

## Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer

«El saber de las cosas de la vida que hay que desear, y de las que hay que temer»: he ahí la sabiduría de que se hablará en este trabajo. Tal es precisamente la célebre definición que de la sabiduría como prudencia, dio Cicerón<sup>1</sup>. Cuando los latinos decían «prudencia», entendían lo mismo que los griegos, contemporáneos de Aristóteles, expresaban con «phrónesis», es a saber: competencia, saber-hacer (el «know-how»), clarividencia, penetración, en suma, sabiduría. Decimos que los griegos contemporáneos de Aristóteles, porque antes de él —todavía en Platón (por ejemplo, Rep. IV—, se confundían sabiduría práctica (phrónesis) y la sabiduría a secas (sophia). La primera entiende de objetos *contingentes* y de las incesantes mudanzas de las cosas humanas; la segunda es el saber de lo *necesario*, de lo que es, en el más alto grado, cierto y sublime; tiene, pues, un carácter divino.

Estas diferenciaciones aristotélicas, junto con la traducción y aclimatación que de ellas hizo Cicerón, pervivieron por largos siglos hasta la Edad Moderna. Muy en abreviatura, y anticipando los desarrollos de este trabajo, podríamos decir que la sabiduría tal como la entendían los primeros griegos y Platón hubo de sufrir dos devaluaciones: la primera se efectuó en el Libro VI de la *Ética* a

1 «Prudentia enim quam Graeci σοφίαν vocant, aliam quandam intelligimus, quae est rerum exspectandarum fugiendarumque scientia», cf *De Officiis*, I, 43, n. 153.

Nicómaco, y la segunda en la Crítica de la Razón Práctica de Kant. Primero, Aristóteles rebaja la «sophia» a mera «phrónesis», con lo que pierde su carácter de conocimiento supremo de las cosas más altas. Pero, si bien pierde su carácter divino, retiene el máximo rango dentro de las virtudes. Es «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»<sup>2</sup>.

Siglos más tarde, Ambrosio de Milán —que es quien aporta la noción de virtud cardinal— divulgará en el mundo cristiano la doctrina de Aristóteles traducida por Cicerón al mundo latino. Finalmente, en el siglo XIII, Tomás de Aquino elaborará con todo ello uno de los más opulentos tratados de su *Summa Theologica* (el de la II-II, qq. 47-56). Tras la segunda devaluación que hace Kant, queda la sabiduría arrojada fuera de la moral, y «mundanizada». Ya ni es la primera de las virtudes cardinales ni es siquiera virtud, sino sólo una habilidad útil para que el hombre pueda sacar ventajas personales en los asuntos humanos. La prudencia se torna astucia o sagacidad<sup>3</sup>.

En la Parte I de este trabajo, nos ocuparemos de los argumentos que Kant utiliza para justificar este repudio de la prudencia (*Klugheit*) fuera de la moral. Al final de esta primera sección, haremos unas observaciones críticas, particularmente, de las consecuencias del desplazamiento kantiano de la prudencia: la mayor de todas, seguramente que fue el haber privado a la moral de esa inalienable

2 Damos la traducción de J. Marías que nos parece un tanto cruda: compárese ese enigmático «verdadera y práctica» con la solución que da W. D. Ross: «is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for man».

3 Esta es, precisamente, la traducción que hace García Morente, cf. *Crítica de la Razón Práctica* (Ateneo, Buenos Aires 1951). A mí, personalmente, no me gusta. Es cierto que Kant degrada la prudencia en ocasiones tanto que llega a aparecernos como mera astucia, la astucia del que ha logrado enriquecer su caja fuerte, y puede, por ello, aplaudirse a sí mismo y decirse «soy un hombre prudente», cf. *Crítica de la Razón Práctica*, L. I., cap. 1. Pero en alemán, *Klugheit* significó siempre y significa prudencia, y así se traduce a las lenguas latinas, por ejemplo, al francés por Delbos. Apartarse del uso común de las palabras, crea en el lector una innecesaria fatiga que el traductor debiera de evitar.

función mediadora que tradicionalmente desempeñaba la prudencia. El resultado del desplazamiento fue el rigorismo moral y una moral sin epiqueía. Ahora bien, como nos dejó bien enseñado Aristóteles, no se puede obrar sin epiqueía. Por eso, es imperativo recuperar esa función mediadora entre naturaleza y libertad, entre teoría y práctica. Nos hacía falta para compensar —y eventualmente corregir— los inevitables excesos del formalismo, otro saber que, consciente de sus límites, sirviese, sin embargo, de guía práctica para el hombre.

En el panorama del pensamiento europeo, aparecía una variada oferta de moralistas, cuyas doctrinas de sabiduría práctica podrían ser de utilidad para salvar la cisura del formalismo kantiano. Se destacan los moralistas franceses: Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld. También en Inglaterra surgió la «moral del *gentleman*», la moral de Shaftesbury. En Alemania, la filosofía áulica (o «Hofphilosophie») que cultiva y divulga Thomasius e influiría, naturalmente, en Kant. Finalmente, en nuestro país, no sólo podemos hacer una larga lista con autores que cultivaron la sabiduría práctica, como Vives, el Brocense, Fox Morcillo, Quevedo, Saavedra Fajardo, un grupo de jesuitas a los que ataca Pascal, Molinos, Feijóo, Balmes, Donoso Cortés, Unamuno y E. Palacios<sup>4</sup>; sino que también podemos citar al P. Baltasar Gracián, que es la fuente de los pensadores europeos citados —con la excepción, claro es, de Montaigne y Pascal. De Gracián es la idea de la filosofía áulica de Thomasius, de Gracián son los conceptos de ingenio o agudeza (*wit*) y de gusto (*taste*) de Shaftesbury, de Gracián es el espíritu —y con frecuencia, la letra también— de un gran número de máximas de La Rochefoucauld.

Pero a nosotros más que la influencia inglesa y fran-

4 Ver más información en L. Recasens Siches, 'Algunas contribuciones españolas al estudio de la prudencia', en *Dianoia*, Anuario de filosofía (1971) pp. 182-99.

cesa de Gracián, nos interesa la influencia en Alemania, a través de Schopenhauer, un filósofo de enorme repercusión desde los últimos diez años de su vida hasta nuestro tiempo, y que con su eficazísimo estilo proporcionó a la sabiduría de Gracián un poderoso efecto amplificador. Por esto, la segunda parte de este trabajo, después de analizar los desplazamientos a que Kant sometió —por razones más metodológicas que reales— a la sabiduría práctica, veremos cómo ésta puede volver a re-situarse en el puesto en el que siempre sirvió: asistir al individuo en el difícil arte de ser persona. La sabiduría del «ser persona» de Gracián y Schopenhauer nos aparecerán entonces como posibilidades para esta recuperación de la sabiduría práctica.

## 1. DEVALUACION Y 'MUNDANIZACION' DE LA SABIDURIA POR KANT

### 1.1. *La prudencia no sigue imperativos categóricos*

Comprenderemos por qué en el sistema kantiano la prudencia no actúa por leyes «a priori» (esto es, morales), y por qué, consiguientemente, no es moral, si consideramos lo siguiente. Cada cosa en la naturaleza —nos dice Kant en la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres»— actúa según leyes. Pero el ser racional es el único que posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principio; es el único que posee voluntad. Como, para derivar las leyes, se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que la Razón Práctica<sup>5</sup>. Existen entonces dos alternativas para la voluntad: primera, puede ocurrir que la razón determine a la voluntad indefectiblemente, es decir, que la razón conozca como objetivamente necesarias ciertas acciones. En este caso la

<sup>5</sup> Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente (Ateneo, Buenos Aires 1951) p. 498.

voluntad es la facultad de elegir estrictamente en pos de la razón. Pero —segunda alternativa— puede también ocurrir que la razón no logre determinar suficientemente a la voluntad, ya que ésta está sometida a ciertas condiciones subjetivas en las que operan otros móviles sensibles que no coinciden con los dictados objetivos de la razón. En este último caso, la determinación de la voluntad ha de llevarse a cabo por «constricción», ya que la voluntad no es, por su naturaleza, necesariamente obediente.

Siendo las cosas de esa manera, Kant determina que «la representación de un principio objetivo, en tanto es constrictivo para la voluntad, llámase mandato (de la razón), y la forma del mandato llámase imperativo»<sup>6</sup>. El imperativo es de esa forma una regla que guía a un sujeto racional cuya razón no es ni el único determinante, ni es suficientemente enérgico para mover a la voluntad. Los imperativos son, pues, enunciados de una acción libre posible, en los que se conectan, por un lado, las leyes objetivas del querer en general y, por el otro, las imperfecciones de la voluntad desorientada hacia ese querer. Se comprende ahora que diga Kant que «todos los imperativos exprésanse por medio del *deber ser*, y que «todos los imperativos mandan».

Atendiendo a la modalidad del mandato, Kant encuentra que eso que *debe ser* ejecutado por la libertad, puede ofrecérsele a ésta o bien como fin (como cosa buena en sí), o bien como medio para otra cosa. En el primero de los casos, el mandato es *categórico* y expresa un «principio apodícticamente práctico (als ein apodiktisch-praktisches Princip). En el segundo caso, es hipotético: vale sólo si se quiere el fin. Un fin que, a su vez, puede ofrecérsenos como algo real o posible. Si es un fin real, el imperativo adoptará la modalidad de «principio asertórico práctico (assertorisch-praktisches Princip); si es sólo posible, el im-

6 Cf. *Ibid.*, pp. 498-99.

perativo ofrecerá la modalidad de un «principio problemático práctico (problematisch-praktisches Princip)»<sup>7</sup>.

Sólo los mandatos que representan principios apodictico-prácticos, cuya forma de mandato es categórica, pertenecen a la Razón Práctica. El siguiente Cuadro resume los precedentes desarrollos:

RAZON PRACTICA o el conocimiento de lo que «debe ser» (Libertad)	Imperativos categóricos o mandatos que representan principios APODICTICO-PRACTICOS	MORALIDAD (Sittlichkeit)
RAZON TEORICA o conocimiento de lo que es (Naturaleza)	imperativos o mandatos que representan principios técnicos o PROBLEMATICO-PRACTICOS	HABILIDAD (Geschicklichkeit)
	imperativos o mandatos pragmáticos o ASERTORICO-PRACTICOS	PRUDENCIA (Klugheit)

Obsérvese en el Cuadro cómo la región de la moralidad se sitúa sólo en el plano de la Razón Práctica. Todo lo demás es incapaz de alcanzar el nivel moral, y resulta moralmente neutro. Pudiera sorprender el alojamiento que en el Cuadro se le da a la prudencia: más vecina de la habilidad que la moralidad. Para Kant, efectivamente, la prudencia es tan neutra moralmente como la habilidad, es tan heterónoma como ella. Parecería que la prudencia gozaría de alguna ventaja respecto a la habilidad, ya que aquélla se gobierna por los principios *asertóricos* (es decir, eso que propone es siempre la necesidad práctica de ciertas acciones-medio para alcanzar la felicidad), pero el que sea asertórica, no le confiere privilegio alguno. Primeramente, porque el fin que propone (la felicidad) es tan indeterminado que, aunque todos los hombres lo deseen,

<sup>7</sup> Cf. I. Kant, 'Grundlegung zur Metaphysic der Sitten', cap. 2, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV (Georg Reimer, Berlin 1911) p. 415.

nunca se puede decir lo que propiamente cada uno quiere y desea<sup>8</sup>. Además, sus consejos son tan vagarosos y están a tan gran distancia de los imperativos categóricos, que no cabe entre ellos posible comparación. No ganamos, pues, mucho con el avance de la habilidad a la prudencia. En realidad, la prudencia viene a ser un caso particular de habilidad. El que el médico y el envenenador<sup>9</sup> se valgan de idénticos preceptos para conseguir fines contrapuestos (muerte y vida), le hace pensar a Kant que tanto un «prudente» médico como un perverso envenenador operan con idénticos principios técnicos. En estos imperativos no se encuentra la idea del fin, sino sólo ideas sobre lo que hay que hacer para conseguir ciertos fines.

### 1.2. *La prudencia no es virtud, es sólo habilidad*

Entonces ¿son enteramente homologables habilidad y prudencia? No enteramente. Kant, claro es, reconoce que hay algo en la prudencia que la separa de la mera habilidad, y que, consiguientemente, estaría justificado el dar a sus imperativos una diferente denominación: éstos, como se dijo, son asertóricos mientras que los de la habilidad son sólo problemáticos. Hay, además, otra clara diferencia entre las dos: la prudencia se propone conseguir el máximo grado de bienestar (Wohlsein) o felicidad (Glückseligkeit) posibles, y esto —reconoce Kant— no es algo que los hombres puedan o no tener (como la habilidad) sino algo que —seguramente— todos, por necesidad natural y de hecho, tienen. Así, pues, el que ese fin natural que persigue la prudencia no sea uno más entre los arbitrarios fines humanos, «nos autoriza —concluye Kant en otro lugar— a darle una denominación particular a los imperativos de la prudencia»<sup>10</sup>. Esa denominación es la de impe-

<sup>8</sup> Cf. *Fundamentación...*, p. 502.

<sup>9</sup> Los ejemplos son de Kant.

<sup>10</sup> Estos imperativos proceden de esa parte práctica que ofrecen todas las ciencias y que «consisten en poner algún fin como posible para nosotros, y en imperativos, que dicen como pueda conseguirse tal fin», cf. *Fundamentación...*, cap. 2, p. 500.

rativos pragmáticos. Sin embargo, sigue siendo necesario para Kant el precisar que estos imperativos pragmáticos «se rangent *également* parmi les impératifs techniques»<sup>11</sup>.

Queda así reconocida la idiosincrasia de la prudencia: es una habilidad que implica algo más que un simple *procedimiento* para la realización de un fin, pues es también la *determinación* de lo que constituye ese fin (Wohlsein, Glückseligkeit). Sin embargo, pese a estos rendimientos más «completos» de la prudencia frente a los de la habilidad, la prudencia sigue siendo para Kant, una «especial habilidad». En términos de habilidad la definía ya Kant en la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres»: La habilidad (Geschicklichkeit) de elegir los medios conducentes al mayor bienestar propio (zu einem grössten Wohlsein), podemos llamarla sagacidad en sentido estricto (Klugheit im engsten Verstande)<sup>12</sup>. Años más tarde, en la «Primera Introducción a la Crítica del Juicio», repetía la definición casi con idénticos términos —lo hacía, además, en sentido retórico para enfatizar más aún esta equivalencia—: «car qu'est-ce que la prudence sinon l'*habilité* à pouvoir mettre au service de ses intentions des hommes libres et chez ceux-ci même les dispositions naturelles et jusqu'aux inclinations»<sup>13</sup>.

### 1.3. *El desplazamiento de la prudencia: Pérdida de la doctrina clásica*

Al ser desplazada en el sistema kantiano la prudencia desde el ámbito de la moralidad al de la habilidad, era inevitable que aquélla perdiese toda la opulencia doctrinal que había venido acumulando desde Aristóteles hasta los tiempos modernos. Así resulta que la prudencia en Kant

11 Cf. E. Kant, *Première Introduction a la Critique de la Faculté de juger*, trad. L. Guillermit (Vrin, Paris 1968) p. 19 n.

12 Cf. *Fundamentación...*, p. 500.

13 Cf. *Première Introduction...*, p. 18 nota.



ya no es aquella virtud, la más excelsa, la que ostentaba para los escolásticos la primacía sobre las demás virtudes cardinales, pues era perfecta y completiva de ellas<sup>14</sup>; era también la medida de toda virtud<sup>15</sup> y la que informaba a todas sin excepción<sup>16</sup> haciendo sentir en todas ellas sus efectos. Tan excelsa era la prudencia, que se la colocaba por encima, incluso, de los Diez Mandamientos, los cuales, para Santo Tomás, no eran otra cosa que la «*executio prudentiae*»<sup>17</sup>. Todos estos altos títulos quedaron abrogados después del desplazamiento que sufre en el sistema de Kant la prudencia. La suprema virtud de la doctrina clásico-medieval queda así rebajada a la categoría de habilidad. De ser la «*genitrix virtutum*»<sup>18</sup>, pasa a ser una mera habilidad propia de los hombres avisados o astutos, una habilidad pragmática que le reportará a su poseedor interesantes ventajas personales.

En el desplazamiento se pierde la enjundiosa doctrina que los griegos encerraban en el concepto de «*phronesis*», y que alcanza su mejor tematización en el Libro VI de la «*Ética a Nicómaco*». Toda esta venerable tradición, prolongada por los estoicos y cristianos, es excluida por Kant del ámbito de la moral. Más aún: podría decirse igualmente que toda la especulación ética occidental, todos los preceptos que esa tradición nos legó, caen ahora en la categoría de imperativos hipotéticos; y, si son hipotéticos, es que no son necesarios, es que no son morales<sup>19</sup>. La vieja doctrina de la sabiduría práctica que opera sólo con imperativos hipotéticos, tampoco puede ser para Kant un asunto moral. El desplazamiento, pues, quedaría gráficamente expresado así:

14 Cf. II-II, 166, 2 ad 1; también Q. D. de *Virtutibus in comm.*, 6.

15 Cf. I-II, 64, 3.

16 Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, 14, 5.

17 Cf. II-II, 56, 2 ad 3.

18 Cf. Tomás de Aquino, *In Sent. P. Lombardi*, III, d. 3, 2, 5.

19 Cf. P. Aubenque, 'La prudence chez Kant', en *Rev. de Métaph. et Moral.*, n.º 2 (1975).

ARISTOTELES	habilidad (téchne)	sabiduría práctica y virtudes morales (phrónesis)
KANT	habilidad y prudencia (Geschicklichkeit) (Klugheit)	moralidad (Sittlichkeit)

La prudencia, que en la doctrina clásica operaba una importante función de mediación entre teoría y práctica, o —para decirlo con los términos kantianos— entre naturaleza y libertad, queda ahora desplazada a los márgenes de la moralidad como una especie más de habilidad. Y, debido al taxativo rigor del Teorema IV, queda también privada de todo comercio con el «único principio de todas las leyes morales: la voluntad autónoma». A su vez, esta voluntad queda privada, en virtud de tan riguroso aislamiento, de los saludables beneficios que Aristóteles en el Libro V de la *Ética* descubre en la epiqueía de la que diremos algo más abajo. Lo que, por el momento, estamos viendo es que todo ocurre en el sistema kantiano como si la prudencia tuviese que sacrificar sus altas funciones en aras de la autonomía de la Razón Práctica.

## 2. OBSERVACIONES CRÍTICAS. PERDIDA DE LA FUNCIÓN MEDIADORA DE LA PRUDENCIA

### 2.1. *Las razones del desplazamiento de la prudencia*

El concepto kantiano de razón queda ya muy lejos de aquél que tenía en la doctrina clásico-medieval. Todavía en el siglo XIII, la razón era una mirada sobre lo real, y ella misma daba paso a la realidad cuya verdad desvelaba. Aristóteles enseñaba que la virtud consistía «in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit» (*Eth. Nic.*

VI, 1106b). Pero cabía preguntar: si el sabio determina la medida de la virtud ¿quién determinará al sabio? Tomás de Aquino excluye aquí el «processum ad infinitum» y tranquilamente añade que la «mensura et regula intellectualis virtutis... est ipsa res»<sup>20</sup>. En Kant, como el lector advertirá, es impensable hablar de la «ipsa res», y menos aún, como determinación de la moral.

Desde la perspectiva de la Ilustración, se comprenden bien las buenas razones que Kant tenía para delimitar ese territorio autónomo en el que acomodar a la moral al abrigo de las conatos de algunos ilustrados por hacer de la moral un simple corolario de los saberes científicos. El optimismo de los ilustrados les condujo a creer que la ciencia era un saber que, si aún no entonces, sí en un futuro próximo, sería enteramente capaz de proveer a la humanidad con su mejor fin (la felicidad) y las condiciones óptimas de su realización. Kant resiste enérgicamente esta tentación cientista de la Ilustración. Su reacción fue levantar con gran cuidado teoremas y principios «a priori» que guardarán la perfecta autonomía de la Razón Pura Práctica, a la que conferirá la primacía sobre la Razón Teórica.

Desde esta perspectiva se comprende igualmente que Kant tuviese que despojar a la Razón Práctica de todo ese confuso séquito que la acompañaba, a saber: la prudencia (Klugheit), la ciencia política (Staatsklugheit), el arte de la relación con el otro, la dietética, etc., todo lo cual pudieran obscurecer la autonomía de la Razón Práctica. Particularmente, tuvo que diferenciar estrictamente los dos tipos de prácticas que llevan a frecuentes errores: está, por un lado, la verdadera práctica de la moral gobernada por los principios apodíctico-prácticos (ver Cuadro), y, por otro lado, está la práctica llamada «recta ratio agibilium»<sup>21</sup>,

<sup>20</sup> Cf. *Comment. in Eth. Nic.* VI, 1106b. El subrayado es mío.

<sup>21</sup> Esta práctica es, justamente, a la que los medievales llamaban prudencia, cf. *Summa. Th.* II-II, 47, 2.

la cual ya no está gobernada por los puros principios «a priori» de la Razón Práctica, sino por los principios técnicos que provee la Razón Teórica por la vía de corolario o aplicación práctica de la teoría.

## 2.2. *Alta validez interna y dudosa validez externa*

El de Kant es un sistema para tomar o dejar, que no admite fáciles concordismos con otros sistemas ni rectificaciones parciales. Con todo, a este sólido «System der Sittlichkeit» kantiano cabe objetarle lo mismo que a algunos de los experimentos psicológicos bien diseñados: no se objeta su validez interna (que la suelen tener sobrada e impresionante), sino su validez externa, esto es, su verdad. ¿Se toca la realidad humana con estas construcciones de la inteligencia?, o ¿queda ésta alejada e inaccesible a todo ese «poderoso aparato» de teoremas, conceptos y prescripciones «a priori»? Hoy nosotros, ya mucho menos obsesionados que Kant por los límites de la razón, sospechamos contra sus excesivas sospechas. Por eso, nosotros, sin ser antikantianos, ya no somos tampoco kantianos. Hemos caído en la cuenta de que no es tan sencillo evadirse de la ontología. Siempre, al conocer el conocimiento, conocemos previamente el ser y su «ontológica», es decir, tenemos siempre una idea previa de lo real. Por ello, creemos que, mejor que una radical suspicacia, es la «ingenua» confianza —siempre lúcida y alerta— en la espontaneidad de la realidad humana. Gracias a esta actitud postkantiana, esperamos conseguir, no ya una filosofía sin ingenuidad, ni la evasión de toda ontología, sino, más bien, algo así como la «segunda ingenuidad» de que nos habla Paul Ricoeur. Creemos que es vana la suspicaz pretensión del criticismo radical contra la ingenuidad. A todos nos acompaña siempre la ingenuidad, y el más ingenuo es aquel que se crea haberse evadido de ella. Kant parece haber intentado esa imposible tarea: desdeñar el espíritu ingenuo y espontáneo.

En el último gráfico veíamos cómo Kant corrió hacia la derecha la barra que separa —y excluye— demasiado. Se nos antoja que no puede darse entre esos miembros que separa la barra, una tan rígida exclusión como quiere Kant. Sospechamos que algo muy profundo tiene que mediar entre los principios apodícticos y los pragmáticos, algo que los armonice de alguna manera. Algún principio mediador, diríase, que se ha atrofiado dentro de la inflexible rigidez de ese aparato de Kant. Pues ¿tienen que estar necesariamente divorciados los fines y los medios, las intenciones y sus consecuencias?

Resultaría extraño que Kant no hablase de ese tan importante principio mediador. Efectivamente, leemos en la Típica del Juicio puro práctico de la *Critica de la Razón Pura* que es función del Juicio práctico el decidir cuándo un caso concreto cae o no bajo la regla. Por medio de este Juicio práctico «lo que se ha dicho en la regla universal (*in abstracto*) es aplicado *in concreto* a una acción», dice Kant<sup>22</sup>. Pero, si bien se lee, se advertirá que no se habla aquí de la mediación real (existencial) que estamos echando en falta. De lo que se habla es de una suerte de mediación *lógica* entre los propios enunciados de la moral. Estos problemas mediacionales (armonía entre medios y fines, moralidad y naturaleza, intenciones de nuestros actos y sus consecuencias) que a nosotros tanto nos apremian, no son tematizadas por Kant. Más aún: ni siquiera consintió jamás en hacer de ellas un problema<sup>23</sup>.

«*Fiat iustitia, pereat mundus*». Esta frase, dice Kant, es verdadera y enuncia «un valiente principio que ataja todos los caminos torcidos por la violencia o la insidia»<sup>24</sup>. El rigorismo de Kant encuentra, efectivamente, en esta máxima su mejor enunciado. Una moral en la que reinan sólo

22 Cf. *Crit. Razón Práct.*, L.I., cap. 2, p. 68. Los subrayados son de Kant.

23 Cf. P. Aubenque, art. cit.

24 Cf. *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán (Tecnos, Madrid 1985) p. 57.

la voluntad autónoma y los imperativos categóricos, una moral sin prudencia y sin epiqueia, tenía que ser rigurosa. Se nos muestra, en ocasiones<sup>25</sup>, con desusada severidad que no parece estar lenizada por la clemencia, un hábito moral que en el diseño moral de Aristóteles busca el «medium» en los excesos de la ira<sup>26</sup>. Kant parece no advertir que la doctrina clásico-medieval también encontraba una «recta ratio» tanto en la severidad inflexible al aplicar las penas justas, como en la clemencia<sup>27</sup>. Estos gestos de sano humanismo que acreditan los sistemas de Aristóteles y Tomás de Aquino, faltan en Kant, debido, quizá en parte, a su talante precavido, y al racionalismo formalista que no tiene hueco alguno para todo lo que aparezca —aunque sólo sea «prima facie»— irracional. Pero, sobre todo, creemos que ese cierto «inhumanismo» del sistema de Kant se debe a que no supo beneficiarse de ese dispositivo —¡muy racional!— que existía en el aparato conceptual clásico-medieval: la epiqueia. Como probablemente sea éste uno de los dispositivos morales que más sabiduría práctica han destilado —él mismo es patentemente hijo de la sabiduría y del buen tino—, será oportuno que a continuación hagamos unas sucintas notas sobre este tema.

### 2.3. *Moral sin epiqueia y «círculo hermenéutico»*

La epiqueia (ἐπιείκεια) era una importante cualidad moral que consistía en una «rectificación de la justicia». El genio realista de Aristóteles supo sacar partido de este mecanismo de equilibración y compensación. Gracias a su

25 Cf. Ejemplos de rigorismo moral: la masturbación es un acto más degradante que el suicidio; o quien mata, debe morir. Véase la discutible pero sugestiva explicación psicoanalítica de estos y otros ejemplos del rigorismo kantiano en Ben-Ami Scharfstein, *The Philosophers. Their Lives and the Nature of their Thought* (Basil, Oxford 1980) p. 226.

26 Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* V, 1125b.

27 Esta «recta ratio», matiza Tomás de Aquino, es «diminutiva poenam etiam secundum rationem rectam quando scilicet oportet, et in quibus oportet», cf. *Summa...*, II-II, 157, 2 ad 1 um. Los subrayados son míos.

clara intuición de la «índole misma de las cosas prácticas», Aristóteles sabía mucho de esos inevitables e innumerables «yerros» de la ley universal y del legislador de ella; sabía que «hay cosas que no se las puede tratar rectamente de un modo universal»<sup>28</sup>. El carácter inevitable de estos yerros resultará patente a quien considere que si una cosa es indefinida, el legislador ha de errar al anunciar una ley que es necesariamente definida: yerra al «simplificar» —by over-simplicity, traduce W. D. Ross—. Es, pues, sabio corregir estos «yerros» y estas omisiones que necesariamente comete la ley universal por pura y «a priori» que ésta sea —o, quizá mejor: precisamente, por ello—. En suma: tenemos que un saber de la pura concreción es ciego, pero contrariamente, el saber de la pura generalización es incapaz de aplicarse a la situación concreta, por lo que se torna inútil, o puede que aún peor que inútil, ya que, como advierte Gadamer, «amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación»<sup>29</sup>.

Moverse en este «círculo hermenéutico» en el cual las circunstancias concretas son iluminadas por una ley que, precisamente, saca sus propias luces de las circunstancias, moverse en este «círculo» que no tiene, necesariamente, que ser un círculo vicioso, es una lección que Kant no nos enseñó. A toda suerte de círculos como éste, donde parece esconderse lo irracional, Kant opone la línea inflexible del deber, un deber categórico. El deber sin interpretaciones. Sin embargo, el «círculo hermenéutico» reclama de nosotros, a cada rodeo, la interpretación. Es decir, a cada rodeo nos empuja a elevarnos a una instancia que esté sobre lo que, linealmente, aparece justo. Nos empuja a elevarnos al «ἐπί» (sobre) δίκαιον (lo justo). Elevación que en latín y en castellano llamamos «epieikeia» o epiqueia, la cual —indudablemente— es una instancia de interpretación.

<sup>28</sup> Cf. *Eth. Nic.* V, 10, 1137b. Trad. J. Marías, p. 86 al final.

<sup>29</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca 1977) p. 384.

Pero Kant no quiere saber de «interpretaciones» que se le antojan, más que elevaciones, una suerte de subterfugio para evadir el rigor de la obediencia absoluta al «imperativo categórico». La ley moral, dice, ordena a cada uno el cumplimiento más puntual; es una suerte de voz numinosa (la sagrada voz de la razón), «tan clara, tan difícil de ahogar, tan perceptible incluso por los hombres más vulgares», que huelga toda vana interpretación de ella. Estas interpretaciones son «especulaciones vertiginosas de las escuelas que son lo bastante atrevidas para taparse los oídos ante aquella voz celestial»<sup>30</sup>. ¡Fuera, pues, del puro y claro ámbito de la moral toda «Sophisterie» o juego de ociosas interpretaciones!

\* \* \*

Llegamos de esta manera a ese punto en el que la sabiduría práctica cambia de régimen: la sabiduría como «phronesis» (como prudencia) deja de estar ya incardinada entre las virtudes (de la que ella es la primera), y pasa a depender de un nuevo régimen (no moral) en el que funcionará, ya no como «virtus», sino como «ars», como una simple habilidad (Geschicklichkeit) que sabe «usar de los hombres para nuestros fines»<sup>31</sup>. La sabiduría se tornará, pues, en un «ars bene vivendi». Con este desplazamiento que opera Kant, se rompe el cordón que siempre mantuvo ligada a la sabiduría con la realidad. Al negar Kant a la prudencia toda función mediadora entre naturaleza y libertad (dos mundos perfectamente incommunicantes), la sabiduría que no presentaba títulos suficientes para alojarse en el ámbito de la libertad (esto es, de la moral), se quedó a la intemperie, y tendió, como dice G. Marcel, «à éclater littéralement, à se disloquer»<sup>32</sup>.

30 Cf. *Critica de la Razón Práctica*, L.I, c. 1, Observ. 2.

31 Cf. I. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko (Vrin, Paris 1986) p. 132.

32 Cf. *Decadence de la sagesse* (Plon, Paris 1954) p. 77.



De esta eclosión del concepto de sabiduría, pervivieron diversos «membra disjecta», tales como la providencia, la preocupación o el cuidado, la cautela y la solicitud. Pero al quedar rota la cadena ontológica que tanto reforzaba la doctrina clásica (obro el bien si estoy en la verdad y estoy en la verdad si mi razón es determinada por la «ipsa res») <sup>33</sup>, al romperse esta cadena, ya no alienta el soplo de la sabiduría por estos «membra». Por eso, los vemos sobrevivir a su aire en la época moderna, como habilidades más o menos autónomas y mundanizadas que producen, no aquella «mensura et regula virtutis», sino meras utilidades o ventajas personales. Es muy fácil encontrarse con estos «membra» en los moralistas franceses e ingleses. También entre los alemanes: antes de Kant, en Thomasius; y después, en Schopenhauer. Pero más que en ninguno de ellos —precediéndoles como su conspicuo antecesor y su fuente— son perceptibles estos restos del naufragio de la prudencia en el escritor aragonés Baltasar Gracián. El es el artífice de una sabiduría mundana, de extraordinaria difusión en Francia e Inglaterra <sup>34</sup>, y que llega —seguramente— a Kant «vía» Thomasius.

Será conveniente para dejar mejor contextualizado el desplazamiento que operó Kant, el poner dos términos, uno «a parte ante», que es Gracián, y otro «a parte post»: Schopenhauer. Los tres <sup>35</sup> filósofos comparten muchos elementos comunes: los tres mundanizan la sabiduría; en los tres

33 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Th.*, I-II, 64, 3 ad 2.

34 De la influencia francesa, vamos a decir algo a continuación. Por lo que concierne a la penetración de Gracián en Inglaterra, digamos simplemente que los ingleses pudieron leer en inglés todas las obras de Gracián, excepto *El Político* y *Agudeza de Ingenio*. El impacto de Gracián es patente en los moralistas del llamado «self-love» («egoísmo racional») y la moral del «gentleman», así como en la moral de Shaftesbury cuyos importantes conceptos de ingenio (wit) y gusto (taste) son de Gracián. Cf. E. Correa Caderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra* (Gredos, Madrid 1970) pp. 306 y ss.

35 Son tres porque Gracián es también filósofo «y uno de los más elevados». Gustosamente consentimos en este título que le da el historiador más autorizado de la filosofía española, J. L. Abellán en su ensayo 'Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del Barroco', en *Aporía* 3 (1980) p. 63, donde matiza que no habla de la filosofía = a metafísica.

aparece el llamado «egoísmo racional» (self-love), que busca y procura ventajas personales, como móvil generalizado entre los humanos.

## 2. LA SABIDURIA DE HACERSE PERSONA EN GRACIAN

### 2.1. *Los desplazamientos de la sabiduría en Gracián*

Creemos que este eje del «hacerse persona» —«becoming a person», como acaban de divulgar en nuestros días las psicologías humanísticas americanas— pudiera servir para volver a integrar orgánicamente esos «membra disjecta» a que acabamos de aludir.

La obra del jesuita P. Gracián merece ser estudiada, no sólo por sus intrínsecos méritos como pensador sapiencial y fundador de una importante corriente de pensamiento europeo (la «Hofphilosophie»), sino, además, porque en ella se ejemplifica bien el doble giro de la sabiduría. En sus primeras obras (*El Héroe*, *El Discreto* y *Oráculo manual*), Gracián deforma la noción tomista de la prudencia, que ya no es la primera de las virtudes cardinales, sino un conjunto de «Avisos al varón atento». De modo similar a lo que acabamos de ver en Kant, también con este primer desplazamiento de Gracián, queda la prudencia mundanizada, y, en ocasiones, no nos parecerá mucho más elevada que en Kant: la sabiduría se torna en muchos de los aforismos gracianescos en una habilidad astuta y sagaz para sacar ventaja en la vida de la corte (corte = mundo). Este es el punto de la máxima convergencia entre los tres pensadores (Kant, Gracián y Schopenhauer). A partir de aquí, los caminos de los dos últimos se separan resueltamente del primero, que dejó a la prudencia bajo el régimen pragmático.

Amargas experiencias de desengaño —reflexivo y autobiográfico— empujaron a Gracián hacia un nuevo desplazamiento, como resultado del cual, la sabiduría pragmática

de los «Avisos al varón atento» se convierte en una crítica, a ratos, satírica o corrosiva, pero más desengañada, menos combativa, más quietista, en suma: más sapiencial. Es la etapa de «El Criticón», ese «incomparable libro», «quizá la más grande y la más bella alegoría que ha sido escrita jamás» —es la opinión que esta importantísima obra merece a Schopenhauer<sup>36</sup>.

Las sucintas notas que a continuación haremos sobre estos dos grandes autores, mostrarán cómo la pragmatización que de la sabiduría efectuó Kant, no es algo tan necesario y vinculante como él creía.

## 2.2. Una sabiduría de los «particularia operabilia»

*La prudencia en régimen de conciencia.* Conviene no dejar de advertir que, si la prudencia aparece mundanizada tanto en Kant como en Gracián, estos pensadores no son responsables directos de ello. Más bien, ellos se encontraron con una doctrina ya devaluada muy anteriormente. El desplazamiento desde la concepción moral tomista hacia el voluntarismo que le siguió, la operaron otras fuerzas tales como la exaltación de las virtudes de corte más cristiano que aristotélico (por ejemplo, la obediencia, la humildad, la caridad, el combate contra las obras de la carne)<sup>37</sup>, así como las doctrinas de los filósofos modernos (por ejemplo, Descartes), y la expansión del espíritu de Maquiavelo o de Cornelio Tácito<sup>38</sup>. Todavía cabe señalar otro factor importante que, sin duda, contribuyó a este desplazamiento

36 Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Lib. iii, § 50, trad. E. Ovejero (Aguilar, Madrid 1928) p. 270.

37 Cf. Th. Deman, *Avant-propos a la Somme Theologique*, II-II, 47-56, p. 10.

38 El maquiavelismo aliado —¿camuflado?— bajo la doctrina de Cornelio Tácito abrió un nuevo ámbito autónomo y alejado de las virtudes cardinales de los escolásticos. En ese nuevo territorio se erigió como principio de universal apelación la «razón de Estado» o, en el terreno específico de la personalidad, «la razón de Estado de la personalidad». Ambos movimientos tuvieron gran expansión; ambos coincidían en la repulsa de la escolástica y la apelación a la razón natural. Cf. J. L. Abellán, *Historia crítica...*, cap. VI, pp. 98 y ss.

de la prudencia. El hecho mismo de que los escolásticos del Renacimiento decidiesen explicar el tratado clásico de la *Summa* II-II, qq. 47-56 en régimen de conciencia, ya eso, por sí solo, hacía temer que se acabaría olvidándose la simplicidad objetiva de las líneas del tratado tomista, y que se acabaría sustituyendo éste por las complicaciones rayanas en el artificio de la doctrina probabilista.

Los moralistas clásicos —en particular, los neotomistas— ven en esto una anomalía. Pero las mentes más perspicaces —la de Gracián, la de Kant— vieron ahí la única salida al razonamiento moral. Una vez que el discurso sobre la «cosa misma» se patentizó como aporético, no había más remedio que «mundanizar» la moral, y resolver las dudas de la conciencia por esos procedimientos «comme on fait lorsqu'il s'agit de régler des rapports sociaux extérieurs»<sup>39</sup>. Este giro llevó a la prudencia por los desacreditados vericuetos de la Casuística. Desacreditados porque la Casuística degeneró pronto en un método de rigidez inaceptable en moral, una rigidez que les impedía a los casuistas lograr justamente aquello que con tal método perseguían: el caso concreto. Pero la vida bullente en los casos concretos sólo se alcanza con metodologías fluidas, de extraordinaria flexibilidad o, incluso, mediante sinuosas e indefinidas cualidades de las normas como aquéllas que alababa Aristóteles: las «reglas de plomo de los arquitectos lesbios, que se adaptan a la forma de las piedras, y no eran rígidas»<sup>40</sup>.

Si los casuistas hubieran sabido imitar a los arquitectos de Lesbos, no se hubieran, sin duda, desacreditado, pues es evidente que la casuística prepara las vías de la prudencia, y ella misma parece ponerse en camino hacia esas «quasi infinitas diversitates» que se encierran en los «particularia operabilia». Recuérdese que eso, justamente, hacía

<sup>39</sup> Digámoslo así con las palabras de un tomista (Th. Deman) que protesta contra ese giro, cf. sus *Renseignements techniques* a la *Somme Théologique...*, p. 511.

<sup>40</sup> Cf. *Eth. Nic.*, V, 10, 1137b, trad. J. Marias, p. 87.

la prudencia según la doctrina de Tomás de Aquino: «prudencia consistit circa particularia operabilia»<sup>41</sup>.

Esperamos que las precedentes claves interpretativas sirvan para acceder a una comprensión de la sabiduría práctica capaz de ver bastantes más cosas que ese egoísmo crudo que aparece, «prima facie», en numerosos aforismos de Gracián y su eco alemán: Schopenhauer. En lo que sigue, se ofrecerá otra importante perspectiva para lograr un juicio justo de la mentalidad barroca en la cual se piensan y formulan los preceptos de esta sabiduría.

### 2.3. *El valor de las apariencias y del artificio*

Pues la vida del Discreto es milicia, preciso le será saber prevenirse y «cifrarse»: esto es, ocultar lo que se es y, tal vez, también «aparecer» como lo que no se es, que también las «apariencias tienen valor». Contra malicia, milicia; ante el ardid del otro, vaya mi contraardid. Si para esa lucha no se tiene la piel del león, Gracián no vacila en aconsejar el revestirse de la piel de la vulpeja<sup>42</sup>. Y ello no es desdoro alguno ni siquiera para el Héroe o para el Discreto.

En aquellos días barrocos se sentía vagamente como si la verdad se hubiera retirado al cielo, o, como diría Lope, los hombres a empellones la fueron echando tan lejos que aún hoy no se sabe dónde está (¡qué lucidez la de Lope de Vega al formular este diagnóstico de la época cartesiana!). El lugar de la verdad —de aquella «ipsa res» en comunión con la cual pensaba la sabiduría Tomás de Aquino—, lo ocupará ahora un nuevo ente: la verosimilitud. He aquí otra confluencia con la sensibilidad del probabilismo. Pero no sólo los jesuitas probabilistas pusieron a Gracián ante este nuevo ente; la verosimilitud como valor de ser fue propiciada también por la pérdida del estilo de vida aristo-

41 Cf. II-II, 49, 3 resp.

42 Cf. Baltasar Gracián, 'Oráculo manual', afor. 220 en *Obras completas*, edic. preparada por A. del Hoyo (Aguilar, Madrid 1967) p. 211.

crático y la difusión del espíritu burgués<sup>43</sup>. Resulta, pues, que Gracián escribe bajo la hegemonía de la verosimilitud barroca y probabilista: escribe en una época en que la verdad se vestía de artificio.

Nos engañaríamos si tomásemos el artificio barroco como algo próximo a la mentira. Para la mente barroca, el ser se reduce a la apariencia, la sustancia al modo. No se piense que con la apariencia el ser disminuye su valor; al contrario: se duplica, pues el ser necesita del aparecer. El aparecer es una suerte de añadido ontológico —una «mejora óptica»— al ser de la persona. Es la colaboración que el hombre pone en la obra del Creador: el hombre es de esta manera, co-creador con Dios: Dios da el Ser o primera naturaleza, y le dejó al hombre la tarea del Parecer que es la segunda naturaleza. Es, pues, preciso salvar tanto al Ser como al Parecer persona<sup>44</sup>. Para Gracián, como para la filosofía contemporánea —y muy contrariamente de los escolásticos— «no basta la sustancia, requiere también la circunstancia»<sup>45</sup>.

Como diría, mucho más tarde, José Ortega y Gasset, es preciso salvar a la circunstancia, porque si no la salvo a ella no me salvo yo. Predecesoramente, dice Gracián: «hay que hacer y hacer parecer» que «las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen». «Valer y saberlo mostrar, es valor dos veces»<sup>46</sup>. Desde esta perspectiva, tampoco nos parecerá ya estar leyendo máximas de egocéntrica sabiduría cuando Gracián nos enseñe la astucia del «entrar con la ajena para salir con la propia»<sup>47</sup>, o a preve-

43 Cf. W. Krauss, *La doctrina de la vida en B. Gracián* (Rialp, Madrid 1962) pp. 142, 143.

44 Cf. J. L. Abellán, 'B. Gracián, máxima conciencia filosófica del Barroco español', en *Aportá* 3 (1980) p. 54. El texto de este artículo se recoge sin mayores cambios, en su *Historia Crítica del pensamiento español*, III (Espasa-Calpe, Madrid) cap. III, pp. 234-52. En este trabajo se citan reiteradamente a J. M. Ayala.

45 Cf. *Oráculo manual*, 14, que Gracián titula precisamente *La realidad y el modo*, p. 157.

46 Cf. *Oráculo...*, 130, p. 166.

47 Cf. *Oráculo.....*, 144, p. 192.

nirnos contra el día aciago<sup>48</sup>, o nos eduque en el arte de saber vivir con los necios o los plurales gustos, o en el arte de saber conversar<sup>49</sup>. O cuando, finalmente, nos aleccione a no engañarnos con las personas, sino a estudiarlas como a libros<sup>50</sup>. No es, pues, una irreverencia que Gracián, que siempre busca el «último fin de la perfección ética»<sup>51</sup>, atribuya estas reglas de «santa astucia» nada menos que a los «cristianos maestros»<sup>52</sup>.

Esperamos que las consideraciones que preceden no nos permitan hacer fáciles injusticias con la obra de Gracián a la que se tacharía de moral egoísta, y con su autor del que muy temerariamente se pensó que era un sacerdote rebelde y siempre envuelto en problemas con sus superiores jesuitas. Sobre lo primero, se encontrarán aparentes elementos que parecerían confirmarlo. Pero hay en Gracián mucho más que esas apariencias. Por lo que toca a lo segundo, las rectificaciones —probablemente definitivas— de Romera-Navarro y Correa nos han devuelto una imagen del Padre Gracián, de sentido religioso «irreprochable», y cuyas máximas y consejos miran siempre al último fin: la perfección ética. El relativo secularismo de su lenguaje se explica históricamente, ya que había una tradición de escribir libros religiosos sin sustancia «oficialmente» religiosa (caso de Guevara). Y, como quiera que sea, el refinado Gracián no podría soportar el escribir sobre religión como cualquier catequista de cortos vuelos<sup>53</sup>. En el corto espacio que nos resta, hemos aún de recoger algunos de los elementos de la sabiduría del «hacerse persona» que se encuentran —se prolongan— de Gracián a Schopenhauer. Gracias a estos dos autores, creemos encontrar

48 Cf. *Oráculo...*, 139, p. 190.

49 Cf. *Oráculo...*, 148, p. 193.

50 Cf. *Oráculo...*, 157, p. 193.

51 Cf. Correa Calderón, *op. cit.*, p. 226.

52 Cf. *Oráculo...*, 144, p. 192.

53 Resulta, por ello discutible, incluso, la matización de Aranguren cuando dice que Gracián «siguió siendo cristiano, pero el cristianismo no inspiró esencialmente (p. 332) o fontanalmente (p. 351) su obra», cf. J. L. L. Aranguren, 'La moral de Gracián', en *Rev. Univ. Madrid* 7 (1958)-

interesantes puntos de mira para una visión «restauradora» de la sabiduría práctica.

### 3. LA SABIDURIA DE LA 'PERSÖNLICHKEIT' EN SCHOPENHAUER

El gran crítico K. Borinski<sup>54</sup> llegó a decir que Gracián es el padre de los elementos esenciales de la educación moderna. Efectivamente, tanto la idea gracianesca de ingenio, traducido al alemán por Schopenhauer como «Geis»<sup>55</sup>, como la idea de gusto<sup>56</sup> dieron origen a lo que los alemanes llamaron «Bildung». La clara conexión entre Gracián y Schopenhauer no se establece, naturalmente, en el plano metafísico, dentro del cual, Gracián apenas tiene algo que decir. Schopenhauer, en cambio, se nos antoja que dice demasiadas cosas con las que nos conduce a aporías y contradicciones numerosas. Una de ella, es el concepto de felicidad. Mientras que para Gracián, «es felicidad juntar el aprecio con el afecto»<sup>57</sup>; y, por encima de todo, hay «tres eses que hacen dichoso: santo, sabio, sano»<sup>58</sup>, Schopenhauer, contrariamente, se ve obligado por el sistema de su pensamiento a firmar que no existe la felicidad. La vida «vista de cerca y sin prejuicios —dice— se nos ofrece como especial y expresamente ordenada para que no sea-

54 Su obra *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland* (1894) la califica Gadamer de fundamental para el estudio e influencia de Gracián en Alemania.

55 Y no sólo como «Geist», también lo traduce como «Verstand» véanse, por ejemplo, los aforismos 7, 51, 148, 150, 209 y 298 del Orakle. A veces, también traduce «ingenio» por «genie» (afor., 81, 83, 283) o por «Scharfsinn» (afor. 72 y 135). Cf. el interesante estudio de Klaus Heger, 'Genio e ingenio / Herz un Kopf. Reflexiones sobre unos cotejos entre el Oráculo manual y la traducción alemana de Schopenhauer', en *Rev. Univ. Madrid* 7 (1958) pp. 383 y ss.

56 Traducido al alemán por Schopenhauer como «Geschmack» (13 veces) o como «Annemlichkeit» (3 veces) o «Vergnugen» (2 veces), cf. art. cit., p. 383 y ss.

57 Cf. *Oráculo...*, 290, p. 228.

58 Cf. *Oráculo...*, 300, p. 230.



mos felices»<sup>59</sup>. Un razonamiento metafísico conducía a Schopenhauer a semejante conclusión. Pues si, en efecto, la vida es voluntad de vivir, y ésta es esfuerzo infinito, nunca la satisfacción (la felicidad) es posible. Schopenhauer fue necesariamente pesimista por ser el filósofo y el psicólogo de la voluntad.

### 3.1. Una sabiduría eudemonista

Pero no es obligado acompañar a Schopenhauer por estos vericuetos metafísicos. Podemos también seguir su mismo ejemplo y adoptar, no el punto de vista metafísico-ético, sino el punto de vista usual y empírico (empirischen): que es el que él mismo adopta en los *Aphorismen*. Entonces a nuestros ojos se ofrecerá, no la inverosímil felicidad negativa de la que tanto habla en su *El mundo como voluntad y representación* sino la felicidad a secas, la que —mal que bien— es conocida en este mundo. Encontraremos la felicidad que consiste «en el arte de hacer la vida tan agradable y feliz como sea posible»<sup>60</sup>. Así resulta que el filósofo del pesimismo se dispone a ofrecernos en *Parerga y Paralipomena* nada menos que una eudemonología.

Schopenhauer, que tanto se había apartado de Kant, su mentor y al que le debe la mitad de su filosofía: la del mundo como «Vorstellung», se vuelve a apartar de él en este punto. No se podía inspirar en Kant que tenía un concepto de felicidad en el que se desdeñaba la importante dimensión social dentro de la cual, la felicidad se vincula sin rebozo con el placer. Esta dimensión había sido elocuentemente destacada por los empiristas británicos (Locke, Hume y los Mill). El rigorismo kantiano significó sólo un paréntesis en esta línea que, después de Kant, acabó imponiéndose de nuevo. La felicidad, que es satisfacción de

59 «Glückseligkeit bloss negative ist» Más doctrina sobre la felicidad negativa en *El mundo como voluntad...*, pp. 350 y ss.

60 Cf. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur der Lebensweisheit* (Insel, Frankfurt 19).

deseos, es también placer e, incluso, un «sistema de placeres», pues no puede haber placer duradero sin un progreso continuo hacia nuevos placeres. Así tenemos que, mientras que los británicos declarados eudemonistas, buscan el mayor placer para el mayor número de individuos, Kant tacha de egoísmo a los eudemonistas: «Touts les eudémonistes sont donc égoïstes pratiques», sentencia en su *Antropología*<sup>61</sup>. Schopenhauer se sitúa más cerca de los británicos que de Kant. Aunque sabe pintar tétricos cuadros de la vida humana dentro de los cuales difícilmente puede imaginarse placer alguno<sup>62</sup>, hace eso como «metafísico». Cuando se pone a reflexionar sapiencialmente sobre lo que más contribuye a la felicidad de los humanos, encuentra que es el talante alegre (Heiterkeit). Y ello, por la elemental sabiduría del proverbio italiano —verdadero «truism»— que cita: quien ríe mucho, es feliz; quien llora mucho, es desgraciado. El talante alegre nos trae la felicidad en el presente inmediato; todo lo demás sólo la trae —si acaso— a corto o largo plazo. Por eso, la «moneda de la felicidad» es el humor alegre: todo lo demás es «bankzettel» (cheque bancario). La «Heiterkeit» es un «beneficio inmediato». Ella está antes de todo lo demás (von jeden allen).

### 3.2. *Las reglas de la felicidad*

Y ¿cuál es «todo lo demás»? Gracián se interesaba en identificar y recomendar las prendas del Discreto, Schopenhauer de modo similar prepara el equipo del sabio o conjunto de bienes internos y externos que contribuyen —o constituyen— la felicidad. Son los siguientes: 1) un temperamento tranquilo y jovial que nace de la salud y buena organización del cuerpo; 2) un entendimiento lúcido, vivaz, penetrante y exacto; 3) una voluntad dulce y mo-

61 Cf. I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault (Vrin, Paris 1964) § 2, p. 19.

62 Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero (Aguilar, Madrid 1928) p. 333.

derada (gemässigter), y, finalmente, 4) una buena conciencia (Gewissen).

Podríamos resumir esta doctrina bajo el principio de la primacía de la conciencia. Este es un principio que Schopenhauer destaca en medio del cortejo de otros principios o condiciones de felicidad. Merece que señalemos, entre esos principios, el *principio de la autarquía*: quien posea los precedentes atributos, es un autarca porque no necesitará de nadie; podrá quedarse solo —o buscar estar solo— y decir «omnia mea mecum porto», ya que esos atributos le acompañarán a la soledad<sup>63</sup>. Otro importante principio es el de la organización o *plan maestro*, gracias al cual, podamos saber «qué es lo más esencial a la felicidad y qué solo le atañe en segundo o tercer lugar»<sup>64</sup>. Finalmente, cabría señalar el principio de economía, pues «toda restricción hace feliz (Alles Beschränkung beglückt)<sup>65</sup>. La explicación filosófica de tan extraña regla de felicidad, es típicamente schopenhaueriana: «cuanto menos excitación haya de la voluntad, habrá menos sufrimiento», pues añade, «sabemos que el sufrimiento es positivo, mientras que la felicidad es negativa»<sup>66</sup>.

En realidad, muy pocos —¿salvo Schopenhauer?— han logrado «saber o comprender este concepto que tiene todas las trazas de ser un círculo cuadrado. Pero no es obligado detenerse en este difícil paso del sistema de la filosofía de la voluntad. Como en tantos otros parajes, Schopenhauer es más lúcido en sus penetrantes descripciones de la existencia humana que en las razones con las que, a veces, enreda a aquéllas. Todos los sabios de todas las culturas y tiempos han proclamado este principio de economía o de ascesis y mesura. Los estoicos lo llevaron al paroxismo del «Sustine et abstine». La constricción del es-

63 Schopenhauer cita en este punto el célebre texto aristotélico: «Felicitas sibi sufficientium est», cf. *Eth. Nic.* VII, 2.

64 Cf. *Aphorismen...*, p. 135.

65 *Ibid.*

66 Cf. *El mundo como voluntad...*, p. 350 y ss.

pacio concedido a este trabajo no nos permite ya abundar más en el análisis y comentarios de estos importantes principios de sabiduría práctica. Pero, antes de concluir, vamos a hacer sólo unas sucintas observaciones sobre el más importante de estos principios, y el que es más pertinente para nuestros propósitos: el principio de la *Persönlichkeit*.

### 3.3. La «*Persönlichkeit*» y el carácter

Lo que uno es (cap. II de los *Aphorismen*), antes de lo que uno tiene (cap. III) y de lo que uno representa (Cap. IV), constituye el principio de los principios de la sabiduría práctica de Schopenhauer. Esto que somos y nos individualiza (nuestra «*individualität*») es la «medida de la felicidad posible» para nosotros<sup>67</sup>. Toda nuestra vida es un conjunto de variaciones sobre el mismo tema: nuestro carácter o individualidad personal. Las variaciones la hacen las manos de la Fortuna, pero el tema somos —inalienablemente— nosotros. Tan invariante es este núcleo de la individualidad bajo toda suerte de variaciones, que —diríase (y Schopenhauer lo dice explícitamente)— que se sustrae, incluso a nuestro poder. Nos viene dado y prefijado, dice Schopenhauer, «a iure divino» para toda nuestra vida<sup>68</sup>. En este caso, ¿para qué esforzarse moralmente, ¿Qué papel tendría la sabiduría de la vida? Es preciso distinguir los planos, como hace Schopenhauer en el Libro I de su «opus magnum». Hay un carácter que él denomina inteligible y que es ciertamente indivisible e invariable porque no es evolutivo, sino que tiene su origen fuera del tiempo mutable, en un «acto voluntario extratemporal»<sup>6</sup>. Pero es necesario diferenciar aún otros dos caracteres más. Hay también en nosotros otro carácter que sí es empírico y, claro es, temporal. Este carácter viene a ser «el desarrollo en el tiempo del carácter inteligible extratemporal».

67 Cf. *Aphorismen...*, p. 14.

68 Cf. *Aphorismen...*, p. 17.

69 Cf. *El mundo como voluntad...*, p. 333.

Pero estos dos últimos caracteres no los conoce mucha gente, ya que «se desconocen a sí mismos hasta que se ha llegado a cierto grado de autoconocimiento». Lo que la gente ciertamente conoce y alaba o censura en los demás es el «*carácter* adquirido que se va formando en el curso de la vida mediante el comercio con el mundo»<sup>70</sup>. Este carácter «no es otra cosa que un conocimiento más acabado de nosotros mismos»<sup>71</sup>. Aquí es donde se abre la gran tarea de la autoformación y de la sabiduría de la vida.

Olvidar estas diferenciaciones, es exponerse a caer en la ingenuidad de juicio, al valorar las conductas ajenas. No se encontrará esta ingenuidad por ninguna parte en los «*Aphorismen*», en donde se nos aconseja no dar fáciles oídos al arrepentimiento de nuestro enemigo. Hacerlo así, sería «tirar por la ventana experiencias adquiridas con mucha dificultad»<sup>72</sup>. Y no sólo eso, sin despojarse de la anterior lógica —que a nuestros oídos tal vez suene un tanto inclemente—, Schopenhauer recomienda no rechazar ninguna individualidad por más que ésta sea «la más perversa, miserable y ridícula». Hay que tomarla tal cual es, en virtud de un «principio eterno y metafísico». Es el principio del «*Leben und leben lassen*» (vivir y dejar vivir). Quienes no sigan este principio, y rechacen las individualidades ajenas, se apartan de la sabiduría, y se conducen como necios e instigadores de la guerra. Efectivamente, la injusticia de condenar el ser del otro, pone a éste en trance obligado de combate a muerte<sup>73</sup>.

¿Se recomienda entonces la dejación? No, exactamente. Schopenhauer, imperturbable en su discurso sapiencial, sigue adelante, y añade: «No lo puedo cambiar, lo utilizaré». Esta máxima —dice— es lo más prudente (am klügsten) con relación a una buena parte de individuos. Si se logra reprimir fáciles sentimentalismos ante tan, apa-

70 Cf. *El mundo como voluntad...*, p. 334.

71 Cf. *El mundo como voluntad...*, p. 336.

72 Cf. *Aphorismen...*, p. 180.

73 Cf. *Aphorismen...*, p. 169.

rentemente, salvaje sabiduría, tal vez pueda uno aprender algo de la recia visión que de los hombres de carne y hueso tuvieron los sabios no excesivamente contaminados del angelical Rousseau <sup>74</sup>.

Sirva lo que precede como ejemplo de la sabiduría práctica con relación al carácter ajeno. Pero ¿qué sabias reglas han de seguirse con el carácter propio? Si en gran medida es irreformable el carácter, ¿qué puede uno hacer? Hay algo que, desde luego, no se podrá hacer: reformar el núcleo mismo de la voluntad —lo que significaría alterar su carácter inteligible y extratemporal. «Velle non discitur». Pero sí se puede aprender a saberse —ser mejor—: algo que igualmente Gracián predicaba como una de las mejores prendas del Discreto. Schopenhauer, por su parte, apunta que, para lograr la única reforma del carácter que nos está permitida, no basta el mero *querer*, ni aun el *poder* basta por sí sólo: es, además, preciso que «el hombre sepa lo que quiere y lo que puede» <sup>75</sup>.

Este autoconocimiento abrirá para nosotros el espacio de libre movimiento para el cotidiano esfuerzo de hacerse persona. Un ámbito que el cauto Schopenhauer, sin ceder a idealismos estériles, fija así: «lo único que podemos hacer es sacar el mayor partido a esa Personalidad que nos ha sido dada». Es muy importante atenerse al dato —a lo dado— para «no perseguir sino aquéllas aspiraciones que corresponden y no esforzarse más que en aquellos desarrollos que nos son apropiados». En suma: no elegir más que el estado, la ocupación y el género de vida (*Lebensweise*) que a uno le es consonante» <sup>76</sup>.

Es lo único —das einzige— que podemos hacer, y no es poco. En estos tiempos en los que la colonización por

<sup>74</sup> El mismo Gracián, que, como vimos, no abandonó nunca los sentimientos cristianos, tampoco pareció sentir rebozo alguno cuando, fiel a su verdad sabia, nos recomienda «usar de los enemigos: que al varón sabio más le aprovechan sus enemigos que al necio sus amigos» (afor. 84).

<sup>75</sup> Cf. *El mundo como voluntad...*, p. 335.

<sup>76</sup> Cf. *Aphorismen...*, p. 17.

la sabiduría técnica de las esferas de la experiencia personal es creciente, y está creando arduas condiciones para la sabiduría, las máximas, siempre antiguas y siempre nuevas, de Gracián y Schopenhauer, pueden, tal vez, ser «lo único» que podemos hacer.

JOSE MARIA GARCIA PRADA