf uns einströmt, sondern jeder die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Innern herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere einzelne Ursache, gleichsam einen Vorwand; wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrtum dasteht, sehen wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen:

*Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, cum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes.*

(*Lucr.* 111, 1095)

[«Denn solange uns fehlt, was wir wünschten, erscheint es an Wert uns
Alles zu übertreffen; sogleich aber, wenn es erlangt ward,
Stellt sich ein anderes ein, und so hält immer ein gleicher
Durst uns fest, die wir nach dem Leben lechzend verlangen».

Lukrez, *De rerum natura*, III, 1095 (=1080-83)]

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was seltener ist und schon eine gewisse Kraft des Charakters voraussetzt, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichsam was wir suchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, statt unseres eigenen Wesens, als die Quelle unserer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unserm Schicksal entzweit, dafür aber mit unserer Existenz versöhnt werden, indem die Erkenntnis sich wieder entfernt, daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei. Die Folge dieser letzten Entwicklungsart ist eine etwas melancholische Stimmung, das beständige Tragen eines einzigen großen Schmerzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine schon würdigere Erscheinung als das stete Haschen nach immer anderen Truggestalten, welches viel gewöhnlicher ist.>

Lebensregel Nr. 6

Willig tun was man kann und willig leiden was man muß. Ζῶμεν γὰρ οὐκ ὡς θέλομεν, ἀλλ' ὡς δυνάμεθα [«Wir sollen leben nicht wie wir wollen, sondern wie wir können, *Gnomici poetae Graeci*, Fleischer, Lipsiae, 1817, S. 30].

Lebensregel Nr. 7

Eine Sache reiflich überlegen, ehe man sie ins Werk setzt: aber nachdem dies geschehn und der Ausgang zu erwarten steht, nicht sich mit immer wiederholter Überlegung der möglichen Gefahren ängstigen: sondern nun sich der Sache ganz entschlagen, das Gedankenfach derselben geschlossen halten, sich beruhigend mit der

Überzeugung, daß man alles zu seiner Zeit reiflich erwogen. Kommt dennoch ein schlimmer Ausgang; so ist es, weil alle Dinge dem Zufall und Irrtum unterworfen sind.

Lebensregel Nr. 8

Seinen Kreis beschränken: man gibt dem Unglück weniger *Prise*: die Beschränktheit beglückt u. s. w.

Lebensregel Nr. 9

Οὐ τὸ ἡδὺ διώκει ὁ φρόνιμος, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον [«Nicht nach Lust strebt der Kluge, sondern nach Schmerzlosigkeit», Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 11, 1152b 15].

Lebensregel Nr. 10

Subjice te rationi si tibi subjicere vis omnia. Sic fere Seneca [«Unterwirf dich der Vernunft, wenn du dir alles unterwerfen willst», so ungefähr Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 37, 4]. Vgl. Nr. 21.

Lebensregel Nr. 11

Wenn etwas Unglückliches ein Mal da ist und nicht zu helfen; sich auch nicht den Gedanken erlauben, daß es anders sein könnte: wie König David und die gefangenen Elephanten. Sonst ist man ein *ἑαυτοντιμωρούμενον* [Selbstquäler (Terenz)]. Doch hat das Umgekehrte den Nutzen, uns durch die Selbstzüchtigung für ein ander Mal vorsichtiger zu machen.

Lebensregel Nr. 12

Über Vertrauen (*in Hinsicht auf Vertrauen die 105. Epistel des Seneca: wie auch
mehreres aus meinem Εἰς ἑαυτόν*)

[«Nichts wird aber in gleicher Weise nützen wie sich unauffällig zu verhalten und ganz wenig mit anderen zu sprechen, sehr viel mit sich selbst. Es gibt eine Art von Verführung des Gesprächs, die sich einschleicht und einschmeichelt und nicht anders als Trunkenheit oder Liebe Geheimnisse entlockt. Niemand wird für sich behalten, was er gehört hat: niemand wird so viel sagen, wie er gehört hat. Wer einen Sachverhalt nicht für sich behält, wird auch den Urheber nicht für sich behalten. Ein jeder hat irgendeinen Menschen, dem er so weit vertraut, wie man ihm selbst vertraut: mag er seine Geschwätzigkeit bezähmen und sich zufrieden geben mit eines Menschen Ohren, schließlich wird er doch das Volk informieren; so ist, was eben noch ein Geheimnis war, allgemeines Gespräch»].

Lebensregel Nr. 13

Wenn man heiter ist, nicht erst noch bei sich selbst die Erlaubnis dazu nachsuchen, durch die Überlegung, ob man auch wohl in jeder Hinsicht Ursach hat heiter zu sein. (Siehe *Quartant* [1826], 108: <Nichts ist seines Lohns sicherer als die *Heiterkeit*: denn bei ihr ist Lohn und Tat eines. [*Anmerkung*: Wer heiter ist, hat immer Ursach es zu sein, nämlich eben die, daß er heiter ist]. Nichts kann so wie sie jedes andre Gut sicher und reichlich ersetzen. Ist einer reich, jung, schön, geehrt; so frägt sichs, ob er dabei *heiter* ist, wenn man sein Glück beurteilen will: umgekehrt aber ist er heiter, so ists einerlei, ob er jung, alt, arm, reich sei: er ist glücklich. — Wir sollen daher der Heiterkeit, wann immer sie kommen will, Tür und Tor öffnen. Denn sie kommt nie zur unrechten Zeit: statt daß wir oft Bedenken tragen, ihr Eingang zu gestatten, indem wir uns erst bedenken wollen, ob wir auch Ursach haben, heiter zu sein, oder damit sie uns nicht von unsern ernsthaften Überlegungen und schweren Sorgen abziehe. Was wir durch diese bessern, ist sehr ungewiß: hingegen ist Heiterkeit der sicherste Gewinn: und weil sie ihren Wert allein für die Gegenwart hat, so ist sie das höchste Gut für Wesen, deren Wirklichkeit die Form einer unteilbaren Gegenwart zwischen zwei unendlichen Zeiten hat. Ist also Heiterkeit das Gut, welches alle andern ersetzen, selbst aber durch keines ersetzt werden kann; so sollten wir die Erwerbung dieses Guts jedem andern Trachten vorsetzen. Nun ist gewiß, daß zur Heiterkeit nichts weniger beiträgt als die äußern Glücksumstände und nichts mehr als die *Gesundheit*. Daher sollen wir diese allem andern vorsetzen, und zwar bestrebt sein, den *hohen Grad vollkommner* Gesundheit zu erhalten, dessen Blüte die Heiterkeit ist: dessen Erlangung erfordert Vermeidung aller Aus schweifungen, auch aller heftigen oder unangenehmen Gemütsbe— wegungen; auch aller großen und fortgesetzten

Geistesanstregungen, endlich täglich wenigstens zwei Stunden rascher Bewegung in freier Luft).>

Lebensregel Nr. 14

Man könnte sagen, daß ein großer Teil der Lebensweisheit beruht auf dem richtigen Verhältnis, in welchem wir unsre Aufmerksamkeit teils der Gegenwart, teils der Zukunft schenken, damit nicht die eine die andre verderbe. Viele leben zu sehr in der Gegenwart (die Leichtsinnigen), andre zu sehr in der Zukunft (die Ängstlichen und Besorglichen), selten wird einer grade das Maß halten. Die, welche durch Streben nur in der Zukunft leben, immer vorwärts sehn und mit Ungeduld den kommenden Dingen entgegeneilen, als welche allererst das wahre Glück bringen werden, die Gegenwart inzwischen ungenossen und unbeachtet vorbeiziehn lassen, diese gleichen dem Italienischen Esel Tischbeins, mit seinem an einem Strick vorgebundenem Heubündel, welches seinen Schritt beschleunigt. Sie leben stets nur *ad interim*, bis sie tot sind. Die Ruhe der Gegenwart darf höchstens durch solche Übel gestört werden, die selbst gewiß sind und deren Zeitpunkt ebenfalls gewiß ist. Das sind aber höchst wenige: denn entweder sie sind selbst bloß möglich, allenfalls wahrscheinlich, oder sie sind gewiß, aber ihr Zeitpunkt völlig unbestimmt, z. B. der Tod. — Wollen wir uns auf diese beiden Arten einlassen, so haben wir keinen ruhigen Augenblick mehr. Um nicht die Ruhe unsres ganzen Lebens an ungewisse oder unbestimmte Übel zu verlieren, müssen wir uns gewöhnen, jene anzusehen, als kämen sie nie, und diese, als kämen sie gewiß nicht jetzt.

Lebensregel Nr. 15

Ein Mann, der bei allen Unfällen des Lebens gelassen bleibt, zeigt bloß, daß er weiß, wie ungeheuer und wie tausendfältig die möglichen Übel des Lebens sind und der deshalb das gegenwärtige ansieht als einen sehr kleinen Teil dessen, was kommen könnte: und umgekehrt, wer dieses letztere weiß und bedenkt, wird stets gelassen bleiben. Sodann *All's well that ends well*, S. 258. Hierzu Nr. 19.

Lebensregel Nr. 16

<In Arkadien geboren sind wir alle, d. h. wir treten in die Welt voll Ansprüche auf Glück und Genuß und bewahren die törichte Hoffnung, solche durchzusetzen, bis das

Schicksal uns unsanft packt und uns zeigt, daß *nichts* unser ist, sondern alles sein, da es ein unbestreitbares Recht hat nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb, sondern auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja auf die Nase mitten im Gesicht. Sodann kommt die Erfahrung und lehrt uns, daß Glück und Genuß bloße Chimären sind, die eine Illusion uns in der Ferne zeigt, hingegen das Leiden, der Schmerz real sind, sich selbst unmittelbar kundgeben, ohne der Illusion und Erwartung zu bedürfen. Fruchtet ihre Lehre, so hören wir auf, Glück und Genuß zu suchen, und sind allein darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichst zu entgehen. Οὐ τὸ ἡδὺν, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«Nicht nach Lust, sondern nach Schmerzlosigkeit strebt der Kluge», Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 11, 1152b 15]. Wir sehn ein, daß das Beste, was auf der Welt zu finden sei, eine schmerzlose, ruhige erträgliche Gegenwart ist: wird uns solche, so wissen wir sie zu schätzen, und hüten uns wohl, sie zu verderben durch ein rastloses Sehnen nach imaginären Freuden oder durch ängstliches Sorgen für eine stets ungewisse Zukunft, die doch ganz in der Hand des Schicksals ist, wir mögen ringen, wie wir wollen.>¹

1. Aus *Brieftasche*, § 98.

Lebensregel Nr. 17

<Weil alles Glück und aller *Genuß negativer*, der Schmerz aber *positiver* Art ist; so ist das Leben nicht da, um genossen zu werden, sondern um angetan, durchgemacht zu werden; daher *degere vitam, vita defungi, scampa così* [komm so durch]. Wer sein Leben ohne übergroße physische oder geistige Schmerzen durchbringt, hat das glücklichste Los gehabt, das zu finden war; nicht aber der, dem die größten Freuden und Genüsse zu Teil geworden.¹ Wer nach diesen das Glück eines Lebenslaufes messen will, hat einen ganz falschen Maßstab: denn die Freuden sind negativ: daß sie beglücken können, ist ein Wahn, den der Neid hegt und pflegt: denn sie werden nicht positiv empfunden, wohl aber die Schmerzen: diese also sind der Maßstab des Lebensglücks, durch ihre Abwesenheit. Aus dem hier Gesagten folgt, daß man nicht Genüsse durch Schmerzen, auch bloß mögliche, erkaufen soll; weil man sonst ein Negatives und daher Chimärisches mit einem Positiven und Realen bezahlt. Umgekehrt hingegen, ist es Gewinn, wenn man Genüsse opfert, um Befreiung von Schmerzen dadurch zu erkaufen: aus demselben Grunde. — In beiden Fällen ist es gleichgültig, ob die Schmerzen den Genüssen nachfolgen oder vorgängig sind. Οὐ τὸ ἡδὺν... [ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος: «Nicht nach Lust, sondern nach Schmerzlosigkeit strebt der Kluge», Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 11, 1152b 15]. Eine der größten Chimären, die wir in der Kindheit einsaugen und erst spät los werden, ist eben daß der *empirische* Wert des Lebens in dessen *Genüssen* liegt, daß es

positiv beglückende Freuden und Besitztümer gibt: nach deren Erlangung wird nun gejagt, bis der *desengaño* [Ernüchterung] zu spät kommt, bis wir auf einer Jagd nach Glück und Genuß, die gar nicht real vorhanden sind, das angetroffen haben, was real vorhanden ist, Schmerz, Leiden, Krankheit, Sorge und tausend andre: statt daß wenn wir früh erkannten, daß positive Güter eine Chimäre sind, positive Schmerzen aber sehr real sind, wir bloß darauf bedacht sein würden, diesen von weitem aus dem Wege zu gehn, nach Aristoteles Οὐ τὸ ἡδὺν, ἀλλὰ τὸ ἄλυπον διώκει ὁ φρόνιμος [«Nicht nach Lust, sondern nach Schmerzlosigkeit strebt der Kluge», Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 11, 1152b 15].

(Soll man keine Rose pflücken,
Weil der Dorn uns stechen kann?)

Hier scheint sogar der eigentliche Grundgedanke des *Cynismus* zu liegen: denn was bewog die *Cyniker* zur Verwerfung aller Genüsse; wenn es nicht eben der Gedanke an die mit ihnen näher oder ferner verknüpften Schmerzen war, welchen aus dem Wege zu gehn ihnen viel wichtiger schien als die Erlangung von Genüssen. Sie waren tief ergriffen von dem *apperçu* der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes und taten nun konsequent alles, um dem Schmerz zu entgehn mit völliger absichtlicher Verwerfung der Genüsse, die ihnen eben so viele Fallstricke schienen, die zu den Schmerzen zögen.²

(Und hieran knüpft sich: das Leben der Menschen hat zwei *Hauptseiten*: eine *subjektive, innere*, und eine *objektive, äußere*. Jene subjektive innere betrifft Wohl und Wehe, Freude und Schmerz: woran wir uns hierüber zu halten haben, ist eben gesagt: möglichst geringer Grad und Zahl der Leiden ist hier das höchste, so zu erlangen: es ist die passive Seite.

Die *objektive, äußere* ist das Bild, das unser Lebenswandel darstellt, die Art, wie wir unsre Rolle durchführen, τὸ καλῶς ἢ κακῶς ζῆν [das schön oder schlecht Leben]. Hier liegt die Tugend, das Heldentum, die Leistungen des Geistes: es ist der aktive Teil. Und hier ist der Unterschied zwischen einem Menschen und dem andern unendlich größer als auf jener andern Seite, wo etwas mehr oder weniger Leiden die einzige Differenz ist. Daher sollte diese objektive Seite unsers Lebens (τὸ καλῶς ζῆν [das schön Leben]) unser Hauptaugenmerk sein, während es meistens die andre ist (τὸ εὖ ζῆν [das gut Leben]).

Eben weil unser Tun auf dieser objektiven, äußerlich sich darstellenden Seite liegt, bezeichneten die Griechen die Tugend und was dazu gehört als das καλόν des Lebens: was schön anzusehn ist. Und eben weil nur auf dieser Seite große Unterschiede zwischen Mensch und Mensch sind, ist selbst der, welcher hier die erste Stelle einnimmt, auf jener ersten Seite, doch den übrigen ziemlich gleich: positives Glück ist auch für ihn nicht da, aber positive Leiden, wie für alle andern.

«Ein Lorbeerkrantz ist, wo du ihn erblickst

Ein Zeichen...»

[«Der Lorbeerkrantz ist, wo er dir erscheint,
Ein Zeichen mehr des Leidens, als des Glücks».

Goethe, *Tasso*, III, 4]³

1. (Εἰς ἑαυτόν, S. 52).
2. (Siehe Nr. 22).
3. Aus *Foliant*, § 138.

Lebensregel Nr. 18

Man muß seine Phantasie im Zügel halten in allen Dingen, die unser Wohl und Weh, unser Hoffen und Fürchten bertreffen. Malt man sich in der Phantasie mögliche Glücksfälle und ihre Folgen aus, so macht man sich die Wirklichkeit noch ungenießbarer, man baut Luftschlösser und muß sie nachher, durch die Enttäuschung, teuer bezahlen. Aber noch schlimmere Folgen kann das Ausmalen möglicher Unglücksfälle haben: es kann, wie Gracián sagt, die Phantasie zu unserm häußlichen Henker machen. Wenn man nämlich das Thema zu schwarzen Phantasien ganz aus der Ferne nähme und aus freien Stücken wählte; so könnte es nicht schaden: denn beim Erwachen aus dem Traume wüßten wir gleich, daß es alles rein ersonnen sei, und es enthielte eine Warnung gegen entfernte, aber doch mögliche Unglücksfälle. Allein mit solchen pflegt unsre Phantasie sich nicht zu beschäftigen, so nützlich es auch sein könnte: ganz müßigerweise baut sie bloß heitere Luftschlösser: hingegen wenn irgendein Unglück uns wirklich schon bedroht, so ist oft die Phantasie beschäftigt, es auszumalen, wobei sie es stets vergrößert, es näher bringt und noch fürchterlicher macht, als es ist. Einen solchen Traum können wir nun nicht beim Erwachen abschütteln, wie den heitern: diesen widerlegt die Wirklichkeit sogleich, und was daran noch Mögliches sein sollte, überlassen wir dem Schicksal. Nicht so beim Erwachen aus finstern Phantasien: uns fehlt der Maßstab des Grades der Möglichkeit der Sache: wir haben sie uns nahe gebracht, sie stehn vor uns, ihre Möglichkeit im allgemeinen ist gewiß, diese wird uns zu Wahrscheinlichkeit, und wir leiden große Angst. Dinge, die unser Wohl und Weh bertreffen, müssen wir bloß mit der Urteilkraft anfassen, die mit Begriffen und *in abstracto* operiert, in trockner und kalter Überlegung: die Phantasie darf ihnen nicht nahen: denn urteilen kann sie nicht: sie hält uns ein Bild vor: und dieses bewegt das Gemüt unnützer und oft sehr peinlicherweise. — Also: die Phantasie gezügelt!

Lebensregel Nr. 19¹

Über keinen Vorfall großen Jubel noch großen Jammer aufkommen lassen: weil die Veränderlichkeit aller Dinge ihn jeden Augenblick völlig umgestalten kann:² dagegen allezeit die Gegenwart möglichst heiter genießen: das ist Lebensweisheit. Wir tun aber meistens das Gegenteil: Pläne und Sorgen für die Zukunft, oder auch Sehnsucht nach der Vergangenheit beschäftigen uns so durchgehend und anhaltend, daß die Gegenwart fast immer für nichts geachtet und vernachlässigt wird: und doch ist sie allein gewiß, hingegen Zukunft, ja auch Vergangenheit fast immer anders, als wir sie denken. So betrügen wir uns selbst um das ganze Leben. Für die Eudämonik ist nun zwar dies ganz gut, allein eine ernstere Philosophie bewirkt, daß zwar das Suchen nach der Vergangenheit immer unnütz ist, das Sorgen für die Zukunft oft, und also bloß die Gegenwart der Schauplatz unsers Glücks ist, daß jedoch diese Gegenwart in jedem Augenblick zur Vergangenheit wird und dann so gleichgültig ist, als wäre sie nie gewesen: wo bleibt also Raum für unser Glück?³

1. Zu Nr. 15.
2. Und auch weil unser Urteil über das, was uns heilsam oder nachteilig ist, sehr trüglich ist, wie denn jeder oft über das gewehklagt hat, was nachher zu seinem Besten war, und gejubelt hat über das, was eine Quelle seiner Leiden wurde. *De utilitate ex adversis capienda.*
3. Vgl. Nr. 14.

Lebensregel Nr. 20

Zorn oder Haß in Worten oder Mienen blicken zu lassen, ist unnütz, ist gefährlich, ist unklug, ist lächerlich, ist gemein. Zorn oder Haß darf man also durchaus nicht anders zeigen als in Taten. Letzteres wird man um so vollkommner können, als man ersteres vollkommner vermieden hat.

Lebensregel Nr. 21

Weil die Angelegenheiten des Lebens, die uns betreffen, ganz abgerissen, fragmentarisch, ohne Beziehung auf einander, im grellsten Kontraste stehend, ohne irgendein Gemeinsames, als daß sie unsre Angelegenheiten sind, auftreten und durcheinanderlaufen; so müssen wir unser Denken und Sorgen um sie, damit es ihnen entspreche, eben so fragmentarisch einrichten; d.h. wir müssen abstrahieren können;

wir müssen jede Sache zu ihrer Zeit bedenken, besorgen, genießen, erdulden, ganz unbekümmert um alles übrige; — gleichsam Schiefächer unsrer Gedanken haben, wo wir eins öffnen, alle andern schließen: Dann wird uns nicht eine schwere Sorge jeden gegenwärtigen kleinen Genuß zerstören und alle unsre Ruhe nehmen, eine Überlegung nicht die andre verdrängen, — die Sorge für ein großes nicht die Sorge für 100 kleine alle Augenblicke stören u.s.f. — Hierbei ist, wie in so vielen andern Angelegenheiten, *Selbstzwang* anzuwenden, zu welchem uns die Überlegung stärken muß, daß jeder Mensch doch so vielen und großen Zwang von außen erleiden muß, ein Leben ohne vielen Zwang daher unmöglich ist, daß aber ein kleiner an der rechten Stelle angewandter Selbstzwang vielem nachherigen Zwange von außen vorbeugt, wie ein kleiner Abschnitt des Kreises zunächst am Centro einem oft 100 Mal größeren an der äußersten Peripherie entspricht und gleich gilt.¹ Durch nichts entziehn wir uns so sehr dem Zwange von außen als durch Selbstzwang. Daher: *subjice te rationi si subjicere tibi vis omnia* [«Unterwirf dich der Vernunft, wenn du dir alles unterwerfen willst», Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 37,4]. Auch haben wir den Selbstzwang noch immer in der Gewalt und können im äußersten Fall oder wo er die empfindlichste Stelle unsrer Natur trifft, nachlassen: aber der Zwang von außen ist ohne Rücksicht und Schonung und unbarmherzig: daher ist es wohlgetan, diesem durch jenen vorzubeugen.

1. Hier Nr. 10.

Lebensregel Nr. 22¹

²Der erste Satz der Eudämonologie ist eben, daß dieser Ausdruck eine Euphemie ist und daß «glücklich leben» nur bedeuten kann, möglichst wenig unglücklich, oder kurz, *erträglich leben*. Man könnte sehr wohl den Satz behaupten, daß *das Fundament der wahren Lebensweisheit* im Satz des Aristoteles darin bestehe, daß man, ganz unbekümmert um die Genüsse und Annehmlichkeiten des Lebens, einzig und allein bedacht sei, allen zahllosen Übeln desselben zu entgehn, so weit es möglich ist. Sonst müßte Voltaire's Satz *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* so falsch sein, wie er in der Tat wahr ist. Sehr vieles Unglück stammt eben aus Unwissenheit hierin, welche durch den Optimismus begünstigt wird. Der Jüngling glaubt, die Welt sei gemacht, um genossen zu werden, sei ein Wohnsitz des Glücks, welches nur die verfehlen, denen es an Geschick gebricht zu suchen: hierin bestärken ihn Romane, Gedichte und die Gleisnerei, welche die Welt mit dem äußern Schein durchgängig und überall treibt.³ Von nun an ist sein Leben eine (mit mehr oder weniger Überlegung angestellte) Jagd nach dem positiven Glück, welches natürlich aus positiven Genüssen bestehn soll. Die Gefahr des Unglücks, der man sich dabei

aussetzt, muß übernommen werden, denn auf Erlangung positiven Glücks und Genusses ist das Leben abgesehn. Die Jagd nach einem Wilde, was gar nicht existiert, führt ihn in der Regel zu dem sehr realen und positiven Unglück. — Dagegen ist der Weg der Lebensweisheit dieser, daß man ausgeht von der Überzeugung, daß alles Glück und Genuß nur negativer Natur sei, der Schmerz und Mangel dagegen realer und positiver Art. Von nun an ist der ganze Plan des Lebens auf Vermeidung von Schmerz und Entfernung von Mangel gerichtet; und da läßt sich etwas ausrichten, mit einiger Sicherheit aber erst dann, wann der Plan nicht gestört wird durch das Streben nach der Chimäre des positiven Glückes. Eine Bestätigung hievon ist die Grundmaxime Mittlers in den *Wahlverwandtschaften*. Der Tor läuft den Genüssen des Lebens nach und sieht sich betrogen: denn die Übel, denen er aus dem Wege ging, sind höchst real: und ging er ihnen etwa zu weit aus dem Wege und gab manche Genüsse unnötiger Weise auf; so ist nichts davon verloren: denn alle Genüsse sind chimärisch: es wäre klein und lächerlich, über versäumte Genüsse zu trauern.⁴

1. Siehe *Foliant*, § 270.
2. Zu Nr. 9.
3. *Spicilegia*, § 37.
4. Siehe Nr. 17.

Lebensregel Nr. 23

Plautus sagt: *est in vita quasi cum ludas tesseris: si id quod jactu opus erat forte non cecidit, id quod cecidit arte corrigas (sic fere)* [«Im Menschenleben ist es wie im Würfelspiel: Fällt auch der Wurf nicht so, wie du ihn brauchst, so muß die Kunst verbessern, was der Zufall bot», so ungefähr Terenz (nicht Plautus), *Adelphi*, IV, 7, vv. 739-741]. Ein ähnliches Gleichnis ist dies: Es ist im Leben wie im Schachspiel: in beiden machen wir zwar einen Plan: dieser bleibt aber ganz und gar bedingt durch das, was im Schachspiel der Gegner und im Leben das Schicksal zu tun belieben wird. Die Modifikationen dadurch sind meistens so bedeutend, daß unser Plan kaum noch an einigen Grundzügen in der Ausführung wieder zuerkennen ist.¹

1. Hiezu Nr. 34.

Lebensregel Nr. 24

Zu Lebensalter¹

<Was die erste *Hälfte des Lebens*, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, unglücklich macht, ist das Jagen nach Glück, aus der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein: daraus entspringt die fortwährend getäuschte Hoffnung und Unzufriedenheit. Täuschende Bilder eines geträumten, unbestimmten Glücks, unter kaprizios gewählten Gestalten, schweben uns vor, und wir suchen vergebens ihr Urbild.²

In der *zweiten Lebenshälfte* ist an die Stelle des stets unbefriedigten Sehns nach Glück, Besorgnis vor Unglück getreten: für diese Rat zu finden ist denn doch objektiv möglich: jetzt nämlich sind wir von jener Voraussetzung endlich geheilt und suchen nur Ruhe und möglichste Schmerzlosigkeit, woraus ein merklich zufriedenerer Zustand als der erste hervorgehen kann, da er etwas erreichbares begehrt, der die Entbehrungen der zweiten Hälfte überwiegt.>³

1. Aus *Foliant*, § 273.
2. *Foliant*, § 145.
3. Vgl. *Reisebuch*, § 142 und § 23.

Lebensregel Nr. 25

Wir müssen es dahin zu bringen suchen, daß wir, was wir besitzen, mit eben den Augen sehn, wie wir es sehn würden, wenn es uns entrissen würde: was es auch sei, Eigentum, Gesundheit, Freunde, Geliebte, Weib und Kind: meistens fühlen wir den Wert erst nach dem Verlust. Bringen wir es dahin, so wird erstlich der Besitz uns unmittelbar mehr beglücken; und zweitens werden wir auch auf alle Weise dem Verlust vorbeugen, das Eigentum keiner Gefahr aussetzen, die Freunde nicht erzürnen, die Treue der Weiber nicht auf Proben stellen, die Gesundheit der Kinder bewachen u. s. f. Wir pflegen beim Anblick alles dessen, was wir nicht haben, zu denken «wie, wenn das mein wäre?», und dadurch machen wir uns die Entbehrung fühlbar. Statt dessen sollten wir bei dem, was wir besitzen, oft denken: «wie, wenn ich dieses verlöre?».¹

1. Hiezu Nr. 40.

Lebensregel Nr. 26

Unsern Wünschen ein Ziel stecken, unsre Begierden im Zaum halten, unsern Zorn bändigen, stets eingedenk sein, daß dem Menschen ein unendlich kleiner Teil alles Wünschenswerten erreichbar ist, und sehr viele Übel unvermeidbar sind: so werden

wir ἀνέχειν καὶ ἀπέχειν, *sustinere et abstinere* [ertragen und entsagen]. Außerdem werden wir auch bei dem größten Reichtum und der größten Macht uns armselig dünken.

*Inter cuncta leges etc. [et percontabere doctos
Qua ratione queas traducere leniter aevum,
Num te semper inops agitet vexetque cupido,
Num pavor et rerum mediocriter utilium spes.*

«Zwischen dem Werk, das du treibst, lies stets und befrage die Weisen,
Wie du leichten Sinnes hinbringen mögest das Leben,
daß Begierde dich nicht, die immer bedürftige quäle,
Noch auch Furcht und Hoffnung auf wenig nützliche Dinge».

Horaz, *Epistulae*, 1, 18, vv. 96-991

Lebensregel Nr. 27

Öfter die betrachten, welche schlimmer daran sind als wir, denn die, welche besser zu sein scheinen. Bei unsern wirklichen Übeln ist der wirksamste Trost die Betrachtung viel größerer Leiden anderer: nächst dem, der Umgang mit den *sociis malorum* [Leidensgefährten], die mit uns im selben Fall sind.¹

1. Hiezu Nr. 36.

Lebensregel Nr. 28

Zu Lebensalter:

Mit Unrecht bemitleidet man die Freudenlosigkeit des Alters und beklagt es, weil manche Genüsse ihm versagt sind. Jeder Genuß ist relativ, nämlich ist bloße Befriedigung, Stillung eines Bedürfnisses: daß mit Aufhebung des Bedürfnisses der Genuß wegfällt, ist so wenig beklagenswert, als daß einer nach Tische nicht mehr essen und nach ausgeschlafener Nacht nicht mehr schlafen kann. Viel richtiger schätzt Plato (*Respublica*, I) das Greisenalter darin glücklich, daß die Begierde nach Weibern nun endlich schweigt. — Bequemlichkeit und Sicherheit sind die Hauptbedürfnisse des Alters: darum liebt man im Alter vor allem das Geld, — als den Ersatz der fehlenden Kräfte. Nächst dem ersetzen die Freuden der Tafel die Freuden

der Liebe. An die Stelle des Bedürfnisses zu sehn, zu reisen und zu lernen ist das Bedürfnis zu lehren und zu sprechen getreten. Ein Glück aber ist es, wenn dem Greise die Liebe zum Studium, zur Musik, selbst zum Schauspiel geblieben ist.¹

1. Hiezu Nr. 24.

Lebensregel Nr. 29

Epikurs Satz:

<<Der naturgemäße Reichtum hat seine Grenzen und ist leicht zu erwerben; der durch nichtige Meinungen vorgegaukelte Reichtum zerfällt ins Unendliche>> (Diogenes Laërtios, *Vitae philosophorum* X, 144).

<<Unter den Bedürfnissen sind einige natürlich und notwendig, andere natürlich und nicht notwendig, andere weder natürlich noch notwendig>> (Diogenes Laërtios, *Vitae philosophorum*, X, 149).

Lebensregel Nr. 30

Tätigkeit, etwas Treiben, oder nur Lernen ist zum Glück des Menschen notwendig. Er will seine Kräfte in Tätigkeit setzen und den Erfolg dieser Tätigkeiten irgendwie wahrnehmen. (Vielleicht weil es ihm dafür bürgt, daß seine Bedürfnisse durch seine Kräfte gedeckt werden können.) — Darum fühlt man sich auf langen Vergnügungsreisen dann und wann sehr unglücklich. — Sich zu mühen und mit Widerstand zu kämpfen ist das wesentlichste Bedürfnis der menschlichen Natur: der Stillstand, der allgenugsam wäre im ruhigen Genuß, ist ihm etwas Unmögliches: Hindernisse überwinden ist der vollste Genuß seines Daseins: es gibt für ihn nichts Besseres. Die Hindernisse mögen nur materieller Art sein, wie beim Handeln und Treiben, oder geistiger Art, wie beim Lernen und Forschen: der Kampf mit ihnen und der Sieg über sie ist der Vollgenuß seines Daseins. Fehlt ihm die Gelegenheit dazu, so macht er sie, wie er kann: unbewußt treibt ihn dann seine Natur, entweder Händel zu suchen, oder Intriguen anzuspinnen, oder Gaunereien und sonst Schlechtigkeiten: nach Umständen. *Bilboquet*.

Lebensregel Nr. 31

Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht *Bilder der Phantasie* nehmen, sondern *Begriffe*. — Meistens geschieht das Umgekehrte. Besonders in der Jugend fixiert sich das Ziel unsers Glücks in der Gestalt von einigen Bildern, die uns vorschweben, oft das ganze oder halbe Leben hindurch, und eigentlich neckende Gespenster sind: denn haben wir sie erreicht, so zerinnen sie in nichts, wir sehn, daß sie gar nichts halten von dem, was sie versprechen: dergleichen sind einzelne Szenen des häuslichen, bürgerlichen, ländlichen Lebens, Bilder der Wohnung, Umgebung etc. etc. *Chaque fou a sa marotte* [Jeder Narr hat seine Kappe]. Dahin gehört oft auch das Bild der Geliebten. Natürlich ist dies: denn das Anschauliche wirkt, eben weil es das Unvermittelte ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstrakte Gedanke, der nur das Allgemeine, nicht das *Détail* gibt und nur eine mittelbare Beziehung auf den Willen hat. Dagegen aber hält dieser Wort. Er soll uns stets leiten und bestimmen. Freilich wird er wohl immer der Erläuterung und Paraphrase durch einige Bilder bedürfen.

Lebensregel Nr. 32

Wenigstens 9/10 unsers Glücks beruhen allein auf der Gesundheit. Denn zuvörderst hängt von ihr die Heiterkeit der Stimmung ab: wo diese vorhanden ist, scheinen die ungünstigsten feindlichsten äußern Verhältnisse erträglicher, als die glücklichsten, wo Kränklichkeit verdrießlich oder ängstlich macht. Man vergleiche die Art, wie man am gesunden und heitern Tage dieselben Dinge sieht, mit der Art, wie sie an kränklichen Tagen erscheinen. Nicht was die Dinge im äußern Zusammenhang der Erfahrung wirklich sind, sondern was sie für uns in unsrer Auffassung sind, macht uns glücklich oder unglücklich. Sodann kann die Gesundheit und sie begleitende Heiterkeit alles andre ersetzen, nichts aber sie. Endlich ist ohne sie kein äußres Glück genießbar, ist also für den kranken Besitzer nicht da: mit ihr ist alles eine Quelle des Genusses: daher ist ein gesunder Bettler glücklicher als ein kranker König. — Also ist es nicht ohne Grund, daß man sich gegenseitig immer nach dem Befinden erkundigt, nicht nach andern Dingen, und sich wohl zu befinden wünscht: denn das ist 9/10 alles Glücks. — Hieraus folgt, daß es die größte aller Torheiten ist, seine Gesundheit zum Opfer zu bringen für was es auch sei, für Erwerb, für Gelehrsamkeit, für Ruhm, für Beförderung, nun gar für Wollust und flüchtige Genüsse. Vielmehr soll man alles und jedes stets ihr nachsetzen.¹

1. Überhaupt zu vergleichen Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda*, I, und *Baconi faber fortunae*.

Lebensregel Nr. 33¹

Man muß Herr werden über den Eindruck des Anschaulichen und Gegenwärtigen, welches unverhältnismäßig stark ist gegen das bloß Gedachte und Gewußte, nicht durch seine Materie und Gehalt, die oft sehr unbedeutend, sondern durch seine Form, die Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit, mittelst der er sich dem Gemüt aufdringt und seine Ruhe stört, oder wohl gar seine Vorsätze wanken macht. — So reizt uns das Angenehme, dem wir auf Überlegung entsagt haben, beim Anblick; — so kränkt uns ein Urteil, dessen Inkompetenz wir kennen, erzürnt uns eine Beleidigung, deren Verächtlichkeit wir einsehen; — so werden zehn Gründe gegen das Vorhandensein einer Gefahr überwogen vom falschen Schein ihrer wirklichen Gegenwart u. s. f.

Diesem Eindruck erliegen Weiber fast immer, und wenige Männer haben ein solches Übergewicht der Vernunft, daß sie von dessen Wirkung nicht litten. Wo wir diese nicht ganz überwältigen können durch Vergegenwärtigung bloßer Gedanken, ist das Beste, einen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisieren, z. B. den Eindruck einer Beleidigung durch Aufsuchen derer, die uns hochschätzen;² den Eindruck der Gefahr, welche droht, durch wirkliches Betrachten des ihr Entgegenwirkenden. Es ist ein schweres Ding, wenn alle, die uns umgeben, anderer Meinung sind, als wir, und demnach sich benehmen, selbst wenn wir von ihrem Irrtum überzeugt sind, nicht erschüttert zu werden durch sie. Denn das Vorhandene, das Anschauliche wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner vollen Gewalt; hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um durchdacht zu werden, daher man sich nicht jeden Augenblick gegenwärtig haben kann. Einem flüchtigen, verfolgten incognito reisenden König muß das unter vier Augen beobachtete Unterwürfigkeitszeremoniell seines vertrauten Begleiters eine fast notwendige Stärkung sein, damit er am Ende nicht sich selbst bezweifle.

Dem hier Gesagten zufolge ist die sich in jedem Augenblick zudrängende und dem Unbedeutenden, das eben gegenwärtig ist, eine unverhältnismäßige Wichtigkeit und Bedeutsamkeit gebende anschauliche Erkenntnis eine beständige Störung und Verfälschung des Systems unsrer Gedanken: — so auch ist umgekehrt bei physischen Leistungen (wie im Werk [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] gezeigt) der Gedanke ein Störendes der reinen anschaulichen Auffassung.

1. Gehört gleich nach Nr. 31.
2. Ein Beispiel hievon *I promessi sposi*, Bd. I, S. 115.

Lebensregel Nr. 34

Wenn man auf seinen zurückgelegten Lebenslauf zurücksieht und so manches verfehltes Glück, so manches herbeigezogenes Unglück erblickt, «des Lebens labyrinthisch irren Lauf» [Goethe, *Faust*, I, Zueignung, v. 14]—; so kann man in Vorwürfen gegen sich selbst leicht zu weit gehn. Denn unser Lebenslauf ist keineswegs so schlechthin unser eignes Werk; sondern das Produkt zweier Faktoren, nämlich der Reihe der Begebenheiten und der Reihe unsrer Entschlüsse,¹ und zwar noch so, daß unser Horizont in beiden sehr beschränkt ist und wir unsre Entschlüsse nicht von weitem vorhersagen können, noch weniger aber die Begebenheiten voraussehen, sondern von beiden nur die gegenwärtigen kennen, deshalb wir, wenn unser Ziel noch ferne liegt, gar nicht einmal grade darauf zusteuern können, sondern nur approximativ und nach Mutmaßungen, d. h. wir müssen nach Maßgabe der Umstände uns jeden Augenblick entschließen, in der Hoffnung es so zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näher bringt: so sind die vorliegenden Umstände und unsre Grundabsichten zweien nach verschiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen, und die daraus entstehende Diagonale ist unser Lebenslauf.²

1. Und hier stehe beiläufig die, eine Lehre viel höherer Art, nämlich die von der (εἰμαρμένη) betreffende Bemerkung, daß der letztere Faktor unser bewußtes und der erstere unser unbewußtes Werk ist. Daß es sich im Traume so verhalte, weiß jeder; daß es im Leben selbst nicht anders sei, werden stets nur wenige begreifen können. Der Traum ist das Monogramm des Lebens.

2. Hiezu Nr. 23.

Lebensregel Nr. 35¹

Was wir bei unsern Lebensplänen am häufigsten, ja beinahe notwendig außer Acht und Rechnung lassen, sind die Umwandlungen, welche die Zeit an uns selbst hervorbringt: daher kommt es, daß wir so oft auf Dinge hinarbeiten, welche wenn wir sie zuletzt erlangen, uns nicht mehr angemessen sind; oder auch daß wir mit den Vorarbeiten zu einem Werke die Jahre hinbringen, die uns zugleich die Kräfte zum Werke selbst unvermerkt rauben.

1. Zu Nr. 42.

Lebensregel Nr. 36

Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht sehr glücklich zu werden verlange, also seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u. s. f. auf ein ganz Mäßiges herabsetze: denn eben das Streben und Ringen nach Glück zieht die großen Unglücksfälle herbei. Jenes ist aber schon darum weise und ratsam, weil sehr unglücklich sein gar leicht ist; sehr glücklich zu sein hingegen nicht etwa schwer, sondern ganz unmöglich.¹ Besonders erbaue man seine Glückseligkeit nicht, mittelst vieler Requisita, auf einem breiten Fundament: denn auf solchem stehend stürzt es am leichtesten ein; da das Gebäude unsers Glückes sich in dieser Hinsicht umgekehrt verhält wie jedes andre, das auf breitem Fundament am festesten steht. Seine Ansprüche im Verhältnis zu seinen Mitteln jeder Art möglichst niedrig stellen ist das sicherste Mittel, großem Unglück zu entgehn. Denn alles positive Glück ist chimärisch, der Schmerz aber real.

*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.*

«Wer da wählt die goldene Mitte, sicher
Bleibt er fern vom Schmutze der morschen Hütte,
Bleibt, genügsam, fern vom mißgönnten Prunke
Fürstlichen Schlosses:
Heftiger schwankt vom Sturme gefaßt der mächtgen
Pinie Haupt, hochragende Türme stürzen
Schweren Falls zusammen, der Berge Gipfel
Treffen die Blitze».

Horaz, *Carmina*, II, 10, vv. 5-12]

1. Hiezu Nr. 35, 42.

Lebensregel Nr. 37

<Eben weil im Leben das Leiden überwiegend und positiv, die Genüsse aber negativ sind, wird der, welcher *die Vernunft* zur Richtschnur seines Tuns macht und daher bei

allem, was er angibt, die Folgen und die Zukunft bedenkt, das *substine* und *abstine* sehr häufig anwenden müssen und um die möglichste Schmerzlosigkeit des ganzen Lebens zu sichern, die lebhaftesten Genüsse und Freuden meistens zum Opfer bringen.² Daher spielt die Vernunft meistens die Rolle eines grämlichen Mentors und trägt unablässlich auf Entsagungen an; ohne dafür etwas anderes auch nur versprechen, als eine ziemlich schmerzlose Existenz. Das kommt daher, daß die Vernunft mittelst ihrer Begriffe *das Ganze* des Lebens umfaßt, und dessen Ergebnis ist im berechenbar glücklichsten Falle kein anderes als das gemeldete. Die Torheit faßt nur einen *Zipfel* des Lebens, und der kann sehr genußreich sein.>

1. Steht in *Cogitata*, S. 18.
2. Bei ihm borgt stets die Zukunft von der Gegenwart; statt daß beim leichtsinnigen Toren die Gegenwart immer von der Zukunft borgt, die daher Bankrott wird.

Lebensregel Nr. 38¹

Jeder lebt in einer andern Welt, und diese fällt verschieden aus, nach der Verschiedenheit der Köpfe: dieser gemäß ist sie arm, schal, flach, oder reich, interessant, bedeutungsvoll. Sogar die Verschiedenheit, welche Schicksal, Umstände, Umgebung in der Welt eines jeden hervorbringen, ist von geringerer Bedeutung als diese. Überdies ist die letztere unter der Hand des Zufalls wandelbar, erstere von der Natur unwiderruflich festgesetzt.

Es kommt daher, im Guten wie im Schlimmen, unendlich weniger darauf an, was einem im Leben begegnet und widerfährt, als darauf, wie er es empfindet, auf die Art und den Grad seiner Empfänglichkeit in jeder Art. Mit Unrecht beneidet oft einer den andern um manche interessante Begebenheiten seines Lebens: statt daß er ihn um die Empfänglichkeit beneiden sollte, vermöge welcher jene Begebenheiten in seiner Beschreibung so interessant erscheinen. Dieselbe Begebenheit, die einem Genie belegend höchst interessant ist, wäre einem schalen Kopfe eine schale Szene aus der Alltagswelt geworden. — So ist dem Melancholikus schon eine Trauerspielszene, was dem Phlegmatikus und dem Sanguinikus viel weniger. Wir sollten daher weniger auf den Besitz äußerer Güter bedacht sein, als auf die Erhaltung eines heitern und glücklichen Temperaments und eines gesunden Sinnes, die großen Teils von der Gesundheit abhängen: *mens sana in corpore sano* [«ein gesunder Geist im gesunden Leib», Juvenal, Satyrae, IV, 10, 356].

Ich habe gleich eingangs der Eudämonik gesagt, daß *was wir haben* und *was wir vorstellen* sehr untergeordnete Rücksichten sind, gegen das *was wir sind*. *Der Zustand des Bewußtseins* allein ist das Bleibende und anhaltend Wirkende: alles

Übrige wirkt nur vorübergehend. Aber das Vorherrschen des Intellekts über den Willen, da dieser stets viel Pein und wenig wirkliche Freude bringt, die große Lebendigkeit und Kapazität des Intellekts, welche die Langeweile bannt und den Menschen reich in sich macht, unendlich mehr leistend als alle Zerstreungen, die der Reichtum kauft, ferner ein zufriedenes vernünftiges Gemüt, darauf kommt es sehr an. — Der Zustand, die Beschaffenheit des Bewußtseins, ist, in Hinsicht auf das Glück unsers Daseins, ganz und gar die Hauptsache. Denn das Bewußtsein allein ist ja das *Unmittelbare*, alles andere ist mittelbar, durch und in demselben. Da unser Leben nicht, wie das der Pflanze, ein unbewußtes ist, sondern *ein bewußtes*, mithin zur Basis und durchgängigen Bedingung *ein Bewußtsein* hat; so ist offenbar die Beschaffenheit und der Grad der Vollkommenheit dieses Bewußtseins das Wesentlichste zum angenehmen oder unangenehmen Leben.²

1. Kommt zu *Foliant*, § 270, S. 364.
2. *Cogitata*, S. 361.
3. *Pandectae*, § 156.
4. (Hiezu (Εἰς ἑαυτόν) die mittelste Seite.)

Lebensregel Nr. 39¹

<Ich habe schon (Abhandlung von der Freiheit) gesagt, daß man, wegen der geheimen Macht, welche auch den zufälligsten Begebenheiten unsers Lebens vorsteht (davon ich ausführlich geredet), sich gewöhnen soll, jede Begebenheit als notwendig zu betrachten,² welcher Fatalismus viel beruhigendes hat und im Grunde richtig ist. Es folgt aber unwidersprechlich aus dem bloßen Kausalitätsgesetz:³ Wahrhaft *möglich* war stets (wie Diodorus Megaricus richtig sagt,⁴ in meinem Werk [*Die Welt als Wille und Vorstellung*], S. 650) nur das, was wirklich geworden ist oder noch wird. Doch das Feld der Möglichkeit so viel größer als das der Wirklichkeit ist, ist teils nur scheinbar, weil der Begriff mit einem Schlage eine Unendlichkeit umfaßt, hingegen die unendliche Zeit, in der solche realisiert wird, uns nicht gegeben werden kann und wir daher nicht das Feld der Wirklichkeit, das wie die Zeit unendlich ist, ganz übersehn, daher es kleiner erscheint; teils ist bloß von einer theoretischen Möglichkeit die Rede. Nämlich so: Möglich ist, was geschehn *kann*: aber was geschehn kann, geschieht gewiß, denn sonst kann es nicht geschehn. Die Wirklichkeit ist die Konklusion eines Schlusses, zu dem die Möglichkeit die Prämissen gibt.

{Es war offenbar, daß das, dessen Grund gesetzt ist, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtsein kann, also notwendig ist. An diese letzte Bestimmung aber hielt man sich ganz allein und sagte: notwendig ist, was nicht anders sein kann, oder dessen

Gegenteil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel solcher Notwendigkeit außer acht, übersah die daraus sich ergebende Relativität aller Notwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbbare Fiktion von einem *absolut Notwendigen*, d. h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhinge; welcher Beisatz eben eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade alles, was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Notwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden *absoluten* Notwendigkeit.⁵ Diese grundverkehrte Bestimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und gibt sie als Erklärung: *Kritik der reinen Vernunft*, V, S. 289-291; 243; V, 301; 419, 458, 460; V, 447, 486, 488. Er gerät dabei sogar in den augenfälligsten Widerspruch mit sich selbst, indem er S. 301 sagt: «Alles Zufällige hat eine Ursache», und hinzufügt: «Zufällig ist, dessen Nichtsein möglich». Was aber eine Ursache hat, dessen Nichtsein ist durchaus unmöglich: also ist es notwendig. — Übrigens ist der Ursprung dieser ganzen falschen Erklärung des Notwendigen und Zufälligen schon bei Aristoteles zu finden, und zwar *De generatione et corruptione*, II, 9 und 11, wo nämlich das Notwendige erklärt wird als das, dessen Nichtsein unmöglich ist: ihm steht gegenüber das, dessen Sein unmöglich ist; und zwischen diesen beiden liegt nun das, was sein und nicht sein kann, — also das Entstehende und Vergehende, und dieses wäre dann das Zufällige. Nach dem oben Gesagten ist es klar, daß diese Erklärung, wie so viele des Aristoteles, entstanden ist aus dem Stehnbleiben bei abstrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anschauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abstrakten Begriffe liegt, durch welches sie daher stets kontrolliert werden müssen. «Etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist» — läßt sich allenfalls in abstracto denken: aber gehn wir damit zum Konkreten, Realen, Anschaulichen, so finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die besagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Notwendigkeit jedoch eine relative und bedingte ist.

Ich füge bei dieser Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Notwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ ist; so sind alle *apodiktischen* Urteile ursprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach *hypothetisch*. Sie werden *kategorisch* nur durch den Zutritt einer *assertorischen* Minor, also im Schlußsatz. Ist diese Minor noch unentschieden, und wird diese Unentschiedenheit ausgedrückt; so gibt dieses das *problematische* Urteil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktisch ist (ein Naturgesetz), ist in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematisch, weil erst die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel setzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als solches notwendig (apodiktisch) ist (jede einzelne Veränderung, notwendig durch

ihre Ursache), ist überhaupt und allgemein ausgesprochen wieder nur problematisch; weil die eingetretene Ursache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktische, immer hypothetische Urteil stets nur allgemeine Gesetze aussagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieses alles hat seinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da ist, das Wirkliche im Gebiet der Anschauung und für den Verstand; das Notwendige für beide. Sogar ist eigentlich der Unterschied zwischen notwendig, wirklich und möglich nur *in abstracto* und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle drei in eins zusammen. Denn alles, was geschieht, geschieht *notwendig*; weil es aus Ursachen geschieht, diese aber selbst wieder Ursachen haben; so daß sämtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine strenge Verkettung des notwendig Eintretenden sind. Demgemäß ist alles Wirkliche zugleich ein Notwendiges, und in der Realität zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit kein Unterschied; und eben so keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geschehn, d.h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich; weil die Ursachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, selbst nicht eingetreten sind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Ursachen: es war also ein Unmögliches. Jeder Vorgang ist demnach entweder notwendig oder unmöglich. Dieses alles gilt jedoch bloß von der empirisch realen Welt, d.h. dem Komplex der einzelnen Dinge, also vom ganz Einzelnen als solchem. Betrachten wir hingegen, mittelst der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, sie *in abstracto* auffassend, so treten Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unserm Intellekt angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche ist an sich selbst zwar stets auch ein Notwendiges, wird aber als solches nur von dem aufgefaßt, der seine Ursache kennt: abgesehen von dieser ist und heißt es zufällig. Diese Betrachtung gibt uns auch den Schlüssel zu jener *contentio περὶ δυνατῶν* [Streit über die Möglichkeit] zwischen dem Megariker Diodoros und Chrysippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche *De fato*. Diodoros sagt: «Nur was wirklich wird, ist möglich gewesen: und alles Wirkliche ist auch notwendig». — Chrysippos dagegen: «Es ist Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Notwendige wird wirklich». — Wir können uns dies so erläutern. Die Wirklichkeit ist die Konklusion eines Schlusses, zu dem die Möglichkeit die Prämissen gibt. Doch ist hiezu nicht allein die Major, sondern auch die Minor erfordert; erst beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich gibt eine bloß theoretische, allgemeine Möglichkeit *in abstracto*: diese macht an sich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall gibt, indem sie ihn unter die Regel bringt. Dieser wird eben dadurch sofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Major: Alle Häuser (folgich auch mein Haus) können abbrennen.

Minor: Mein Haus gerät in Brand.

Konklusion: Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, also jede Major, bestimmt, in Hinsicht auf die Wirklichkeit, die Dinge stets nur unter einer Voraussetzung, mithin hypothetisch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Voraussetzung das Inbrandgeraten. Diese Voraussetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erst wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schluß, die Konklusio. Das gilt durchweg vom Verhältnis der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konklusio, welche die Aussage der Wirklichkeit ist, stets *notwendig* erfolgt; so geht hieraus hervor, daß alles, was wirklich ist, auch notwendig ist; welches auch daraus einzusehn, daß Notwendigsein nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes sein: dieser ist beim Wirklichen eine Ursache: also ist alles Wirkliche notwendig. Demnach sehn wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen zusammenfallen und nicht bloß den letzteren den ersteren voraussetzen, sondern auch umgekehrt. Was sie ausein anderhält, ist die Beschränkung unsers Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit ist das Vermittelnde zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt sich durch die Erkenntnis ihrer sämtlichen Ursachen vollkommen einsehn: aber das Zusammentreffen dieser sämtlichen, verschiedenen und voneinander unabhängigen Ursachen erscheint für uns als zufällig, ja die Unab hängigkeit derselben voneinander ist eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die notwendige Folge *ihrer* Ursache war, deren Kette anfangslos ist; so zeigt sich, daß die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begrenzung des Horizonts unsers Verstandes, und so subjektiv, wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt}.>

1. Aus *Cogitata*, § 45 (aber es steht früher irgendwo noch besser) Fatalismus. Zu Nr. 41 unten.
2. Ja als so unwiderruflich vorher bestimmt, wie die des Romans, welchen man liest.
3. [*Nachträglich gestrichen:*] Das ist jedoch eine ganz transzendente Betrachtung, deren Wahrheit nicht demonstrabel ist. Hingegen ist folgende rein logische Wahrheit gleichsam die äußere Erscheinung jener.
4. «Nur was wirklich wird, ist möglich gewesen: und alles Wirkliche ist auch notwendig», Cicero, *De fato*, S. 316.
5. Man sehe Christian Wolff's *Vernünfftige Gedanken von Gott, Welt und Seele*, §§ 577-579. — Sonderbar ist es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Notwendige, d. h. aus Ursachen Geschehende, für zufällig

erklärt, hingegen das nach den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde Notwendige auch dafür anerkennt, z.B. was aus der *essentia* (Definition) folgt, also die analytischen Urteile, ferner auch die mathematischen Wahrheiten. Als Grund hievon gibt er an, daß nur das Gesetz der Kausalität endlose Reihen gebe, die andern Arten von Gründen aber endliche. Dies ist jedoch bei den Gestaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, sondern gilt nur vom logischen Erkenntnisgrund: für einen solchen hielt er aber die mathematische Notwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 50.

Lebensregel Nr. 40¹

Gewöhnlich suchen wir das Trübe der Gegenwart aufzuhellen durch Spekulation auf günstige Möglichkeiten und bilden uns hundert chimärische Hoffnungen ein, von denen jede schwanger ist mit einem *Disappointement*, wenn sie, wie meistens, unerfüllt bleibt: statt dessen sollten wir lieber alle schlimmen Möglichkeiten zum Gegenstand unsrer Spekulation machen, welches teils Vorkehrungen veranlassen würde, ihnen vorzubeugen, teils angenehme Überraschungen, wenn sie nicht eintreten. <Finstre und ängstliche Charaktere werden manche imaginäre, aber weniger wirkliche Leiden antreffen als heitere und sorglose: denn wer alles schwarz sieht und immer das Schlimmste befürchtet, wird sich nicht so oft verrechnet haben, als wer stets den Dingen heitre Farbe und Aussicht leiht.>

1. Zu Nr. 25.

Lebensregel Nr. 41

Wenn etwas Schlimmes da ist; sich auch nicht den Gedanken erlauben, daß es anders sein könnte. Fatalismus, davon schon geredet. (Unmittelbar aber nicht mittelbar gut).

Lebensregel Nr. 42¹

Eine der größten und häufigsten Torheiten ist, daß man *weitläufige Anstalten zum Leben* macht, in welcher Art es auch immer sein mag. Bei diesen ist zuerst auch ein ganzes und volles Menschenleben gerechnet, welches aber die wenigsten erreichen: — sodann ist es, selbst wenn sie so lange leben, doch zu kurz für die Pläne, da deren

Ausführung immer sehr viel mehr Zeit erfordert als man angenommen hat; — sodann sind sie, wie alle menschlichen Dinge, dem Mißlingen, den Hindernissen so sehr ausgesetzt, daß sie selten zum Ziel gebracht werden: und ist endlich auch alles erreicht, so hat man aus der Rechnung gelassen, daß der Mensch selbst sich mit den Jahren ändert² und nicht dieselben Fähigkeiten weder zum Leisten noch zum Genießen behält: worauf er sein ganzes Leben hingearbeitet hat, das ist ihm im Alter ungenießbar, — den so schwer erreichten Posten ist er nicht mehr im Stande auszufüllen, also die Dinge kommen zu spät für ihn: oder auch umgekehrt, er kommt zu spät mit den Dingen, wenn er etwas Besonderes leisten und zu Stande bringen gewollt: Der Geschmack der Zeit hat sich geändert: ein neues Geschlecht nimmt keinen Anteil daran: Andere sind auf kürzerm Wege ihm zuvorgekommen:

*Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?*

[«Was mühst du deinen Geist,
Der doch zu schwach ist für ewige Pläne?»

Horaz, *Carmina*, II, 11, vv. 11-12].

Der Anlaß zu diesem häufigen Mißgriff ist die natürliche Täuschung, vermöge der das Leben, vom Eingang aus gesehen, endlos, oder wenn man vom Ende der Bahn zurück sieht, äußerst kurz erscheint (Opernkucker). Freilich hat sie ihr Gutes: denn ohne sie käme schwerlich etwas Großes je zu Stande.

1. Hiezu Nr. 35 und Nr. 36.
2. Hier Nr. 35.

Lebensregel Nr. 43

Wen die Natur *reich ausgestattet* hat (hier paßt der Ausdruck recht im eigentlichen Sinn), der hat von außen nichts weiter nötig, als die freie Muße, um seinen innern Reichtum genießen zu können. Er ist, wenn ihm nur diese wird, eigentlich der Glücklichste; so gewiß das Ich uns unendlich näher liegt als das Nicht-ich: alles Äußere ist und bleibt Nicht-ich; das Innen, das Bewußtsein und sein Zustand sind allein das Ich, und in ihm liegt ganz allein unser Wohl und unser Weh. — NB. diese Begriffe Ich und Nicht-ich sind für die Metaphysik viel zu roh, da das Ich nicht einfach ist: allein für die Eudämonologie sind sie ausreichend.

Lebensregel Nr. 44

Die Hauptwahrheit der Eudämonologie bleibt, daß es viel weniger darauf ankommt, was man *hat*, oder *vorstellt*, als was man ist. «Das größte Glück ist die Persönlichkeit» [vgl. Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch Suleika, 7. Stück]. In allem und bei allem genießt man eigentlich nur sich selbst: taugt das Selbst nicht viel, so sind alle Genüsse wie köstliche Weine in einem mit Galle tingierten Munde. — Wie nun die großen Feinde des menschlichen Glücks zwei sind, *Schmerz* und *Langeweile*; so hat die Natur auch der Persönlichkeit gegen jedes von beiden ein Schutzmittel verliehen: gegen den Schmerz (der viel öfter geistig als körperlich ist) die *Heiterkeit*, und gegen die Langeweile den Geist. — Beide sind jedoch einander nicht verwandt, ja in den höchsten Graden wohl gar inkompatibel. Das Genie ist der Melancholie verwandt [*Aristoteles ait*] *omnes ingeniosos melan cholicos esse* [«Aristoteles sagt, daß alle genialen Menschen melancholisch sind», Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 33, 80]; und die sehr heitern Gemüter sind nur von oberflächlichen Geisteskräften. Je besser also eine Natur gegen das eine dieser Übel ausgerüstet ist, desto schlechter ist sie es, in der Regel, gegen das andre. — Frei von Schmerz und Langeweile bleibt kein Menschenleben: nun ist es eine besondere Gunst des Schicksals, wenn es einen Menschen hauptsächlich demjenigen jener beiden Übel aussetzt, gegen welches er von der Natur am besten ausgerüstet ist, vielen Schmerz dahin schickt, wo viel Heiterkeit ist, ihn zu tragen, und viel leere Muße dahin, wo viel Geist ist; — nicht aber umgekehrt. Denn der Geist läßt die Schmerzen doppelt und vielfach empfinden; und einem heitern Gemüt ohne Geist ist Einsamkeit und unausgefüllte Muße ganz unerträglich.

1. Siehe Nr. 50.

Lebensregel Nr. 45

Δύσκολος [mürrisch] ist, wer, bei gleichen Chancen für und wider ihn, sich nicht freut, wenn der Ausgang ihm günstig, aber sich ärgert, wenn er ihm ungünstig ist. — Εὔκολος [heiter] ist, wer bei günstigem Ausgang sich freut, bei ungünstigem sich nicht ärgert. <Die Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke ist bei verschiedenen Menschen höchst verschieden. Was den einen beinahe zur Verzweiflung bringt, daher lacht noch der andre.

*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.
Merchant of Venice, sc. 1*

[«Die Natur hat, in ihren Tagen, seltsame Käuze hervorgebracht.
Einige, die stets aus ihren Äugelein vergnügt hervorgucken,
und wie Papageien über einen Dudelsackspieler lachen,
und andre von so sauertöpfischen Ansehn,
daß sie ihre Zähne nicht durch ein Lächeln bloßlegen,
wenn auch Nestor selbst schwüre, der Spaß sei lachenswert».

Shakespeare, *Der Kaufmann von Venedig*, I, 1]

Diese Verschiedenheit bezeichnet Plato durch δύσκολος und εὐκολος. — Je größer die Empfänglichkeit für unangenehme Eindrücke, desto schwächer pflegt die für angenehme zu sein und umgekehrt. — Der Grund des Unterschiedes liegt wohl in der mehr oder minder gehörigen Spannung (*tonus*) der Nerven und in der Beschaffenheit der Verdauungswerkzeuge.

Die δυσκολία ist große Empfänglichkeit für alle unangenehmen Eindrücke. Die εὐκολία verhält sich umgekehrt. Erreicht durch körperliche Unordnungen (die meistens im Nerven- oder Verdauungssystem liegen) die δυσκολία einen sehr hohen Grad, so ist die mindeste Unannehmlichkeit hinreichendes Motiv zum Selbstmord: ja beim höchsten Grad der δυσκολία bedarf es nicht einmal eines besondern Unfalls, sondern aus reinem dauernden Mißbehagen (Lebensüberdruß) wird der Selbstmord mit so kühler Überlegung und fester Entschlossenheit ausgeführt, daß der meistens schon bewachte Kranke stets bereit ist und den ersten unbewachten Moment ohne alles Zaudern oder Kampf benutzt und dahin eilt wie zu dem einzigen natürlichen *soulagement* [Erleichterung]. Dieser aus offenerer δυσκολία hervorgehende *Selbstmord* ist krankhaft und wird als solcher ausführlich von Esquirol (Seelenstörungen) beschrieben.

Allein auch den gesundesten Menschen kann die Größe eines Unglücks zum *Selbstmord* treiben.

Der Unterschied liegt allein in der verschiedenen Größe des Anlasses und ist ein relativer, weil das Maß der δυσκολία und εὐκολία in unendlichen Graden verschieden ist. Je kleiner das Unglück, welches Motiv wird, desto größer muß die δυσκολία sein und desto mehr ist der Fall krankhaft. — Und je größer das Unglück, desto gesünder und mehr εὐκολος ist der Mensch.

Die Übergangs- und Mittelstufen abgerechnet, gibt es also zweierlei Selbstmord, den des Kranken aus δυσκολία und den des Gesunden aus Unglück.

Wegen der großen Verschiedenheit der *δυσκολία* und *εὐκολία* gibt es keinen Unfall, der so klein wäre, daß er nicht, bei genugsamer *δυσκολία*, Motiv zum Selbstmord werden könnte, und keinen, der so groß, daß er es bei jedem Menschen werden müßte.

Aus der Schwere und Realität des Unglücks ist der Grad der Gesundheit des Selbstmörders zu beurteilen. Will man annehmen, daß ein vollkommen gesunder Mensch so *εὐκολος* sein müsse, daß kein Unglück seinen Lebensmut aufheben kann; dann ist es richtig zu sagen, daß alle Selbstmörder geisteskrank (aber eigentlich körperkrank) seien. Aber wer ist denn vollkommen gesund?

In beiden Arten des *Selbstmordes* ist die Sache zuletzt dieselbe: der natürliche Hang zum Leben wird überwunden durch die Unerträglichkeit der Leiden: aber wie, um ein starkes Brett zu brechen, 1000 Unzen nötig sind, während ein schwaches von 1 Unze bricht, so verhält es sich mit dem Anlaß und der Empfänglichkeit. Und am Ende ist es damit wie mit rein physischen Zufällen: eine leichte Erkältung kostet einen Kranken das Leben: aber es gibt Erkältungen, an denen selbst der Gesundeste sterben muß.

Gewiß hat der Gesunde einen viel schwereren Kampf bei Ergreifung des Entschlusses zu bestehn, als der Gemütskranke, dem in den höchsten Graden der Entschluß fast nichts kostet: dagegen aber hat dieser schon eine lange Leidensperiode vorher getragen, bis er so herabgestimmt wurde. Was überall die Sache erleichtert, ist, daß geistige Leiden uns gegen leibliche gleichgültig machen; wie auch diese gegen jene.

Die Erblichkeit der Anlage zum Selbstmord beweist, daß der subjektive Teil der Bestimmung dazu wohl der stärkere ist.>

1. Hiezu Nr. 45.
2. Aus *Foliant*, § 260.

Lebensregel Nr. 46

Aristoteles setzt das philosophische Leben als das glücklichste: *Nikomachische Ethik*, X, 7-9.

Lebensregel Nr. 47

Zu dem, *was man hat*, gehören hauptsächlich *Freunde*. Doch hat dieser Besitz das eigene, daß der Besitzende im selben Maße der Besitz des andern sein muß. In einem

Stammbuch der Könige von Sachsen aus dem 17. Jahrhundert, welches im Jagdschloß Moritzburg liegt, von irgendeinem damaligen Edelmann hingeschrieben:

Amour véritable

Amitié durable

Et tout le reste au diable.

Über die Freundschaft Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X, 8-10, und *Eudemische Ethik*, VII.

Lebensregel Nr. 48

Über die *Glückseligkeit überhaupt* ist lesenswert und schön Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X, 7-10; und *Eudemische Ethik*, VII, 2, 1238a 12 sagt er: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστὶ (scil: ἀνθρώπων) [«Das Glück gehört den Selbstgenügsamen»].

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs [«Das Glück ist keine leichte Sache. Es ist sehr schwer, es in uns selbst, und unmöglich, es anderswo zu finden», Chamfort, *Oeuvres*, Bd. IV, *Caractères et anecdotes*, Imprimerie des Sciences et des Arts Paris, 1795, S. 433].

Lebensregel Nr. 49¹

Die Definition eines *glücklichen Daseins* wäre: ein solches, welches, rein objektive betrachtet, — oder (weil es hier auf ein subjektives Urteil ankommt) bei kalter und reifer Überlegung, — dem Nichtsein entschieden vorzuziehn wäre. Aus dem Begriff eines solchen folgt, daß wir daran hingen seiner selbst wegen; nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, daß wir es von endloser Dauer sehn möchten. Ob das menschliche Leben Dem Begriff eines solchen Daseins entspricht oder entsprechen kann, ist eine Frage, die bekanntlich meine Philosophie verneint. Die Eudämonologie setzt jedoch deren Bejahung ohne weiteres voraus.

1. Dies müßte § 1 der Eudämonologie sein.

Lebensregel Nr. 50

Jede Wirklichkeit, d.h. jede erfüllte Gegenwart, besteht aus zwei Hälften, dem Objekt und dem Subjekt, in so notwendigem und wesentlichem Verein, wie das Wasser aus Oxygen und Hydrogen besteht. Bei völlig gleicher objektiver Hälfte, aber verschiedener subjektiver, oder umgekehrt, ist die Wirklichkeit oder Gegenwart nicht mehr die gleiche. Die schönste und beste objektive Hälfte, bei stumpfer, schlechter subjektiver, gibt doch nur eine schlechte Wirklichkeit und Gegenwart; wie eine schöne Gegend bei schlechtem Wetter, oder, in einer schlechten *camera obscura* auf unebener Tafel aufgefangen. Die objektive Hälfte steht in der Hand des Schicksals und ist veränderlich: die subjektive sind wir selbst: sie ist im wesentlichen unveränderlich.¹ Hieraus ist klar, wie sehr unser Glück abhängt von dem, *was wir sind*, von unserer Individualität, während man meistens nur unser Schicksal und das, *was wir haben*, in Anschlag bringt. Das Schicksal kann sich bessern, und Genügsamkeit verlangt von ihm nicht viel: aber ein Tropf bleibt ein Tropf und ein stumpfer Klotz ein stumpfer Klotz in alle Ewigkeit, und wäre er im Paradies von Huris umgeben. «Das höchste Glück ist die Persönlichkeit» [vgl. Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch Suleika, 7. Stück].

1. Aus *Foliant*, § 221, am Rand.

Eudämonologie¹

Das, was den *Unterschied im Los der Sterblichen* begründet, läßt sich auf drei Punkte zurückführen:²

- 1) Was einer ist: d. h. die Persönlichkeit im weitesten Sinne, und begreift Gesundheit, Kraft, Schönheit, moralischen Charakter, Geist und Ausbildung des Geistes.
- 2) Was einer *hat*: d.h. seine Habe und Besitz.
- 3) Was einer *vorstellt*: dies besteht in der Meinung anderer von ihm und ist Ruf, Rang und Ruhm.

Auf Nr. 1 beruht der durch die *Natur* gesetzte Unterschied zwischen Menschen, und schon hieraus läßt sich abnehmen, daß er viel wesentlicher und durchgreifender sein wird als die durch menschliche Einrichtungen hervorgehenden Unterschiede Nr. 2 und 3.³

Ohne Zweifel ist der erste Punkt bei weitem der wesentlichste zu seinem Glück oder Unglück. Denn die eigentliche Hauptsache, die wahre Existenz des Menschen ist offenbar, was eigentlich im Innern des Menschen vorgeht, sein inneres Behagen, welches das Resultat seines Empfindens, Wollens, Denkens ist: bei gleicher Umgebung lebt jeder in einer andern Welt (Mikrokosmos); dieselben Vorgänge von außen affizieren jeden ganz anders: und der Unterschied, der ganz allein durch diese innre Beschaffenheit entsteht, ist viel größer als der, welchen äußere Verhältnisse zwischen verschiedene Menschen setzen. *Unmittelbar* hat es ja jeder nur mit seinen Vorstellungen, Gefühlen, Willensäußerungen zu tun, die Außendinge haben nur Einfluß, sofern sie jene veranlassen: aber in jenen lebt er wirklich: sie machen sein Leben glücklich oder unglücklich.⁴

Ein aus vollkommner Gesundheit und glücklicher Organisation entstehendes *heiteres Temperament*, ein klarer, lebhafter, eindringender, mächtig fassender Geist, ein gemäßigter sanfter Wille sind Vorzüge, die durch keinen Rang und Reichtum ersetzt werden können.

Das Subjektive ist viel wesentlicher als das Objektive, ist hinsichtlich auf Genuß 9/10. Dies gilt von dem «der Hunger ist der beste Koch» bis hinauf zum Leben des Genies oder des Heiligen: den Greis läßt das Mädchen kalt, die dem Jüngling das *summum bonum*.

⁵Weil alles, was für den Menschen da ist und vorgeht, unmittelbar nur in seinem Bewußtsein da ist und für selbiges vorgeht; so ist offenbar die Beschaffenheit des *Bewußtseins* selbst das Wesentlichste und kommt es viel mehr darauf an, als auf die Gestalten, die darin auftreten. Alle Pracht und Genüsse, abgespielt im dumpfen

Bewußtsein eines Tropfs, sind sehr arm gegen das Bewußtsein des *Cervantes*, als er in einem unbequemen Gefängnis *den Don Quixote* schrieb.

Was einer für sich selbst hat, was ihn in die Einsamkeit begleitet, und keiner ihm geben und nehmen kann: dies ist viel wesentlicher als alles, was er besitzt, oder was er in den Augen anderer ist.

Ein geistreicher Mensch unterhält sich in gänzlicher Einsamkeit durch seine eignen Gedanken und Phantasien vortrefflich: während ein Stumpfer Langeweile empfindet trotz beständiger Abwechslung von Schauspielen, Festen und Ausfahrten. — Ein guter, gemäßigter, sanfter Charakter kann bei sehr dürftigen Umständen zufrieden sein; während ein böser, begehrllicher, neidischer Charakter es bei allem Reichtum nicht ist. (Goethe sagt mit Recht im *Diwan*: «Das höchste Glück ist die Persönlichkeit» [vgl. Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch Suleika, 7. Stück]. Es ist dem Menschen von außen viel weniger beizukommen, als man wohl meint.) — Wie viele Genüsse sind nicht dem ganz überflüssig, ja nur störend und lästig, welcher beständig den Genuß einer außerordentlichen Individualität hat!⁶

Ist demnach das Subjektive, die Persönlichkeit das Wesentlichste, so ist das Schlimme davon andererseits, daß das Subjektive gar nicht in unsrer Macht steht, sondern unveränderlich für das ganze Leben fest steht; während die andern zwei Hauptpunkte, das Haben und das Vorstellen, doch jedem möglicherweise erreichbar sind. — Das einzige, was hinsichtlich der Persönlichkeit in unsrer Macht steht, ist, daß man sie zum möglichsten Vorteil benutze, also ihr die Art von Ausbildung zukommen lasse, die ihr grade angemessen ist, und jede andre meide, und sich in die Lage, den Stand, Beschäftigung u. s. w. versetze, die dieser Persönlichkeit entsprechen, und zweitens, daß man sich den Genuß derselben erhalte. Dazu ist erfordert Selbsterkenntnis, aus ihr entsteht der erworbene Charakter, wovon im Werk, S. 436 [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch IV, 55, Schluß].⁸ Dem zufolge ist viel mehr Gewinn dabei, wenn man seine Kräfte zur Ausbildung seiner Persönlichkeit als wenn man sie zur Erwerbung von Glücksgütern verwendet. Nur darf letzteres nie so vernachlässigt werden, daß es zur Armut führe, und dann muß die Ausbildung der Individualität angemessen sein: vieles Wissen macht den beschränkten, gewöhnlichen Menschen noch dümmer, unbrauchbar, ungenießbar; der außerordentliche Kopf gelangt aber erst durch Erwerbung der ihm angemessenen Kenntnisse zum Genuß seiner Individualität. Viele Reiche sind unglücklich, weil sie ohne Kenntnis sind: und doch ist in der Regel jeder mehr bemüht, zu erwerben, als sich zu bilden: während was man ist viel mehr zum Glück beiträgt als was man *hat*!

Denn die Persönlichkeit begleitet ihn überall und zu jeder Stunde; ihr Wert ist absolut und nicht relativ wie die zwei andern Punkte: sie gewährt sogar der eigenen Wertschätzung, die so wesentlich zu unserm Glück ist,⁹ eine viel solidere Nahrung als die Rubrik 3: sie ist nicht wie Nr. 2 und 3 dem Glück d.i. dem Zufall unterworfen, kann ihm also nicht entrissen werden, wie sie umgekehrt nicht erworben werden kann. Bloß die Zeit, das Alter vermindert sie, jedoch mit Ausnahme des moralischen

Charakters: das übrige unterliegt ihr notwendig; das ist der einzige Punkt, worin Nr. 2 und 3 den Vorzug haben. Jedoch wie das Alter die Geistesfähigkeiten vermindert, so vermindert es auch die Leidenschaften, welche Qual verursachen.

Nr. 2 und 3 haben einige Wechselwirkung. *Habes, habebis* [«Hast du, so giltst du», Petronius, *Satyricon*, LXXVII, 6] und umgekehrt [kann] die Meinung anderer zum Besitz verhelfen.¹⁰

Nur Narren werden den Rang dem Besitz vorziehen. Der Wert des Besitzes ist in unsern Tagen so allgemein anerkannt, daß er keiner Empfehlung bedarf. Mit ihm verglichen hat Nr. 3 eine sehr ätherische Beschaffenheit. Er ist im Grunde die Meinung anderer: Ihr unmittelbarer Wert ist problematisch, beruht auf unsrer Eitelkeit. Es gibt Fälle, wo man sie verachten muß. Ihr mittelbarer Wert kann sehr groß werden, da unser Besitz und unsre persönliche Sicherheit oft von ihr abhängen. Man muß beides unterscheiden.

Was man vorstellt, d. h. die Meinung anderer von uns, scheint schon auf den ersten Blick als unserm Glück unwesentlich: daher Eitelkeit, *vanitas*. Jedoch liegt es in der menschlichen Natur, daß wir großen Wert darauf legen. Es ist kaum erklärlich, wie sehr jeder Mensch sich innerlich freut, so oft er Zeichen der günstigen Meinung anderer merkt, und seine Eitelkeit irgendwie geschmeichelt wird: oft tröstet er sich über reales Unglück, oder den Mangel der Güter Nr. 1 und 2, durch Zeichen fremden Beifalls: und umgekehrt ist es zum Erstaunen, wie sehr jede Verletzung seiner Eitelkeit ihn kränkt, jede Zurücksetzung, Geringschätzung. Hierauf beruht das Gefühl der Ehre.¹¹ Und diese Eigenschaft mag für das Wohlverhalten sehr förderlich sein, als Surrogat der Moralität. Einem denkenden Menschen ziemt es jedoch, dieses Gefühl möglichst zu mäßigen, sowohl wann ihm geschmeichelt wird als wann ihm wehe geschieht. — Denn das hängt zusammen. Sonst bleibt er in einer traurigen Sklaverei unter fremder Meinung. — *Tam leve tam parvum est animus quod laudis avarum subruit aut reficit* [«So ein lästiges, winziges Ding ist es, was einen ehrgeizigen Sinn niederdrückt oder aufrichtet!», Horaz, *Epistulae* II, 1, vv. 179-80].

Nach Ruf, d. i. gutem Namen, muß jeder streben: nach Rang bloß die, so dem Staate dienen: nach Ruhm im höhern Sinn dürfen nur äußerst wenige streben.

1. Aus *Foliant*, § 270.
2. Aristoteles teilt die Güter (*ἀγαθά*) in drei: die äußern, die der Seele und die des Leibes, *Nikomachische Ethik*, I, 8.
3. Hieher gehört weiterhin was über die Vorzüge des Genies steht *Pandectae*, § 131. 4. *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους.*
4. *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους.*
5. Hier Nr. 38.
6. Sokrates, Horaz.
7. «Du bist am Ende — was du bist. / Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, / Setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken: / Du bleibst doch immer,

was du bist», Goethe, Faust.

8. Vergleiche Adversaria, § 299. Hierher Nr. 38 und Nr. 24.
9. *Quia omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est ut quis habeat quibuscum conferens se, possit sentire magnifice de se ipso.*
10. Hier Nr. 47.
11. 11(Siehe Abhandlung über Sexual-Ehre: *Spicilegia*, S. 188).

Arthur Schopenhauer

Cronología

-
- 1788 Arthur Schopenhauer nace el 22 de febrero en Danzig (hoy Gdansk), en la Heiligengeistgasse número 114, hijo de Heinrich Floris Schopenhauer (nacido en 1747), propietario ya en la cuarta generación de una próspera empresa comercial. La madre de Arthur, Johanna Henriette Trosiener (nacida en 1766), culta y de temperamento alegre, se convierte más tarde en autora de novelas. Sólo una imprevista indisposición de la madre impidió que Arturo naciera en Inglaterra, durante un viaje emprendido expresamente para que el niño llegara al mundo como ciudadano inglés según la voluntad del padre. El 3 de marzo se celebra el bautizo y el padre elige para su primogénito el nombre Arthur, por ser corriente y de pronunciación parecida en todas las lenguas europeas, es decir guiado por cierto deseo de convertir al hijo en un «ciudadano del mundo».
-
- 1793 El amor a la libertad empuja a Heinrich Schopenhauer al abandono de Danzig —anteriormente ciudad libre—, cuando ésta es anexionada por Prusia. Se instala en Hamburgo, asumiendo el sacrificio de sufrir considerables pérdidas en el negocio.
-
- 1797 Nacimiento de la hermana Adele. Arthur, a la edad de nueve años, viaja a Le Havre para pasar dos años en casa de un amigo de negocios del padre, Grégoire de Blésimaire, donde traba amistad con el hijo de éste, Anthime Grégoire. Al volver de Francia, Arthur se ha convertido en un francés acabado y recordará esta época como la más feliz de su infancia.
-
- 1799 Cursa estudios en la Escuela Runge, un colegio privado de comercio. Por dominar pronto todas las materias, Arthur ruega al padre que le permita estudiar humanidades en un instituto de enseñanza media. Heinrich Schopenhauer lo considera innecesario y en cierto modo tiende una trampa al hijo proponiéndole dos alternativas: estudios de humanidades o un viaje de formación por Europa.
-
- 1803-1804 Arthur cede a la tentación del viaje, que le llevará a Holanda, Inglaterra, Francia, Suiza, Austria, Silesia y Prusia. En 1803 pasa varias semanas en Wimbledon, en la casa Eagle, para aprender el inglés.
-
- 1805 De vuelta en Hamburgo, Arthur comienza un aprendizaje de comercio en la firma Jenisch. El 20 de abril muere su padre en un accidente, cuyas características —caída desde un tragaluz en el almacén— permiten sospechar que se trata de una muerte voluntaria.

- 1806 Después de liquidar el negocio familiar, la madre y la hermana abandonan para siempre Hamburgo. Arthur permanece allí en una grave crisis y viviendo aventuras eróticas turbulentas. Sin conseguir todavía tomar la decisión de abandonar la formación de comerciante, se dedica a leer las obras de Matthias Claudius, W. H. Wackenrode y Ludwig Tieck.
-
- 1807-1809 Después de amargas peleas con la madre —ahora instalada en Weimar, donde juega un papel brillante en los círculos cultos alrededor de la corte—, Arthur puede cursar estudios de bachillerato bajo la tutela del director del Instituto de enseñanza media de Gotha y luego continúa en Weimar su preparación para ingresar en la universidad. El 9 de octubre de 1809 se matricula en la Universidad de Göttingen. Al alcanzar la mayoría de edad, Schopenhauer recibe en 1809 su parte de la herencia familiar, que le permite — pese a ciertos altibajos— llevar una vida relativamente holgada de rentista durante el resto de su vida.
-
- 1809-1811 Intensos estudios científicos en Göttingen, donde está matriculado como estudiante de medicina, aunque asiste con preferencia a las lecciones de filosofía del profesor G. E. Schulz, quien le introduce en el pensamiento de Platón y Kant, que serán sus filósofos predilectos durante toda la vida.
-
- 1811-1813 En otoño de 1811, Schopenhauer se matricula en la Universidad de Berlín, donde asiste a las clases de Fichte y Schleiermacher, quienes acaban por decepcionarle. Las guerras napoleónicas y sus secuelas determinan a Schopenhauer a abandonar la capital prusiana.
-
- 1813-1814 Breve temporada en Weimar, donde la madre recrimina a Arthur su difícil carácter, en parte heredado del padre, declarando abiertamente que la convivencia le resulta insoportable. Schopenhauer se instala en Rudolstadt, una pequeña ciudad cercana a Weimar, donde escribe su tesis doctoral, *La cuádruple raíz del principio de la causa suficiente*, con la que obtiene el título de doctor el 13 de octubre de 1813. Nuevamente residente en Weimar, Schopenhauer mantiene una relación cordial con Goethe, quien está elaborando su teoría de los colores en aquel momento. Gracias al trato con el orientalista Friedrich Majer, Schopenhauer se familiariza con la filosofía india que tendrá una influencia importante en todo su pensamiento posterior.
-
- 1814-1818 Diferencias violentas con la madre. En mayo de 1814 Schopenhauer se instala en Dresden, donde se mueve en círculos literarios, traba nuevas amistades, se interesa por las importantes colecciones de arte y frecuenta la biblioteca. En 1815 redacta el tratado *Sobre la visión de los colores*, que aparece impreso en 1816 y no despierta el pleno entusiasmo de Goethe por su desarrollo independiente. Schopenhauer redacta la

primera versión de *El mundo como voluntad y representación*, obra que termina en marzo de 1818 y que publica el editor F. A. Brockhaus en 1819, con un resultado comercial desastroso.

-
- 1818-1819 Viaje por Italia, que lleva a Schopenhauer a Venecia, Roma, Nápoles, Paestum y Milán. Después de pasar en Venecia una aventura amorosa con una desconocida, a la que llama Dulcinea y donde evita —por celos— un encuentro con lord Byron, Schopenhauer recibe en Milán la noticia de la quiebra del banco Muhl de Danzig, donde tenía depositada parte de su fortuna. Tras una rápida vuelta a Alemania para resolver los problemas generados por esta desgracia, vuelve a visitar Weimar y toma la decisión de solicitar un puesto docente en la Universidad de Berlín para prevenir eventuales problemas económicos en el futuro.
-
- 1820 El 23 de marzo imparte una lección de prueba sobre el tema de su tesis doctoral en la Universidad de Berlín y se le da la licencia para ofrecer a continuación un seminario sobre *El conjunto de la filosofía o la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*. Al poner el horario de su seminario ostentosamente a la misma hora del curso principal de Hegel, son muy pocos los estudiantes que se interesan por él.
-
- 1821 Schopenhauer recupera el dinero depositado en el banco Muhl and Co. que había quebrado en 1819. La agresión física contra una vecina será castigada cuatro años después. Molesto por la conversación (con dos otras mujeres) de la costurera Louise Marquet, alojada en una habitación contigua a su piso, Schopenhauer trata de echar a esta vecina de la planta que comparten, y ella le denuncia por lesión corporal valiéndose de un certificado médico apropiado. En un juicio, celebrado en 1825, Schopenhauer se ve condenado a pagar una renta vitalicia de 60 táleros hasta la muerte de Louise Marquet en 1845.
-
- 1822 Segundo viaje a Italia; visitas a Milán, Venecia y Florencia.
-
- 1823 Vuelta a Alemania en mayo. Durante una visita a Múnich cae enfermo y no puede abandonar la ciudad durante un año entero. Sufre episodios de grave depresión relacionados con la sordera del oído derecho.
-
- 1824 Pasa tres semanas de cura en el balneario de Gastein en junio y a partir de septiembre vuelve a vivir en Dresden.
-
- 1825-1831 En abril de 1825 Schopenhauer vuelve a Berlín intentando nuevamente su suerte como docente universitario. Pese a la persistente falta de éxito público, aparece finalmente un comentario positivo de Jean Paul sobre su obra *El mundo como voluntad y representación* en una revista de reseñas de libros. Schopenhauer traduce el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián, trabajo que sólo se publicará después de su muerte. En agosto de 1831 huye de Berlín a causa de la epidemia de

cólera que poco después le costará la vida a Hegel. Pasa todo el invierno en Frankfurt.

-
- 1832-1833 Durante casi un año reside en Mannheim y en julio de 1833 se instala definitivamente en Frankfurt.
-
- 1835-1836 Redacción y publicación de la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducida en 1900 por Miguel de Unamuno al castellano.
-
- 1837 Escrito dirigido «A la comisión para la instalación de un monumento a Goethe», en el que propone criterios para su realización. Schopenhauer colabora en la edición de las obras completas de Kant, defendiendo con éxito la inclusión de la primera versión de la *Crítica de la razón pura* en lugar de la segunda con modificaciones.
-
- 1838 Muerte de la madre.
-
- 1838-1841 Redacción del ensayo *Sobre la libertad de la voluntad humana*, premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias. En 1840 aspira a un premio de la Real Sociedad Danesa de las Ciencias con el ensayo *Sobre el fundamento de la moral*, pero no gana el premio. Ambos textos se publican en 1841 bajo el título *Los dos problemas fundamentales de la moral*. En 1840, Schopenhauer encuentra un primer seguidor y defensor de su pensamiento, el doctor Julius Frauenstädt, al que se juntarán otros «apóstoles» en los años que siguen.
-
- 1843-1844 Schopenhauer se aloja en la casa *Schöne Aussicht* (Bella vista) número 16, donde residirá durante dieciséis años. Termina la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, completando así su obra principal, que aparece en 1844 en una segunda edición en la editorial Brockhaus, bajo la condición de renunciar a los derechos de autor.
-
- 1849 Muerte de la hermana Adele, después de un breve reencuentro.
-
- 1851 Publicación de *Parerga y paralipómena*, que contiene como parte principal los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida» también en este caso el autor renuncia a sus honorarios, aunque será la primera obra que le dará cierta popularidad.
-
- 1854 Segunda edición de *La voluntad en la naturaleza*. Richard Wagner manda a Schopenhauer su libreto de la trilogía *El anillo de los nibelungos* el filósofo opina que Wagner tiene más talento como poeta que como compositor.
-
- 1858 Con motivo de su septuagésimo aniversario, Schopenhauer recibe la invitación a incorporarse como miembro de la Real Academia de las Ciencias de Berlín, pero el filósofo rechaza este homenaje.
-
- 1860 El 9 de septiembre Schopenhauer contrae una pulmonía que acaba con su vida el 21 del mismo mes. El 26 de septiembre recibe sepultura en el cementerio principal de Frankfurt.

Bibliografía de las obras de Schopenhauer y de sus traducciones al castellano

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund. Eine philosophische Abhandlung, Rudolstadt (Hof- Buch- und Kunst handlung) 1813, segunda edición Frankfurt/M. (Johann Christian Hermannsche Buchhandlung), 1847. Traducción castellana bajo el título *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid 1911 por Eduardo Ovejero y Mauri; Buenos Aires (Aguilar), 1967 por Vicente Romano García; Madrid 1981 (Gredos), por Leopoldo-Eulogio Palacios.

Über das Sehen und die Farben, Leipzig (Hartknoch), 1816, segunda edición 1854.

Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig (F. A. Brockhaus) 1819, segunda edición ampliada 1844, tercera edición 1859. Traducción castellana bajo el título *El mundo como voluntad y representación*, Madrid (Aguilar) 1921 por Eduardo Ovejero y Mauri; reimpressiones de la misma traducción pero que prescinden todas ellas de la segunda parte: Buenos Aires (Aguilar) 1960, México (Pórrua) 1983, Madrid (Orbis) 1985.

Theoria colorum physiologica, en: *Scriptores ophtalmologici minores*. Comp. de Justus Radius, vol. 3, Leipzig 1830 (se trata de una traducción al latín por Schopenhauer mismo para esta edición).

Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. (*El oráculo manual y arte de prudencia*, extraído de sus obras por Don Vincencio Juan de Lastanosa y traducido fiel y cuidadosamente por Arthur Schopenhauer). Manuscrito publicado póstumamente en Leipzig (Brockhaus) 1862. Del *Oráculo manual y Arte de prudencia* de Gracián existía una traducción alemana, realizada por A. G. Kronmayer y publicada en Leipzig en 1686 bajo el título *L'homme de cour oder Baltasar Gracians vollkommener Staats- und Weltweiser (El cortesano o el perfecto sabio en asuntos políticos y mundanos)*.

Der Wille in der Natur, Frankfurt/M. (Schmerber), 1836, segunda edición Frankfurt/M. (Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung), 1854, tercera edición Leipzig (Brockhaus), 1867. Traducción castellana bajo el título *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid 1900, por Miguel de Unamuno; varias reimpressiones con un prólogo y notas de Santiago González Noriega, Madrid (Alianza) 1970, octava reimpresión 1998.

Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften.

I. Über die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. Über das Fundament der Moral, nicht gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840. Frankfurt/M. (Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung) 1841, segunda edición revisada y ampliada Leipzig (Brockhaus), 1860. Traducción castellana bajo el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid (Siglo XXI), 1993, por Pilar López de Santamaría con introducción y notas; Versiones anteriores: *Sobre el libre albedrío y El fundamento de la moral*, 2 vols., Buenos Aires (Aguilar) 1965, por Vicente Romano García, reimpresso en 1970; *Sobre la libertad humana*, Madrid (Revista de Occidente), 1934, por Eugenio Ímaz.

Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, Berlín (A. W. Hayn), 1851.

Versiones castellanas (se trata en todos los casos de versiones no completas): *Parerga y paralipómena. Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Madrid 1889, traducción de Antonio Zozaya; *Eudemología (Tratado de mundología o Arte del bien vivir)*, Madrid (La España Moderna), S. A., se trata de la traducción anterior pero firmada por Edmundo González Blanco, reimpressa en Buenos Aires (Siglo Veinte), 1943, bajo el título *El arte del bien vivir*, y en Madrid (EDAF), 1965 y 1983, bajo el título *El arte del buen vivir*. Otras versiones existentes son: *Aforismos de filosofía práctica*, Madrid 1927, traducido por Luis Roig de Luis; *Aforismos sobre la felicidad en la vida*, Madrid (Caro Raggio Editor), 1929; *Eudemonología; Parerga y paralipómena: Aforismos sobre la sabiduría de la vida y Pensamientos escogidos*, Madrid (Ediciones Ibéricas), 1961 varias reimpressiones, traducción, prólogo y notas de Juan B. Bergua.

Obras completas

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 6 vols. compilación de Julius Frauenstädt, Leipzig (Brockhaus), 1873-1874, segunda edición revisada 1878.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke en 12 vols., Stuttgart-Berlín (J. G. Cotta'sche Buchhandlung) 1894.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, 5 vols. Großherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, compilada por Eduard Griesbach, Leipzig (Insel Verlag), 1920.

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, compilado por Paul Deussen y otros, prevista en 16 vols. (vols. 7, 8, y 12 no aparecieron), Múnich (Piper), 1911-1942.

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, compilación de Arthur Hübscher basada en la primera edición de J. Frauenstädt, 7 vols., Wiesbaden (Brockhaus), 1937-1941, segunda edición 1946-1950, tercera edición (definitiva) 1972.

Arthur Schopenhauer, *Werke* (Züricher Ausgabe), 10 vols., basada en la edición crítica de A. Hübscher, Zurich (Diógenes), 1977.

Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vols., compilado por Arthur Hübscher, Frankfurt/M. (Kramer), 1966-1975; reimpresión Múnich (Deutscher Taschenbuch Verlag), 1985. Traducción castellana parcial: *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*, selección, introducción, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo.

Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, 4 vols., compilado por Volker Spierling, Múnich (Piper), 1985. Traducción castellana parcial: *Metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid (Debate/CSIC), 1993.

Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, compilado por Arthur Hübscher, Bonn (Bouvier), 1972, segunda edición revisada 1987.

Nota de la traductora: Agradezco buena parte de las referencias de las traducciones al castellano de Schopenhauer a las cuidadosas ediciones de Roberto Rodríguez Aramayo arriba citadas.

Antologías en traducción castellana

Arturo Schopenhauer, *Obras*, 2 vols., Buenos Aires (El Ateneo), 1951, traducción de Eduardo Ovejero y Edmundo González Blanco.

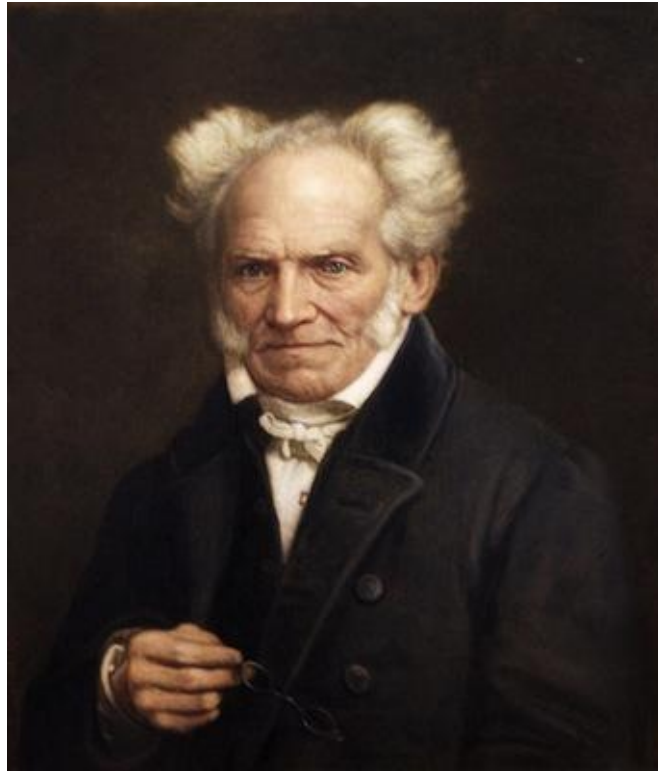
Arturo Schopenhauer, *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación*. Antología, Barcelona (Labor), 1976, edición a cargo de José-Francisco Yvars.

Schopenhauer: La abolición del egoísmo. Antología y crítica, Barcelona (Montesinos), 1986, selección y prólogo de Fernando Savater.

Arturo Schopenhauer, *Antología*, Barcelona (Península), 1989, edición a cargo de Ana Isabel Rábade.

Schopenhauer en sus páginas, México (Fondo de Cultura Económica), 1991, selección, prólogo y notas de Pedro Stepanenko.

Arthur Schopenhauer, *Parábolas, aforismos y comparaciones*, Barcelona (Edhasa), 1995, edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual.



ARTHUR SCHOPENHAUER. Danzig (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.

Notas

[1] Editada por Julius Frauenstädt en: *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß*, Brockhaus, Leipzig 1864; por Eduard Griesbach en: *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß*, vol. II, Reclam, Leipzig 1892; por Franz Mockrauer en: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, comp. de Paul Deussen, vol. VI, Piper, Múnich 1923; y por Arthur Hübscher en: *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, Kramer, Frankfurt/M. 1970, posteriormente reeditado por Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich 1985. Una edición mía apareció en italiano en Adelphi, Milán 1991,²⁰1998 y en alemán en Insel Verlag, Frankfurt/M. 1995,³1999. [Traducciones al castellano disponibles: *El arte de tener razón*, Edaf, Madrid 1996; *Dialéctica erística o El arte de tener razón, expuesta en 38 stratagemas*, Trotta, Madrid 1997]. <<

[2] A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, comp. de A. Hübscher, 5 vols. (vol. 4 dividido en 2 vols. parciales), Kramer, Frankfurt/M. 1966-1975, vol. III, p. 600. <<

[3] A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, ibíd., vol. I, pp. 81-82. <<

[4] *Ibíd.*, p. 127. <<

[5] [[Más bien como sugerencia para posteriores investigaciones nos hemos atrevido a incluir en las notas de esta versión castellana algunas citas del *Oráculo manual*, que podrían haber inspirado a Schopenhauer. La proximidad de ambos pensadores es, de todos modos, más de fondo que literal, pero aun así inconfundible. *N. d. T.*]]. <<

[6] La carta a Keil del 16 de abril de 1832 se encuentra en A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, comp. por A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, pp. 131-132. Véase también la carta a Brockhaus del 15 de mayo de 1829, *ibíd.*, pp. 111-113, y en *Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus*, comp. de Ludger Lütkehaus, Beck, Múnich 1996, pp. 45-47. Más tarde, entre otoño de 1831 y mediados de abril de 1832, Schopenhauer tradujo el conjunto de las 300 máximas del *Oráculo manual* y gracias a la mediación del amigo Keil encontró un editor, Friedrich Fleischer en Leipzig, que estaba dispuesto a publicar su traducción. Sin embargo, el acuerdo no llegó a realizarse debido a las condiciones exigidas por Schopenhauer. Julius Frauenstädt editó la traducción póstumamente: *Balthazar Gracian's Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, Brockhaus, Leipzig 1862. <<

[7] [[Literalmente: «Bajo cuatro ojos», modismo alemán que significa «hablar en privado dos personas». *N. d. T.*]]. <<

[8] [El texto hasta la regla número 30 se encuentra en *Foliant*, § 124: véase A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, compilado por A. Hübscher, 5 vols. (vol. IV en dos vols. parciales), Kramer, Francfort/M., 1966-1975; reimpresión: Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985, vol. III, páginas 168-277]. <<

[9] Véase el número 49. <<

[10] En lugar de [*es decir, en lugar de todo el párrafo a partir de «Debería...».*]: Porque aquí prescindo totalmente del punto de vista más elevado y verdadero que es el metafísico y ético, por lo que dejo de lado el enjuiciamiento que resultaría de aquél en cuanto al curso de la vida humana, y me sitúo plenamente en el punto de vista empírico de la conciencia natural, ante el cual la vida aparece como fin en sí mismo, por lo que ella desea atravesarla de la manera más agradable. *Antes*: Toda esta disquisición se basa en una acomodación y por eso sólo tiene un valor relativo. En segundo lugar: la misma no pretende ser completa, de otro modo debería haber compilado todo lo que han dicho otros. En su *Retórica*, I, 5, Aristóteles ofrece una breve eudemonología. Es un verdadero modelo de un palabreo ampuloso y sobrio, casi como si fuese de Christian Wolff.

Además *Foliant*, § 270 [*es decir el esbozo de una nueva introducción para la Eudemonología, véase más abajo página 103 y ss.*]. <<

[¹¹] [*Variante:*] porque el hombre corriente no tiene la suficiente resolución para ello y porque este método no lleva en absoluto a la finalidad, que es la felicidad verdadera y no la aparente. <<

[12] (Todo eso malo). <<

[13] Antes *Foliant*, § 270 [es decir el nuevo esbozo de introducción para la *Eudemonología*, véase más abajo, páginas 93-101.]. <<

[14] [*Después tachado:*] (Porque el tratamiento de la naturaleza animal e inanimada restante aquí sólo lo tomamos en consideración en la medida en que ésta repercute en nosotros mismos, por lo que se puede incluir en la primera parte). [*En el margen:*] 3) <reglas> contra el curso del mundo. <<

[15] *Quartant* [1826], § 108: <Nada tiene un premio más seguro que la *alegría*: porque en ella el premio y el acto son lo mismo. [Nota: Aquel que está alegre, siempre tendrá un motivo para estarlo, a saber, justamente el de estar alegre]. Nada puede sustituir cualquier otro bien tan segura y abundantemente como la alegría. Cuando uno es rico, joven, apreciado y se quiere enjuiciar su felicidad, queda la pregunta de si además está *alegre*; pero, a la inversa, si está alegre, no importa si es joven, viejo, pobre o rico: es feliz. Por eso, siempre que llega la alegría, debemos abrirle todas las puertas. Porque nunca llega a deshora: en lugar de tener a menudo reservas de permitirle que entre, queriendo ponderar primero si realmente tenemos motivos de estar alegres o si no nos distrae de nuestras reflexiones serias y graves preocupaciones. Lo que mejoramos con éstas es muy incierto; la alegría, en cambio, es la ganancia más segura; y puesto que tiene su valor sólo para el presente, es el bien más elevado para seres cuya realidad tiene la forma de un presente indiviso entre dos tiempos infinitos. Si, por tanto, la alegría es el bien que sustituye a todos los demás, pero al que no puede sustituir ningún otro, deberíamos preferir la adquisición de este bien a cualquier otra aspiración. Ahora bien, es cierto que nada contribuye menos a la alegría que las circunstancias exteriores de la felicidad y nada más que la *salud*. Por eso debemos preferir ésta a todo lo demás: todas las fuertes o desagradables emociones del ánimo; también todos los grandes y continuos esfuerzos intelectuales; y, en concreto, procurar mantener este *alto grado* de la *salud perfecta*, cuya flor es la alegría; finalmente a diario al menos dos horas de movimiento rápido al aire libre.>

[A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, páginas 238-239]. <<

[16] [Véase Diógenes Laertios, *Vitae philosophorum*, X, 149, también 127; Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 14 y 16]. <<

[17] [[confusamente, *N. d. T.*]]. <<

[18] [Alusión al poema *Verzicht (Resignación)* de Friedrich Schiller]. <<

[19] Procedente de *Brieftasche*, § 98 [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, p. 176]. <<

[²⁰] [De *Brieftasche*, § 57: A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, página 163. En el margen de este párrafo Schopenhauer apunta: «anotado para la *Eudemonología*». El intercalado en este lugar es una conjetura del compilador]. <<

[21] [De *El mundo como voluntad y representación*, libro IV, § 55, edición alemana páginas 357-362]. <<

[22] [[En el sentido griego de *daimon*, «espíritu» o «voz interior», a menudo en contradicción con los propósitos conscientes. *N. d. T.*]]. <<

[23] [El pasaje es una anotación marginal a *El mundo como voluntad y representación*, libro IV, § 55, que forma parte de los apuntes al margen que Otto Weiß publicó en su edición de la obra: 2 vols., Hesse & Becker, Leipzig, 1919, aquí vol. 1, páginas 859-860. Schopenhauer la incluyó posteriormente con algunas correcciones y modificaciones al comienzo del tercer capítulo de los *Aforismos para la sabiduría de la vida*]. <<

[24] [El pasaje se encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, libro IV, § 57, páginas 372-376. Véase también *Aforismos para la sabiduría de la vida*, cap. 2, en *Parerga y paralipómena*, vol. I, página 347]. <<

[25] [[Medicamento que, como las cantáridas, se emplea para levantar vejigas en la piel. *N. d. T.*]]. <<

[26] [[Las cincuenta hijas de Danaos, condenadas a llenar una bota sin fondo por no haber cumplido ciertos deberes rituales o, según otras tradiciones mitológicas, por haber matado a sus esposos. Menciones de episodios divergentes en Esquilo, Apolodoro, Horacio y otros. *N. d. T*]]. <<

[27] [[Término francés que significa «oportunidad de ataque». *N. d. T.*]]. <<

[28] [[«Hombre de espera, arguye gran corazón con ensanches de sufrimiento: nunca apresurarse ni apasionarse. Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros. Hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión. La detención prudente sazona los aciertos y madura los secretos. La muleta del tiempo es más obradora que la acerada clave de Hércules. El mismo Dios no castiga con bastón sino con razón. Gran decir: “el tiempo y yo a otros dos”. La misma fortuna premia el esperar con la grandeza del galardón» Gracián, *Oráculo manual*. No cabe duda de que Gracián y Schopenhauer se inspiran aquí en Séneca. De todos modos, esta reflexión podría haber tenido un valor especial de consuelo para Schopenhauer en su infructuosa espera de cierta resonancia de su obra principal. *N. d. T*]]. <<

[29] Véase *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55: «Nos parecemos a los elefantes capturados que durante muchos días están terriblemente enfurecidos y forcejean, hasta que ven que es infructuoso, y súbitamente ofrecen serenamente su nuca al yugo, domados para siempre. Somos como el rey David, quien suplicó a Dios sin cesar y se mostró desesperado mientras vivía su hijo; pero una vez muerto el hijo, dejó de pensar en él». La historia se encuentra en *2 Samuel*, 12,15-23. <<

[30] [Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, XVII, 105]. <<

[31] [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, pp. 238-239]. <<

[32] [[Probablemente se refiere a un cuadro del pintor Johann Heinrich Tischbein [1751-1829], quien acompañó a Goethe a Nápoles en 1787, y actuó allí como director de la Academia de arte de 1789 a 1798. *N. d. T.*]]. <<

[33] [Shakespeare, *All's well that ends well*, III, 2: «*I have felt so many quirks of joy and grief, / That the first face of neither, on the start / Can woman me unto it*». («He sufrido tantos golpes de alegría y pena, que ya ninguna de las dos, al primer asomo, / puede desanimarme»). <<

[34] De *Brieftasche*, § 98 [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, p. 176. Esta regla para la vida retoma el tema de la regla número 1.] <<

[35] [Posteriormente tachado]. <<

[36] (Εἰς ἑαυτόν, π. 52). <<

[37] [[En castellano en el original. *N. d. T.*]]. <<

[38] (Véase número 22). <<

[39] En *Foliant*, § 138 [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, pp. 284-286]. <<

[40] [[«Templar la imaginación, unas veces corrigiéndola, otras ayudándola, que es el todo para la felicidad y aun ajusta la cordura. Da en tirana; ni se contenta con la especulación, sino que obra, y aun suele señorearse de la vida, haciéndola gustosa o pesada, según la necesidad en que da; porque hace descontentos o satisfechos de sí mismos. Representa a unos continuamente penas, hecho verdugo casero de necios; propone a otros felicidades y aventuras, todo alegre desvanecimiento. Todo esto puede, si no la enfrena la prudentísima sindéresis». Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, § 24. N. d. T.]]. <<

[41] Véase número 15. <<

[42] [*Nota:*] y también porque nuestro juicio sobre aquello que nos conviene o perjudica es muy engañoso, puesto que cualquiera se ha lamentado a menudo de aquello que después le fue provechoso y ha saludado con alegría lo que se convirtió en fuente de sus sufrimientos. [Girolamo Cardano,] *De utilitate ex adversis capienda* [publicado por J. A. von der Linden, Idzardy Balck, Frenikerae, 1648]. <<

[43] Véase número 14. <<

[44] Aquí número 10. <<

[45] Véase *Foliant*, § 270 [es decir el nuevo esbozo de introducción a la *Eudemonología*, véase más abajo p. 93 y ss. <<

[46] Para número 9. <<

[47] «La felicidad sólo es un sueño, y el dolor es real», Voltaire, Carta a M. le Marquis de Florian, Ferney, 16 de marzo 1774]. <<

[48] *Spicilegia*, § 37: <Sólo los *proprios pensamientos* contienen verdad y vida; porque sólo se comprenden del todo los propios pensamientos. Los pensamientos ajenos, que se leen, son mierda cagada.> [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. IV, vol. parcial 1, p. 255]. <<

[49] [«Quien quiere librarse de un mal, siempre sabe lo que quiere; quien quiere algo mejor de lo que tiene, es totalmente ciego», Goethe, *Las afinidades electivas*, parte I, cap. 2, hacia el final]. <<

[50] Véase número 17. <<

[51] Para esto, véase número 34. <<

[52] De *Foliant*, § 273 [véase A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, p. 387-388]. <<

[53] *Foliant*, § 145: <Nos familiarizamos con la vida antes por medio de la *poesía* que a través de la *realidad*: Las escenas descritas flotan en la aurora de nuestra juventud ante nuestros ojos y sentimos un fuerte anhelo de verlas *realizadas*. Éste engaña mucho. Porque el encanto que tienen estas imágenes es precisamente el hecho de que sean meras imágenes y no cosas *reales* y que al contemplarlas nos encontramos en la tranquilidad y el pleno contentamiento de la cognición pura. Hacer algo realidad significa fundirlo con la voluntad, y la voluntad conlleva inevitablemente sufrimiento. Todas las cosas son bellas cuando *se ven*, pero penosas cuando *son*. «Lo que nos disgusta en la vida, / como imagen lo disfrutamos de buen grado». [Goethe, *Motto zu «Parabolisch»* (lema sobre «parabólico»), en: *Werke*, Weimarer Ausgabe, Böhlau, Weimar, 1887-1919, vol. 1, p. 327 (*Sprüche*).]> [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, p. 295]. <<

[54] Véase *Reisebuch* [¿1822?], § 142: <La característica de la primera mitad de la vida es el siempre insatisfecho anhelo de felicidad, la de la segunda mitad, la preocupación muchas veces cumplida ante el desfortunio, de modo que ambas son infelices. De joven, cuando sonaba el timbre o se llamaba a la puerta, me sentí contento porque pensaba que ya estaba llegando. Ahora, cuando se llama a la puerta, me asusto porque pienso: «¡Ahora llega!».

La razón de la diferencia es que, al haber llegado a la segunda mitad, la experiencia nos ha enseñado que toda felicidad es una quimera, el desfortunio, en cambio, es real.> [A. Schopenhauer, *Der hand schriftliche Nachlaß*, vol. III, p. 58] y § 23: <Lo mismo que la segunda mitad de una secuencia musical, la segunda mitad de la vida contiene menos ambición, pero más tranquilidad, calma.> ibíd., p. 8. <<

[55] Acerca de ello, número 40. <<

[56] [ἀνέχου καὶ ἀπέχου dice la regla para la vida de Epicteto según Aulus Gellius, *Noctes atticae*, XVII, 19, 6.] <<

[57] Acerca de ello, número 36. <<

[58] Acerca de ello, número 24. <<

[59] (Versión castellana: Epicuro, *Ética*, texto bilingüe, estudio introductorio y traducción de Carlos García Gual y Eduardo Acosta, Barral, Barcelona 1973, págs. 107 y 113). <<

[60] [«Cazabola», juego de destreza muy extendido en Francia en la época de Enrique III y mencionado como «*bille borcquet*» por Rabelais, *Gargantúa*, I.] [[En concreto se trata de un juguete que consiste en una bola con un agujero, atada con un cordel a un palo en el cual hay que enfiar la bola después de tirarla al aire, según *Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, N. d. T.*]]. <<

[61] Las reglas 31-35 se encuentran en *Adversaria*, § 89 bajo el título «Fortsetzung der Eudämonik» (Continuación de la *Eudemonía*); A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, págs. 514-516]. <<

[62] [[«No entrar con sobrada expectación. Ordinario desaire de todo lo muy celebrado antes, no llegar después al exceso de lo concebido. Nunca lo verdadero pudo alcanzar a lo imaginado, porque el fingirse las perfecciones es fácil, y muy dificultoso el conseguirlas. Cásase la imaginación con el deseo, y concibe siempre mucho más de lo que las cosas son. Por grandes que sean las excelencias, no bastan a satisfacer el concepto, y como le hallan engañando con la exorbitante expectación, más presto le desengañan que le admiran. La esperanza es gran falsificadora de la verdad; corríjala la cordura, procurando que sea superior la fruición al deseo. Unos principios de crédito sirven de despertar la curiosidad, no de empeñar el objeto. Mejor sale cuando la realidad excede al concepto y es más de lo que se creyó. Faltará esta regla en lo malo, pues le ayuda la misma exageración. Desmiéntela con aplauso, y aun llega a parecer tolerable, lo que se temió extremo ruin» Baltasar Gracián, *Oráculo manual. N. d. T*]]. <<

[63] Compárese, en general, Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda*, I, y Baconi *faber fortunae*. <<

[64] Debe seguir directamente al número 31. <<

[65] Un ejemplo de ello *I promessi sposi* [2 vols., Hauman, Bruselas, 1836], vol. 1, pág. 115. [Schopenhauer alude a la conducta de Don Rodrigo después de la disputa con su hermano Cristoforo, de la que se habla en el capítulo 7 de la novela]. <<

[66] Y aquí pondremos al margen la observación que se refiere a una doctrina mucho más elevada, a saber la de la εἰμαρμένη [destino], según la cual el último factor es obra de nuestra conciencia y el primero obra de nuestro inconsciente. Cualquiera sabe que en el sueño ocurre así; pero que en la vida misma no es de otra manera, eso sólo lo podrán entender unos pocos. El sueño es el monograma de la vida. <<

[67] Acerca de ello, número 23. <<

[68] Relacionado con número 42. <<

[69] [Las Reglas número 36-50 con excepción de número 37 se encuentran en *Adversaria*, § 215 bajo el título: «Fortsetzung der Eudämonik» (Continuación de la Eudemonica; A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III. páginas 596-601]. <<

[70] Acerca de ello, números 35 y 42. <<

[71] *Cogitata*, pág. 18 [inédito, transcrito del manuscrito autográfico]. <<

[72] [*En el margen:*] En su caso el futuro siempre presta del presente, mientras que en el caso del necio imprudente el presente siempre presta del futuro, por lo que éste acaba estando en quiebra. <<

[73] Para incluir en *Foliant*, § 270, pág. 364 [es decir, en el nuevo esbozo de introducción a la *Eudemonología*, véase más abajo, págs. 97s.]. <<

[74] *Cogitata*, pág. 361 [inédito, transcrito del manuscrito autográfico:] <Lo que uno es en sí mismo y [*tachado*: por eso] tiene por sí mismo, en resumen, su personalidad y luego valor, es lo único *inmediato* para su felicidad y bienestar. Todo lo demás es *mediato* y por eso su efecto puede anularse; el de lo primero no; por eso suscita una *envidia* tan especial cuando otros lo perciben [*En el margen*: «La mayor dicha es la personalidad», Goethe *West-östlicher Divan* («El Diván occidental-oriental»), Libro Suleika, parte séptima].> <<

[75] *Pandectae*, § 156: <Si es cierto, como dice Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, vol. III, pág. 474 [parte III, libro XV, al comienzo]), que a fin de cuentas *cualquiera se ve remitido a sí mismo*, el genio tiene muchas ventajas y, por otro lado, *omnis stultitia laborat fastidio sui* [«toda necedad se convierte en fastidio para uno mismo»] dice Séneca [*Epistulae ad Lucilium*, IX, 22] (según *Petrarca de vita solitaria*, [Joannes le Preux, Bernae, 1605], pág. 96). Lo que uno *es*, la individualidad, tiene su efecto en todo momento, en cambio, lo que *tiene*, o lo que *representa* en el mundo siempre tiene un efecto esporádico: ἡ γὰρ φύσις βεβαία, οὐ τὰ χρήματα [«Pues la naturaleza es fiable, el dinero no lo es», Aristóteles, *Ética eudémica*, VII, 2, 1238a 12]. Cuando una persona ha nacido con este don, sólo queda *una* cuestión que importa para su felicidad: ¿puede vivir conforme a su genio?, es decir, ¿tendrá la salud, la formación y el tiempo para ser a lo largo del tiempo de su vida en lo posible, cada día, cada hora plenamente él mismo? [Nota: Véase *Εἰς ἑαυτόν*, a la mitad, 1836]. Si no es así, será desgraciado; si lo es, será por eso mismo tan feliz como puede llegar a serlo, y tal vez todo lo feliz que cualquiera puede llegar a ser en este triste mundo. Chamfort dice: *Le bonheur n'est pas chose aisée: il est difficile de le trouver en soi-même, et impossible de le trouver ailleurs. Sic fere.* [«La felicidad no es cosa fácil: es difícil encontrarla dentro de nosotros mismos e imposible encontrarla en otra parte» Chamfort, *Oeuvres*, vol. IV, *Caractères et anecdotes*, Imprimerie des Sciences et des Arts, París, 1795, pág. 433]. Lo que además posee o echa de menos es en todo caso sólo accesorio y en el fondo secundario; a ello pertenece también reconocimiento y fama. Quien ha llegado a ser sabio reconoce que para la felicidad de uno todo depende de lo que *sea en sí mismo*, en cambio, nada importa lo que sea en opinión de los otros, exceptuando la influencia mediata de esto último.> [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. IV, vol. 1.^a parte, pág. 219]. <<

[76] (Acerca de ello, Εἰς ἑαυτόν, la página central). <<

[77] De *Cogitata*, § 45 (pero hay una formulación anterior mejor en alguna parte) Fatalismo. Acerca de número 41, abajo. [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. IV/1, págs. 20-21]. <<

[78] [Véase *Über die Freiheit des menschlichen Willens (Sobre la libertad de la voluntad humana)*, cap. 3, hacia el final]. <<

[79] Incluso tan irrevocablemente predeterminado como los de la novela que uno lee.
<<

[80] [*Posteriormente tachado:*] Esta consideración, sin embargo, es plenamente trascendental y su verdad no es demostrable. En cambio la verdad puramente lógica que se sigue de ella es, en cierto modo, la manifestación exterior de aquélla. <<

[81] «Sólo lo que llega a ser real ha sido posible: y todo lo real también es necesario»,
Cicerón, *De fato*, pág. 316. <<

[82] Véase Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, Welt und Seele* (*Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma*), §§ 577-579. Es curioso que sólo declara como contingente lo que es necesario según la proposición del fundamento del devenir, es decir, lo que acaece por causas, en cambio acepta como necesario lo que es necesario según las otras formulaciones de la proposición del fundamento, por ejemplo, lo que sigue a la definición de la *essentia* (definición), o sea los juicios analíticos y, además, las verdades matemáticas. Como razón de ello aduce que sólo la ley de la causalidad produce series infinitas, mientras que los otros tipos de fundamentos dan lugar a series puramente finitas. Sin embargo, en las formulaciones de la proposición del fundamento en el espacio y el tiempo puros no es el caso, sino que sólo vale para el fundamento lógico del conocimiento; mas él consideraba como un tal fundamento la necesidad matemática. Véase: *Tratado sobre la proposición del fundamento*, § 50. <<

[⁸³] [Schopenhauer cita *la Crítica de la razón pura* según la foliación de la primera edición (Hartknoch, Riga, 1781) o bien según la quinta edición (Hartknoch, Leipzig, 1799), que es idéntica a la segunda edición de 1787, indicando la edición con la cifra romana V, a la que siguen los números de página en cifras arábigas]. <<

[84] [La parte del párrafo de las *Cogitata* puesta entre llaves {} fue incluida por Schopenhauer en el anexo «Crítica a la filosofía kantiana» de *El mundo como voluntad y representación*, págs. 552-556]. <<

[85] Acerca de número 25. <<

[⁸⁶] [De *Brieftasche*, § 58; A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, pág. 163. Este párrafo está «anotado a la *Eudemonología*» y el compilador conjetura que corresponde insertarlo aquí]. <<

[87] Acerca de ello, números 35 y 36. <<

[88] Acerca de ello, número 35. <<

[89] Véase número 50. <<

[⁹⁰] [En el texto original se incluye aquí la traducción alemana de Schopenhauer, tomada de *Parerga y paralipomena*, vol. 1, pág. 347, nota]. <<

[91] [Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), médico neurólogo y autor de numerosos tratados sobre enfermedades mentales. [[Su obra principal es *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, 2 vols., París 1838. Llama la atención el vivo interés que Schopenhauer muestra por las explicaciones científicas del suicidio, seguramente en relación con la muerte de su padre. *N. d. T.*]]. <<

[92] Véase número 45. <<

[93] De *Foliant*, § 260 [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, págs. 377-379]. <<

[94] Este debería ser el § 1 de la Eudemonología. <<

[95] [[La experiencia personal con estas técnicas queda patente en la daguerrotipia de Schopenhauer de 1845. *N. d. T.*]]. <<

[⁹⁶] De *Foliant*, § 221, anotado al margen [A. Schopenhauer, *Der hand schriftliche Nachlaß*, vol. III, págs. 346-348]. <<

[97] De *Foliant*, § 270 [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, págs. 383-386]. <<

[98] Aristóteles distingue tres tipos de bienes (ἀγαθά): los exteriores, los del alma y los del cuerpo, *Ética a Nicómaco*, I, 8. <<

[99] Aquí hay que incluir además lo referente a las excelencias del *genio* que está en *Pandectae*, § 131 [véase A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. IV, I, págs. 206-208]. <<

[100] Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους [οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα: «No son las cosas las que tranquilizan a los hombres, sino las opiniones sobre las cosas», Epicteto, *Encheiridion*, cap. v, en ediciones más recientes VI]. <<

[101] Aquí el número 38. <<

[102] Sócrates, Horacio [Schopenhauer alude a la exclamación de Sócrates al ver tantos objetos de lujo expuestos en el mercado: «¡Cuántas mercancías hay de las que puedo prescindir!», y al verso de Horacio: *Gemma, marmor, ebur, Thyrrhena sigilla, tabellas, / Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas, / Sunt qui non habeant, est qui non curat habere*: «Marfil, mármol, joyas, estatuas tirenias, cuadros, objetos de plata y vestidos teñidos de púrpura de Getulo, muchos echan de menos semejantes cosas, y algunos no se preocupan por tenerlas» (Horacio, *Epistulae*, II, 2, 180-182)]. <<

[103] «A fin de cuentas, eres lo que eres. / Aunque te pongas pelucas de millones de rizados, / y calces los pies con suelas de una vara: / Siempre serás lo que eres», *Fausto* [vv. 1806-1809]. <<

[104] Véase *Adversaria*, § 299: <En general, un punto en el que nos equivocamos a menudo es la correcta estimación del valor de lo que *somos para nosotros mismos* frente a lo que *somos para otros*. En esto último radica todo favor, honor, aplauso y fama; en lo primero, en cambio, el contenido a partir del cual transcurre el tiempo de la propia existencia, ya sea pobre y tristemente con unos pocos y miserables pensamientos, o ricamente colmado de muchas y grandes ideas; la salud y la enfermedad, la dependencia o la libertad o por eso también la riqueza o la pobreza influyen en ello. Pero el lugar donde todo transcurre es *nuestra propia conciencia*. El lugar de aquello que somos *para otros*, en cambio, es la *conciencia ajena*, cómo aparecemos representados dentro de ésta. Mas esto es algo que no resulta inmediatamente disponible a nosotros, sino sólo de manera mediata, en la medida en que el comportamiento hacia nosotros por parte de otras personas está determinado por dicha representación. En realidad, esto sólo entra en consideración en cuanto influye en aquello por medio de lo cual se puede modificar lo que *somos para nosotros*, como se ha mencionado arriba. Por lo demás, para nosotros es indiferente lo que ocurre en la conciencia ajena en sí misma. [Nota: Pasajes de Cicerón y otros en el tratado del honor]. La experiencia nos enseña que la mayoría de los seres humanos dan una importancia muy especial justamente a esta última, y la valoran más que lo que ocurre en la propia conciencia; y, en efecto, toman aquélla por la parte real de su existencia, en cambio ésta por la parte puramente ideal, mientras que de hecho es al revés, porque es patente que los sucesos dentro de la propia conciencia tienen la mayor realidad para nosotros, mientras que los procesos dentro de una conciencia ajena para uno mismo son ideales. Por eso, el valorar como inmediato lo que no es inmediatamente existente para nosotros corresponde a esa necedad que se llama *vanidad*, *vanitas*, designando con esta palabra dicha aspiración vacía. En y para sí misma la representación que llena mi conciencia durante cierto tiempo, tiene el mayor valor para mí, pues durante este tiempo es todo para mí. En cambio, el hecho de que conozca el tipo de representación que una conciencia ajena tenga con respecto a mí no puede tener, por motivos razonables, ningún valor para mí, excepto en la medida en que dirige sus acciones y éstas determinan aquellas cosas externas (arriba mencionadas) que influyen inmediatamente en mi propia conciencia. Mas, incluso aquí su influencia es secundaria y subordinada; el contenido originario auténtico del espíritu sigue siendo lo principal y es decisivo bajo cualquier condición; y nada puede dominarlo desde fuera.

El hecho frecuente de que se aprecie más lo que se es *para otros* de lo que se es *para uno mismo* hay que contarlo entre la generalmente frecuente tendencia a olvidar el fin en aras de los medios, ya que aquí se aprecia lo que sólo tiene un valor secundario en

detrimento de lo que tiene un valor inmediato. A ello pertenece, por ejemplo, la *avaricia*. [Nota: aquí los pasajes sobre orgullo, vanidad, arrogancia. Algo sobre honor.]> [A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, págs. 653-654]. Aquí los números 38 y 24. <<

[105] *Quia omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est ut quis habeat quibuscum conferens se, possit sentire magnifice de se ipso* [«Todo regocijo del alma y toda alegría se basa en tener a alguien en comparación con el cual uno puede pensar de sí mismo que es magnífico», Hobbes, *De cive*, I, 5]. <<

[106] Aquí, número 47. <<

[107] (Véase el tratado sobre el honor sexual: *Spicilegia*, pág. 188). [Parece que Schopenhauer se equivocó en la indicación de este número de página, porque esta página del manuscrito trata de cosas totalmente diferentes. El señalamiento se refiere al parecer a *Skizze einer Abhandlung über die Ehre (Esbozo de un tratado sobre el honor)* (1828) en las *Adversaria*, que contiene un capítulo sobre el honor sexual; véase A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, vol. III, pág. 164]. <<