

ARTHUR SCHOPENHAUER

EL ARTE DE SER FELIZ

EXPLICADO EN CINCUENTA REGLAS PARA LA VIDA

Texto establecido, prefacio y notas

FRANCO VOLPI

Traducción y apéndices

ANGELA ACKERMANN PILÁRI

Herder

Título original: Die Kunst, glücklich zu sein

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

© 1998, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München

© 2000, Herder Editorial, S.L., Barcelona

3ª edición, 4ª impresión, 2020

ISBN: 978-84-254-3892-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Liberdúplex

Depósito legal: B - 11206 - 2016

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prefacio de Franco Volpi	9
1. <i>Un pequeño manual de filosofía práctica que permaneció escondido</i>	9
2. <i>Plan y génesis</i>	12
3. <i>La redacción del tratado y su reconstrucción</i>	17
4. <i>La presente edición</i>	20
 EL ARTE DE SER FELIZ O EUDEMONOLOGÍA	 23
 [DIE KUNST, GLÜCKLICH ZU SEIN ODER] EUDÄMONOLOGIE	 103
 Apéndices	 149
<i>Arthur Schopenhauer. Cronología</i>	149
<i>Bibliografía de las obras de Schopenhauer y de sus traducciones al castellano</i>	 155

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

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*

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

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 estrategias*, Trotta, Madrid 1997.]

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 *Eudemología*, 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 eudemología, 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

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.

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 parenética: 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 *prin-*

cipio 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 obs-

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

4. Ibíd., p. 127.

tinado 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

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.*]]

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.

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.

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. *Briefstasche* (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 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 *Briefstasche*, 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 *Eudemonología*, 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, ⁵1972.

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, prepararé 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.

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

EL ARTE DE SER FELIZ
O
EUDEMONOLOGÍA

[EL ARTE DE SER FELIZ]
EUDEMONOLOGÍA⁸

La *sabiduría de la vida* como doctrina bien podría ser sinónima de la *eudemónica*.⁹ Debería¹⁰ 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

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.]

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' ἡμῖν [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.

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.

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. Πολλῷ 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)].

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.]