

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



**“LA BÚSQUEDA DE UNIDAD FRENTE A LA MULTIPLICIDAD
PASIONAL EN LOS PENSAMIENTOS ESTOICO Y DE SØREN
KIERKEGAARD”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

JESÚS RENÉ FLORES CASTELLANOS

Director: DR. LUIS IGNACIO GUERRERO MARTÍNEZ

Lectores: DR. JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

DR. FERNANDO ÁLVAREZ ORTEGA

México, D.F.

2016

Para Dios, siempre presente como αρχε y τελος, con el profundo agradecimiento y amor de quien se sabe eternamente acompañado.

Para mis padres, René y Lupita, por todo su apoyo, amor y comprensión, sin los cuales nunca hubiera podido culminar este trabajo.

Para mis hermanos, Tania y Edgar, por su inspiración y compañía, y por iluminar todos mis días con enseñanzas y alegría.

Para toda mi familia, los presentes y los ausentes, por compartir conmigo muchos momentos de felicidad y tristeza, haciéndome sentir alguien especial entre personas especiales.

Para todos mis amigos, en especial para Alfredo, Ángel, Erick, Mazón y Pardo, compañeros incondicionales, por permitirme ser parte de sus vidas y aprender lo que significa el crecimiento recíproco fundado en la amistad.

Para el Dr. Luis Guerrero, magister et amicus, por su continuo apoyo y su profunda enseñanza, sin los cuales este trabajo no se hubiera realizado, con la admiración y agradecimiento que nace de quien lo considera un ejemplo a seguir.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LA AFIRMACIÓN DE UNIDAD RACIONAL FRENTE A LA MULTIPLICIDAD DE PASIONES EN EL SISTEMA ESTOICO	7
1. Consideraciones previas sobre el sistema estoico.....	7
2. La cosmología estoica	10
<i>2.1 La sustancia y los principios</i>	<i>11</i>
<i>2.2 El determinismo y lo que “depende de nosotros”.....</i>	<i>14</i>
3. La ética estoica.....	22
<i>3.1 El impulso</i>	<i>23</i>
<i>3.2 La virtud y el fin último</i>	<i>25</i>
<i>3.3 Los bienes, los males, y los “indiferentes”</i>	<i>27</i>
<i>3.4 Las pasiones.....</i>	<i>30</i>
4. El sabio estoico	34
Conclusión: Los estoicos y la unidad racional.....	38
CAPÍTULO II. LA BÚSQUEDA DE UNIDAD PERSONAL EN <i>O LO UNO O LO OTRO</i>, DE SØREN KIERKEGAARD.....	39
1. El tema de la unidad personal en las primeras reflexiones de Søren Kierkegaard.	40
<i>1.1 Gilleleie</i>	<i>40</i>
<i>1.2 El discurso ante la Unión de Estudiantes.....</i>	<i>46</i>
2. La vida estética como multiplicidad y la vida ética como unidad en <i>O lo uno o lo otro</i>.....	49
<i>2.1 La vida estética en la primera parte de O lo uno o lo otro.....</i>	<i>51</i>
<i>2.2 La crítica del hombre ético al estético: multiplicidad y melancolía por su “sí mismo”</i>	<i>60</i>
<i>2.3 La afirmación de un pathos unitario por parte del hombre ético: historia interior y matrimonio</i>	<i>66</i>
Conclusión: la unidad personal a partir de una Idea y una pasión.....	72

CAPÍTULO III. KIERKEGAARD Y LOS ESTOICOS: UNA COMPARACIÓN A PARTIR DE LOS TEMAS DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD	73
1. Las similitudes entre el pensamiento estoico y el de Søren	
Kierkegaard	74
<i>1.1 El conocimiento subordinado a la acción</i>	<i>74</i>
<i>1.2 La unidad en el actuar como forma de adquirir una identidad</i>	<i>78</i>
<i>1.3 La multiplicidad como el dejarse llevar por deseos y pasiones pasajeros</i>	<i>85</i>
2. Diferencias en torno a la unidad del actuar entre el pensamiento estoico y el de Søren Kierkegaard.....	90
<i>2.1 El fundamento de la unidad: la razón y la pasión.....</i>	<i>90</i>
<i>2.2 La validez universal de la unidad estoica frente a la individual de la de Kierkegaard.....</i>	<i>94</i>
<i>2.3 El alcance existencial de las dos soluciones.....</i>	<i>102</i>
Conclusión: unidad y multiplicidad como aspectos ético- ontológicos.....	105
 CONCLUSIÓN.....	 106
 BIBLIOGRAFÍA	 111

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, ha habido una recuperación del pensamiento de la época helenística. Las escuelas epicúrea, cínica, escéptica y estoica habían sido un tanto desvaloradas y dejado de lado por los estudiosos de la historia de la filosofía ya desde fines de la Antigüedad. La causa de este fenómeno es que dichas escuelas eran consideradas únicamente como apéndices del pensamiento de Platón y Aristóteles, como si fueran meras interpretaciones y comentarios de los mismos.

Esta forma de contemplar la filosofía de esta época ha sido rebatida por académicos y filósofos tales como Long, Sedley, Martha Nussbaum, entre muchos otros, los cuales han demostrado la profunda riqueza filosófica y conceptual que se puede encontrar en estas escuelas. Los epicúreos, cínicos, escépticos y estoicos, aunque en un primer momento parecería que sólo se preocupaban por la filosofía práctica (y aunque este fuera el caso, los desarrollos que realizaron en esta área son suficientes para justificar su estudio con seriedad y profundidad), en realidad desarrollaron una serie de conceptos y categorías muy interesantes para justificar sus postulados éticos. La filosofía helenística es un gran cúmulo de material de pensamiento para las diferentes ramas del pensar filosófico: desde la ontología hasta la ética, pasando por la epistemología y la lógica, las escuelas de esta época lograron un pensamiento autónomo y justificado, el cual no es de ninguna manera únicamente un comentario a las obras platónicas y aristotélicas.

Una vez que se ha rescatado la validez del estudio de los diferentes autores helenísticos, toca ahora ponerlos en diálogo con otros autores importantes de la tradición filosófica occidental, a fin de adquirir mayor claridad y realizar adecuadamente la crítica a su pensamiento, a la vez que nos sirven para clarificar también las ideas de los autores con los que los ponemos en relación. En este trabajo, precisamente, pretendo poner a dialogar, en algunos puntos, el pensamiento de la que considero la escuela helenística más importante, la estoica, con el pensamiento de uno de los autores más enigmáticos y profundos de la tradición occidental: Søren Kierkegaard.

El pensamiento de Kierkegaard también ha sido recuperado en esta época. Anteriormente, su pensamiento era contemplado más como un precursor de otros filósofos de corte “existencialista” (como Heidegger o como Sartre) y no se le estudiaba en su profunda riqueza autónoma. Kierkegaard no es un existencialista, por lo menos no únicamente eso, y su obra debe ser estudiada a partir de lo que acontecía en su época y de lo que él mismo quería que fuera.

Esta última afirmación trae más problemas que soluciones, pero aún así, debe ser considerada. En efecto, qué es aquello que Kierkegaard quiso decir con su obra se ha mostrado como algo muy enigmático, máxime si consideramos que ésta fue escrita mediante el uso de seudónimos, lo cual nos lleva a no tener afirmaciones claras que puedan ser atribuidas a su autor.

El intento por clarificar el pensamiento del escritor danés ha dado como resultado una serie de investigaciones y reflexiones muy interesantes en torno a sus escritos. Aún cuando no podamos afirmar con seguridad qué es aquello que Kierkegaard pensaba, me parece que por lo menos sí podemos encontrar ciertos temas principales y característicos de su obra. Hay un espíritu común en lo escrito por este filósofo y es ello lo que podemos estudiar y poner en diálogo con otras formas de contemplar la filosofía y sus temas principales. En este trabajo, pretendo rastrear un elemento que me parece pertenece a este espíritu de la obra kierkegaardiana y ponerla en diálogo con algunas consideraciones realizadas por la escuela estoica.

Se trata, entonces, de poner en relación dos formas de pensamiento que, en un primer momento, parecen muy distantes tanto en tiempo como en contenido. Por lo que respecta al tiempo, no cabe duda que la distancia es mucha (del S. III a.C., en el que floreció el estoicismo, hasta el S. XIX d.C. en el que escribió el pensador danés)¹.

¹ Por otro lado, los estudios acerca de la posible influencia directa de los estoicos en Kierkegaard es un tema que prácticamente carece de bibliografía. Lo que se puede concluir, a partir de la biblioteca personal de Kierkegaard, es que el pensador danés pudo haber estado informado sobre las propuestas estoicas a partir de la obra de Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Sea como sea, Kierkegaard no parece ser muy directo a la hora de enunciar alguna influencia directa del estoicismo en sus obras, y el tema del presente trabajo no parece ser uno que Kierkegaard haya retomado como tal de los estoicos, por lo que la interpretación de la similitud entre ellos, como se verá en la conclusión, debe ser realizada desde otra perspectiva. Los únicos

Pero es en lo que respecta al contenido donde quiero enfocarme. ¿Pueden tener algo en común un pensamiento como el estoico, con su gran defensa del sistema de conocimiento y la racionalidad de todos los fenómenos del universo con el pensamiento del considerado principal crítico del sistema y defensor de la pasión más allá del pensamiento racional? Después de realizar las lecturas correspondientes, me parece que se puede sostener que sí, y que este aspecto en común se encuentra en la defensa, por parte de ambas formas de pensar, de la necesidad que tiene un individuo de alcanzar cierto grado de constancia en la forma de actuar a lo largo de su vida, algo que lo pondría en relación con la unidad en sentido ontológico, es decir, con el ser como unidad, dejando a aquél que se comporta de manera errática, siguiendo la pluralidad de sus deseos y pasiones pasajeros, en relación con la multiplicidad en lo que respecta a su ser, es decir, con una relación más cercana a la nada.

Aquello a lo que me refiero en esta tesis sólo podrá ser clarificado a lo largo del desarrollo de este trabajo, pero baste señalar aquí, que esta similitud en cuanto a la concepción de la constancia vital no tiene que ver únicamente con un tema de corte ético, sino que, en el fondo del asunto, se trata de una cuestión ontológica. En efecto, considero que ambos pensamientos contemplan el ser como algo que tiene que tener cierta unidad, mientras que la multiplicidad sólo podría estar emparentada con la nada, concepciones ontológicas que se reflejan en la forma de considerar el actuar de un individuo.

Cuál pueda ser la razón de esta similitud será algo que intentaré responder brevemente, a manera de esbozo, en las conclusiones de este trabajo. Por ahora señalo que éste estará dividido en tres capítulos, a fin de alcanzar a desarrollar la tesis propuesta:

estudios que hasta ahora he podido encontrar sobre la influencia de los estoicos en Kierkegaard son dos, un artículo y un libro, que por lo demás son del mismo autor: Rick Anthony Furtak, "The Stoics. Kierkegaard on the Passion for Apathy", en Jon Stewart y Katalin Nun (eds.), *Kierkegaard and the greek world. Tome II: Aristotle and other greek authors*, Gran Bretaña: Ashgate, 2010, y *Wisdom in love. Kierkegaard and the ancient quest for emotional integrity*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

1. En el primer capítulo expondré lo que considero que muestra el profundo compromiso teórico que tiene el estoicismo con la unidad; tema que se puede ver reflejado desde su concepción misma del universo y su reflejo en el sistema del conocimiento, hasta en la forma de considerar el ideal ético de comportamiento, es decir, en la figura del sabio. El desarrollo del capítulo mostrará que el pensamiento estoico es capaz de unificar todo lo que ocurre en el universo a través de la racionalidad, algo que, consideran, debería verse reflejado en el actuar de cada hombre.
2. En el segundo capítulo mostraré la forma en la que ciertas obras de Kierkegaard nos muestran la importancia que este pensador otorgaba al obtener cierta unidad direccional en la vida a través del concepto de *Idea*. El desarrollo mostrará que el escritor danés parece poner más en relación esta unidad con la pasión que con la mera razón. Para esto, utilizaré principalmente los textos de juventud de nuestro autor, así como la primera obra que publicó bajo seudónimo: *O lo uno o lo otro*; las razones para esto serán aclaras en su momento.
3. Por último, en el tercer capítulo, pretendo realizar la comparación como tal entre estas dos formas de concebir la unidad en el comportamiento, poniéndolos en relación con la cuestión ontológica. Se tratará de señalar tanto las similitudes como las diferencias, sin pretender agotar todas las formas en las que se podría poner en diálogo estas dos formas de pensar, sino enfocándome únicamente en el tema principal de la unidad y el ser, por un lado, y la multiplicidad y la nada, por el otro.

Antes de pasar a desarrollar los capítulos planteados, considero necesario realizar algunos comentarios en lo que respecta al uso de las fuentes (específicamente del estoicismo) debido a su carácter fragmentario.

Las fuentes del pensamiento estoico

Una de las principales dificultades que nos encontramos a la hora de estudiar el pensamiento estoico es que no ha sobrevivido ningún texto completo de los llamados “estoicismo antiguo y medio”, es decir, del periodo que va desde la fundación de la escuela por parte de Zenón (399 a.C.), hasta el inicio de la obra escrita de Séneca (S. I d.C.). Diversas explicaciones se han querido dar a este fenómeno, siendo quizá la más verosímil el hecho de que, como se mencionó, en siglos posteriores al auge de las escuelas helenísticas, se consideró a éstas únicamente como comentarios y anexos al pensamiento aristotélico y platónico, por lo que no se consideró tan importante mantener las obras de sus autores, fuera de algunas frases en las notas al margen de los textos de Platón y Aristóteles.

Debido a lo anterior, dependemos de una serie de testimonios y fragmentos para recuperar el pensamiento de los primeros estoicos, así como de las referencias que se hacen a ellos en los textos del estoicismo tardío (Séneca, Epicteto, y Marco Aurelio). Una de las principales fuentes para algunos dichos de los primeros estoicos es la obra de Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos ilustres*, del S. III d. C., así como diferentes obras de autores como Plutarco, Cicerón, entre otros.

La obra de consulta base para estos testimonios y fragmentos es la recopilación hecha por Hans von Arnim a principios del S. XX: *Stoicorum veterum fragmenta*. Se podría decir que la obra de Von Arnim es a los primeros estoicos lo que la de Diels y Kran es a los presocráticos. Afortunadamente, para los autores del primer periodo del estoicismo, contamos con una traducción al castellano realizada por la editorial Gredos² a partir de la obra de von Arnim. Es esta edición de Gredos la que utilizaré principalmente para las citas de los estoicos antiguas empleadas en el primer capítulo de este trabajo; también, cuando exista, haré la referencia al número del fragmento correspondiente en la obra de Von Arnim mencionada.

² Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos*, Madrid: Gredos, 1996.

Este carácter fragmentario de las fuentes ha obligado a los estudiosos del pensamiento estoico a realizar un gran esfuerzo intelectual a fin de reconstruir adecuadamente el sistema estoico antiguo, más aún si se considera que muchos de estos fragmentos y testimonios han sido recuperados a partir de autores hostiles al estoicismo (como es el caso de Plutarco), por lo que sus reportes bien podrían estar viciados. Aún así, la reconstrucción que se ha logrado realizar parece ser bastante completa y consistente.

A partir de los resultados obtenidos mediante este método de reconstrucción, se ha podido concluir que, si bien el estoicismo está compuesto de una diversidad de autores tanto en épocas como en culturas, esta escuela mantuvo cierta ortodoxia de pensamiento, por lo menos en las cuestiones más fundamentales: las proposiciones estoicas más importantes se mantienen desde el pensamiento de Zenón de Citio, fundador de la escuela, hasta el pensamiento de Marco Aurelio, pasando por el de Crisipo, Panecio, Séneca y Epicteto.

Debido a lo anterior es que se puede justificar el hablar del estoicismo como una unidad de pensamiento, refiriéndose a él como un fenómeno único que engloba a una gran diversidad de autores. En este trabajo, hablo de “estoicismo”, “los estoicos”, etc. y no de un autor en específico; además, utilizo citas tanto de estoicos antiguos, como tardíos. Esto, espero, queda justificado a partir de las consideraciones aquí planteadas.

Kierkegaard

Para las citas a la obra de Kierkegaard se han señalado tanto las referencias a las traducciones al castellano como a la primera edición danesa de las obras completas de Kierkegaard: *Søren Kierkegaard Samlede Værker* (ed. 1901-1906), mientras que para las citas del diario, se utiliza la referencia a la edición *Søren Kierkegaards Papirer* (ed. 1909-1948).

CAPÍTULO I

LA AFIRMACIÓN DE UNIDAD RACIONAL FRENTE A LA MULTIPLICIDAD DE PASIONES EN EL SISTEMA ESTOICO.

En este capítulo, propongo exponer la forma en la que los estoicos apelaban a que un individuo debía comportarse de una manera unitaria, que mostrara constancia, si es que quería actuar conforme a su ser racional, lo cual le otorgaría un desprendimiento de las pasiones, alcanzando con ello la imperturbabilidad y la felicidad.

En primer lugar, se realizarán algunos comentarios generales sobre el sistema estoico, para posteriormente exponer sus componentes, los cuales funcionan como fundamentos de la idea del sabio, expuesta a continuación, como aquél que ha alcanzado la unidad racional en su juicio y su actuar.

Exponer estas consideraciones en el pensamiento estoico nos permitirá, en el capítulo 3 de este trabajo, realizar la comparación con la forma en la que Kierkegaard entenderá la unidad, en este caso pasional, que debe alcanzar un individuo (expuesta en el capítulo 2).

1. Consideraciones previas sobre el sistema estoico.

El estoicismo fue una de las corrientes filosóficas más importantes de la Antigüedad. Fundado a principios del siglo III a. C. su influencia se mantuvo hasta los primeros siglos de nuestra era, donde algunas de sus ideas fueron retomadas por el cristianismo y han llegado incluso hasta nuestros días.

Una de las posibles causas por las que se mantuvo vigente por tanto tiempo es, quizá, la profunda consistencia y unidad de su sistema de pensamiento, el cual abarca prácticamente todos los ámbitos de la realidad. Si bien algunos estudios muestran que no existió una concordancia absoluta entre los diferentes autores estoicos, sí es posible hablar de cierta “ortodoxia estoica” originada a partir del

pensamiento de Zenón de Citio y Crisipo de Solos, la cual habría llegado hasta el estoicismo romano, pasando por Séneca y mantenida todavía por Marco Aurelio.³

Este capítulo se enfocará a exponer la concepción del sabio tal como lo entiende el estoicismo, en lo que se refiere a su actuar frente a las pasiones, las cuales, como es sabido, son vistas por los estoicos como un impedimento para alcanzar la tranquilidad del espíritu y la completa armonía con la naturaleza. Como se verá, no se trata únicamente de una erradicación de las pasiones sin más, sino que el diagnóstico estoico sobre ellas se deriva de una concepción del cosmos y del papel que el hombre juega como ser racional en él. La razón del hombre llama a una *constantia* y a una unidad en el juicio y la acción que terminarían por desterrar las pasiones del alma, alcanzando con ello una vida tranquila, acorde con la naturaleza racional y, por lo tanto, feliz.

Para lograr entender la figura del sabio estoico y su actuar racional unitario frente a la multiplicidad de pasiones será necesario, entonces, hacer una breve exposición de algunos de los temas planteados por el sistema estoico, a fin de entender el papel que juega en él la ética racional a la que apuntan.

Tradicionalmente, los estoicos dividían la filosofía en tres partes, según nos informa Diógenes Laercio:

Dicen que el discurso filosófico consta de tres partes, pues le pertenecen tanto la física como la ética y la lógica. Así lo dividió por primera vez Zenón de Citio en obra *Sobre el raciocinio*.

Otros, en cambio, ponen en primer lugar la lógica; en segundo, la física, y en tercero, la ética. Entre ellos está Zenón en su obra *Sobre el raciocinio*.⁴

En esta división tripartita hay que señalar que la lógica no sólo abarca la estructura y normatividad de la argumentación, tal como podríamos entenderla hoy, sino todo el fenómeno del *logos*; esto quiere decir que bajo el título de *lógica*, los estoicos estudiaban toda la estructura del lenguaje, incluida la teoría sobre los significados, así como la gramática y la comunicación; y aún más: dentro del

³ Cfr. David Sedley "The School, from Zeno to Arius Didymus" y Christopher Gill, "The School in the Roman Imperial Period", en Brad Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to The Stoics*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003, pp. 7-58.

⁴ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VIII, 39-40 / SVF I 45 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos*, Madrid: Gredos, 1996, pp. 51-52.

objeto de estudio de la lógica, también se incluía la teoría del conocimiento, por lo que se debe entender también por *lógica*, la epistemología estoica.

La física abarcaba la cosmología en su totalidad, tanto los tipos de entidades existentes, como la estructura causal del universo, pasando por sus principios y elementos.

Finalmente, la ética incluía el estudio de las pasiones y las causas del comportamiento humano, y también la axiología o el estudio de los bienes y los males para el hombre, así como los llamados “indiferentes” (analizados posteriormente en este capítulo), culminando con una teoría normativa sobre el correcto actuar del sabio.

Como se puede observar en la segunda cita, el lugar que ocupaban las diferentes partes a la hora de establecer cuál se derivaba de cuál era un asunto discutido dentro de la escuela. Los estoicos afirmaban que el universo era una totalidad indivisible en sí misma, y que las partes de la filosofía eran meras divisiones pedagógicas para acceder al conocimiento de dicha totalidad unitaria.

La ordenación propuesta por Zenón de Citio y referida por Diógenes Laercio parece haber sido la más aceptada a lo largo de la historia de la escuela. Se pensaba que la lógica constituía el armazón conceptual a partir del cual se podría comprender la cosmología en su totalidad, y que de ésta se derivaría la ética que cualquier aspirante a la sabiduría debería seguir. El fin último del sistema estoico era, entonces, la sabiduría, entendida como una forma de vida.

Para explicar esta división, a los estoicos les gustaba utilizar diferentes metáforas, las cuales se hicieron muy famosas en la Antigüedad. Dos de ellas, que servirán a modo de ejemplo, se basaban en la imagen de un huevo y un animal, respectivamente:

Otros, en cambio, afirman que la filosofía se parece a un huevo, pues la ética es semejante a la yema, que algunos dicen que es el polluelo, la física a la clara, que es alimento de la yema, y la lógica a la cáscara externa. (...) Posidonio juzgó más conveniente comparar la filosofía con un animal: la física,

con la sangre y la carne, la lógica con los huesos y tendones, y la ética con el alma.⁵

Como se puede observar en este testimonio de Sexto Empírico, las metáforas utilizadas por los estoicos (la primera sin atribución específica y la segunda atribuida a Posidonio, representante del llamado Estoicismo Medio, del primer siglo antes de nuestra era) confirman que los integrantes de la escuela veían la lógica como la estructura que rodeaba el conocimiento, comparada aquí con la cáscara y con los huesos; la física, comparada con la clara del huevo o con la sangre y la carne, como aquello que alimentaba o hacía funcionar el centro ético de la doctrina, asimilado aquí con la yema y el alma.

Para los propósitos de este capítulo, nos concentraremos principalmente en la parte cosmológica y ética del sistema, tratando algunos asuntos de la lógica en la medida en que nos permitan comprender mejor cómo justificaban sus ideas los estoicos; más que el procedimiento para acceder al conocimiento físico del universo, lo que me interesa plantear principalmente en este capítulo son las consecuencias éticas que tiene dicho conocimiento para la vida de todo aquél que pretenda ser un sabio y vivir feliz. Será necesario, entonces, como se deriva de las consideraciones y las metáforas anteriores, realizar una breve exposición de la física estoica, entendida, como se ha visto, como una cosmología en su totalidad, ya que es esta forma de conocimiento la que “alimenta” a la ética, otorgándole sus fundamentos adecuados.

2. La cosmología estoica

Michael J. White inicia su artículo sobre la cosmología estoica señalando adecuadamente que los “compromisos fundamentales” de ésta son la unidad y la cohesión de todo lo que compone el cosmos.⁶ El pensamiento estoico es uno de

⁵ Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 18-19 / *Contra los dogmáticos*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Madrid: Gredos, 2012, p. 76.

⁶ Michael J. White, “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, en Brad Inwood (ed.), *Cambridge Companion to the Stoics...*, p. 124.

los principales defensores de la profunda conexión existente entre todo lo real, conexión que expresa un orden teleológico-racional.

A fin de entender la ética que se deriva de las consideraciones cosmológicas de los estoicos, será necesario revisar tres aspectos principales de su pensamiento sobre el cosmos: la sustancia y sus principios, la profunda conexión causal de los eventos, y la idea de los “ciclos cósmicos”, como expresión más desarrollada de la teleología del cosmos según esta escuela.

2.1 La sustancia y los principios

Los estoicos defendían una cosmología monista: la sustancia es una, y sólo los cuerpos son reales. Lo único que tenía existencia como tal eran los cuerpos, por lo que se podría decir que el monismo estoico es materialista; sin embargo, no debemos entender el concepto de cuerpo a la manera en la que lo hará la ciencia de los siglos XVII y XVIII, como formada de una materia inerte sobre la cual se ejercen fuerzas externas. Los estoicos definían el cuerpo en relación a la capacidad de actuar o ser actuado: lo que puede interactuar con algo más, ya sea afectándolo, ya siendo afectado, es un cuerpo.⁷

La sustancia única es, entonces, corporal, y todo lo que propiamente tiene realidad necesariamente es un cuerpo en conexión con otros. Se puede observar ya desde este punto que los conceptos estoicos siempre se encuentran en relación con la conexión entre los diferentes integrantes del cosmos.

La interacción y el movimiento que tienen los cuerpos no es uno que únicamente se dé de manera externa, por contacto, sino que también hay un movimiento al interior mismo de los cuerpos. En efecto, ser cuerpo no significa ser materia inerte, sino, en un nivel fundamental, tener movimiento y vida. Para explicar esto, los estoicos recurrían a dos principios (*archai*), de los cuales estaba compuesta la sustancia corpórea única:

⁷ *Ibid.* pp. 128-133. De aquí algunas de las tesis más extrañas de los estoicos, como el hecho de que las cualidades de un cuerpo sean también ellas cuerpos: en efecto, los estoicos creían que las cualidades tenían la capacidad de afectar un cuerpo y, por lo tanto, de interactuar con él, lo cual las convertía, por definición, en cuerpos.

Paréceles a estos que los principios de las cosas son dos: lo que hace y lo que padece. Lo que padece es la sustancia sin cualidades, la materia. Lo que hace es la razón que hay en ella, Dios. Éste es, en efecto, eterno, y plasma cada cosa por medio de aquélla toda. Sienta esta tesis Zenón de Citio en el *Sobre la sustancia*.⁸

Como sabes, nuestros estoicos afirman que en la naturaleza existen dos principios que dan origen a todos los seres: la causa y la materia. La materia yace inerte, realidad dispuesta a cualquier mutación, que estaría inactiva si nadie la moviese; en cambio, la causa, es decir, la razón, configura la materia, la transforma en el sentido que quiere; de ella produce sus diversas obras. Por lo tanto, debe existir el principio del que una cosa se produce y además el principio que la produce: éste es la causa, aquél la materia.⁹

El movimiento y el cambio se pueden encontrar en un solo cuerpo, sin que sea necesaria su interacción con otro. Esto se debe a que la sustancia se encuentra compuesta de dos principios, uno agente, identificado con Dios y con la Razón, y otro paciente, identificado con la materia. El principio agente actúa sobre el paciente, que es actuado; así, por la definición de cuerpo vista anteriormente, los dos principios siguen siendo corpóreos.

El principio agente identificado con Dios sería algo así como un movedor universal de todo lo que hay en el cosmos, incluso al nivel interno de un mismo cuerpo, ya que puede ser encontrado en cualquiera de ellos. Se pueden contemplar aquí reminiscencias a la teoría platónica desarrollada en el *Timeo*, donde el universo en su totalidad se encuentra presentado como algo con alma y, por consiguiente, con movimiento y vida en sí mismo.¹⁰

Es importante señalar que los dos principios sólo pueden ser separados en el pensamiento, ya que en ningún lado se dan por sí solos. El principio agente racional permea al paciente material formando una mezcla inseparable y que se puede encontrar en cualquier cuerpo que componga lo real. Esto tampoco debe ser confundido con la materia y la forma del pensamiento aristotélico: el principio agente no es la forma de Aristóteles, sino el artesano de las diferentes formas que

⁸ Diogenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, VII 134 / SVF I 85 / Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, p. 70.

⁹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 65, 2 / trad. Ismael Roca Meliá, Tomo I, Madrid: Gredos, 1986, p. 359.

¹⁰ Cfr. Platón, *Timeo*, 34b-38c.

puede ir adquiriendo un cuerpo a lo largo de su desarrollo. Así podemos encontrarlo en el reporte que hace Sexto Empírico sobre estas concepciones estoicas:

(...) igual que cuando vemos un magnífico trabajo en bronce deseamos conocer al artista que lo ha hecho, dado que la materia carece por sí misma de movimiento, así también cuando contemplamos la materia del universo, que se mueve y existe en una forma precisa y un orden definido, con toda razón buscaremos la causa que la mueve y le da forma de múltiples maneras. Y es de creer que esta causa no sea otra cosa que un cierto poder que recorre y penetra la materia, tal como a nosotros nos recorre y penetra el alma. Este poder, pues, o bien tiene movimiento por sí mismo o es movido por otro poder. Y si es movido por otro, será imposible que este otro se mueva sin ser movido a su vez por otro, lo cual es absurdo. Luego existe un poder que se mueve por sí mismo y este poder será divino y eterno (...).¹¹

La sustancia se compone, entonces, de un principio material pasivo que se encuentra permeado por uno racional activo capaz de mover al primero de acuerdo a un orden y una forma racionalmente establecidos. Lo divino, identificado con el principio agente, mueve la materia sin dejar de ser él mismo un cuerpo. Dios actúa en el cosmos de forma inmanente, ya que Él mismo es parte del universo.

Una última asociación que realizaban los estoicos acabará de mostrar el sentido del principio agente como algo con movimiento inmanente. Los estoicos, influenciados por Heráclito, identifican al principio motor no sólo con Dios, sino con el fuego eterno, generador del movimiento como en la cosmología heracliteana. Para ello, reporta Estobeo que los estoicos distinguían entre dos tipos de fuego:

Hay, en efecto, dos clases de fuego: uno, ajeno al arte, que transforma al alimento en su propia sustancia, y otro, por el contrario, artístico, que hace crecer y conserva, como el que se encuentra en las plantas y los animales, el cual es naturaleza y alma.¹²

Se puede ver fácilmente que el primero de los fuegos que distinguían los estoicos es lo que se entiende originalmente como fuego, el elemento, el fuego

¹¹ Sexto Empírico, *Ad. Math.* IX 75-76 / *Contra los dogmáticos...*, p. 423.

¹² Estobeo, *Églogas*, I 25 / *SVF* I 120 / Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, p. 92.

que es capaz de consumir con las llamas cualquier cosa y transformarlo “en su propia sustancia”; en cambio, el otro tipo de fuego es aquél que permea todo el universo tal como el alma nos permea a nosotros, dotándolo de movimiento, haciéndolo crecer y conservándolo. Esta clase de fuego, que expresa el movimiento interno y eterno, es el que los estoicos identificaban con Dios, es decir, con el principio agente-racional presente en cada uno de los cuerpos que componen al cosmos.

2.2 El determinismo y lo que “depende de nosotros”.

Uno de los temas que más controversia causó a lo largo de la historia de la filosofía en la Antigüedad es el de la compatibilidad entre una teoría determinista del cosmos y la autonomía del individuo que pregonaban los estoicos. Si bien la teoría estoica es mucho más compleja que una flagrante contradicción entre dos ideas, es cierto que por lo menos había, como afirma Dorothea Frede¹³, cierta tensión en su sistema en este punto, ya que muchos pensadores se dedicaron tanto a atacarlos como a defenderlos.

Se ha analizado ya que los estoicos postulaban un principio activo racional constitutivo de todos los cuerpos del universo. Si este principio era a su vez el encargado de desarrollar cada uno de ellos, los estoicos postulaban que lo hacía de acuerdo a un plan determinado, no porque fuera una divinidad externa al cosmos, como una especie de pensamiento ordenador trascendente, sino porque, al ser racional, sólo podría desarrollar cada elemento del universo de acuerdo al mejor desarrollo posible, es decir, de acuerdo a un desarrollo racional.

Este desarrollo no se limitaba a procesos locales, de cada cuerpo, sino que también apuntaba a una teleología universal, donde los distintos *procesos racionales* de cada cuerpo se conjuntaban a un nivel cósmico para lograr un fin único. Existía entonces, un desarrollo individual, pero también uno colectivo, lo cual originaba una profunda conexión entre los distintos cuerpos en desarrollo, es

¹³ Dorothea Frede, “Stoic Determinism”, en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics...*, p. 179.

decir, una interacción donde un proceso podía ser causa de otro, y éste a su vez de otro, etcétera, todos apuntando a una finalidad última.

La imagen que se forma es la de una red de diferentes causas orientadas por un principio racional hacia un fin determinado. Es a este proceso racional a gran escala a la que los estoicos denominaban “destino”, siempre en relación entonces con la Razón (*Logos*). Así lo muestran dos testimonios. El primero, correspondiente a Zenón de Citio, y el segundo a Crisipo de Solos:

Zenón proclama al *logos* ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus.¹⁴

En el libro segundo *Sobre las definiciones* y en los libros *Sobre el destino*, así como en otros escritos de manera dispersa [Crisipo] lo declara de muchas formas. <<Destino es la razón (*lógos*) del mundo>>, o <<Razón según la cual sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede, sucederá lo que ha de suceder>>¹⁵

Una de las grandes consecuencias de esta concepción causal cerrada es que los estoicos defendían la idea de que ante las mismas causas y bajo las mismas condiciones siempre ocurrirían los mismos efectos. No hay lugar para el azar en la concepción estoica. Si en algún determinado momento ocurre un fenómeno que pareciera surgir de las mismas causas y circunstancias que uno anterior, pero que es diferente al resultado de éste, se debería al desconocimiento humano de alguna causa oculta que modificaría la situación, y no a la fuerza del azar. El azar es, entonces, sólo una cuestión de ignorancia, ya que un universo permeado por una providencia racional-divina, no deja espacios donde no actué de una forma determinada.

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, se entiende que los estoicos hayan sido unos de los principales defensores del arte de la adivinación antiguo. No es que lo vieran como una actividad esotérica y sobrenatural, como se

¹⁴ Lactancio, *Sobre la verdadera sabiduría*, 9 / SVF I 160 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 108.

¹⁵ Estobeo *Eglogas* I 5, 15 / Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos I*, Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras (trads.), Madrid: Gredos, 2006, p. 262.

podría entender a partir de la religión tradicional griega, sino que, debido a la profunda conexión de los fenómenos del cosmos, los estoicos creían que era posible deducir y anticiparse a ciertos fenómenos a partir del estudio de ocurrencias previas.

Si todo estaba conectado, y si en algunos casos nos es imposible conocer todas las causas que determinan un evento, podemos suponer que dos eventos, en apariencia sin conexión alguna en un nivel limitado a la observación, sí podrían estarlo en un nivel macrocosmológico. Así, si en algún determinado momento el cielo había estado en una posición en específico y había ocurrido cierto fenómeno, era lógico pensar, debido a la red de causas cerrada y determinada, que cuando el cielo estuviera de nuevo en esa posición, se podría esperar un efecto similar al ocurrido la primera vez. La defensa de la adivinación por parte de los estoicos era una derivación de la profunda creencia en una providencia y una conexión de todos los integrantes del universo:

Y dicen que la adivinación existe toda ella si existe también la providencia, y declaran que es, además, un arte por determinados resultados, como dice Zenón, y Crisipo en el libro segundo *Sobre la adivinación*.¹⁶

Otra muestra de la concepción estoica de un fin último de todo el proceso racional cosmológico es la noción de los ciclos cósmicos:

Paréceles a Zenón, Cleantes y Crisipo que la sustancia se transforma en fuego, el cual es una especie de simiente y que, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía.¹⁷

Paréceles, en efecto, a los filósofos estoicos que la sustancia toda se transforma en fuego, el cual es la simiente, y, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía. Y este dogma lo defienden los primeros y más antiguos de la secta, Zenón, Cleantes y Crisipo.¹⁸

¹⁶ Diogenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, VII 149 / Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos I...*, p. 303.

¹⁷ Estobeo, *Églogas*, I 20, 1 / SVF I 107 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 86.

¹⁸ Esusebio, *Preparación evangélica*, XV 18, 3 / SVF I 107 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 87.

Ya se dijo que los estoicos identificaban al fuego con el principio cosmológico racional. Lo que estas citas muestran es que estos pensadores consideraban que al final del proceso cósmico, se terminaría por llegar al pleno desarrollo racional del universo, es decir, se llegaría al fuego puro, a un estado completamente racional de desarrollo.

Pero no se limitaban a postular un fin del proceso, sino que postulaban también un reinicio del proceso cósmico a partir del estado último de desarrollo. Así como el fuego o razón había iniciado en algún momento el proceso, se podría pensar que una vez consumado y llegado al mismo punto meramente racional, empezaría de nuevo. Si al principio de todo sólo estaba la razón, en un estado último donde de nuevo estaría sólo la razón, era lógico pensar que el proceso podría empezar de nuevo. La noción del tiempo en el pensamiento estoico no es lineal, sino cíclico.

Los estoicos desarrollaron toda una teoría cosmológica sobre cómo el fuego original se iría convirtiendo en los demás elementos, originando la materia y dando inicio al proceso cósmico de nuevo, pero en este trabajo no será necesario entrar en estos detalles.¹⁹ A esta doctrina se le denominaba en griego *ekpyrosis* y tiene antecedentes heracliteanos. En efecto, ya Heráclito hablaba de ciclos cósmicos consumados y reiniciados por el fuego.²⁰

Las consideraciones anteriores apuntan a un determinismo fatalista por parte de los estoicos, y en efecto, muchos escritores antiguos los acusaron de ello. Sin embargo, tenemos noticia de que esta escuela también defendía la noción de que existen cosas que “dependen de nosotros”. Por otro lado, se ha dicho que todas las consideraciones cosmológicas de los estoicos apuntan a la ética: ¿Cómo es posible que se afirme que es necesario cierto cambio en la forma de vivir y los valores que se tienen si todo está ya predeterminado? Este tema, que como se ha dicho, genera muchas tensiones dentro del pensamiento de los filósofos estoicos, ha sido objeto de mucho tratamiento, tanto por parte de pensadores antiguos,

¹⁹ El lector interesado puede consultar: Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, pp. 78-87.

²⁰ Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata* V 103-105 / *DK* 22 B 30-31 / Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (trads.) *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1978, pp. 336-340.

como de estudiosos contemporáneos. Aquí, sólo se hará un breve recuento de los resultados a los que se ha llegado²¹, con tal de justificar el que se pudiera hablar de una ética dentro del pensamiento estoico sin caer en una contradicción evidente.

Diversas fuentes reportan que, tanto Zenón, como Crisipo, y a partir de ellos los demás estoicos, creían que había ciertos fenómenos que “dependían de nosotros”. Por ejemplo, dice Epifanio que los estoicos pensaban que:

Las causas de los acontecimientos en cierta medida dependen de nosotros y en cierta medida, no. Es decir, que algunos acontecimientos dependen de nosotros y otros, no.²²

¿Cómo hacer compatible un cuadro determinista causal como el que se vio anteriormente con la idea de que algunos acontecimientos dependen de nosotros? Los estoicos respondían a partir de una clasificación de diferentes causas. A pesar de que todo acontecimiento tiene diversas causas que lo provocan, éstas no son todas iguales.

Alejandro de Afrodísias, en un texto en franca polémica contra los estoicos llega a afirmar que éstos tenían todo un “enjambre de causas”²³, dando a entender que distinguían un gran número de tipos de las mismas. Sin embargo, las investigaciones a partir de otras fuentes parecen mostrar que los estoicos distinguían dos tipos de causas principales. Así nos lo informa Cicerón en su *De fato*, refiriéndose a Crisipo, el estoico que más parece haber estado preocupado por hacer compatibles el determinismo y una cierta autonomía individual:

Crisipo por su parte, al rechazar la necesidad y pretender que nada sucede sin que existan unas causas preestablecidas, distingue entre los tipos de causa, de modo que, por una parte, pueda rehuir la necesidad [*necessitas*] y, por otra, mantener la existencia del destino [*fatum*]. <<Pues – dice – unas causas son absolutas y principales [*perfectae et principales*], otras coadyuvantes y

²¹ Para un mayor desarrollo de este tema, pueden verse, entre otros: Susan Bobzien, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1998; y Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México DF: UNAM-IIF, 2006.

²² Epifanio, *Contra las herejías* III 2, 9 / SVF I 177 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 115.

²³ Alejandro de Afrodísias, *Acerca del destino*, 192, 18.

secundarias [*adiuvantes et proximae*]. Por lo que, cuando decimos que todo ocurre a consecuencia del destino [*fatum*], por causas antecedentes, no pretendemos que se entienda que es a consecuencia de causas absolutas y principales, sino de causas coadyuvantes y secundarias.²⁴

La cita es compleja y presenta diversas dificultades. Para empezar, desconocemos los términos griegos para designar los tipos de causa, y las palabras latinas escogidas por Cicerón para traducirlas no parecen aportar mucha comprensión para diferenciar unas de otras. Pero se puede encontrar en esta cita que Crisipo estaba preocupado por distinguir una creencia en el destino y una necesidad absoluta de todos los acontecimientos del mundo. Para hacerlo, distinguía entre dos tipos de causas, adjudicando las cosas que pasan “por destino” sólo a uno de ellos.

La forma en la que las causas principales deban ser distinguidas de las auxiliares no queda muy clara en el texto de Cicerón, y él mismo parece confundir algunas veces los propios términos con los que buscaba diferenciarlas, atribuyendo unas veces una importancia superior a las principales, y otras, a las auxiliares. Sin embargo, quizá se pueda reconstruir²⁵ un poco lo que Crisipo quería plantear a partir de una metáfora atribuida a éste, que se hizo muy famosa a lo largo de la Antigüedad y que también es reportada por Cicerón. Se trata del movimiento rotatorio de un cilindro:

<<Por tanto>> – dice Crisipo – <<del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el movimiento rotatorio, así la visión ofrecida producirá aquella impresión, ciertamente, y casi dejará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento estará a nuestro arbitrio, y este asentimiento – del modo que se dijo en el caso del cilindro – una vez ha sido provocado desde el exterior, seguirá moviéndose en los sucesivos a consecuencia de su propia fuerza y naturaleza (...)>>²⁶

Para poder entender esta cita, así como la metáfora del movimiento del cilindro, es necesario conocer algunos elementos de la epistemología estoica, como ya

²⁴ Cicerón, *De fato* 41 / *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. trad. Ángel Escobar, Madrid: Gredos, 1999, p. 326.

²⁵ Como han hecho diversos investigadores; por ejemplo, Dorothea Frede, “Stoic Determinism”, en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics...*, pp. 179-205.

²⁶ Cicerón, *De fato* 43 / *Sobre la adivinación...*, p. 328.

había sido indicado en la introducción a este capítulo. Para el pensamiento estoico, las impresiones sensibles se “imprimen” en el alma a la manera de una tabla rasa, sin que el individuo pueda impedir que ello ocurra. Una vez existente el estímulo externo, necesariamente se imprimirá la imagen del mismo en el alma. Sin embargo, el hecho de que se dé una impresión no implica que el sujeto de la misma deba aceptarla como verdadera. Es necesario un segundo elemento, el asentimiento por parte de quien tiene la impresión, para que ésta pueda ser considerada verdadera. Supongamos que me surge una impresión y veo un elefante rosa enfrente de mí; a pesar de tener dicha impresión, es muy probable que yo no la acepte como verdadera, sino que me diga a mí mismo que estoy teniendo una alucinación, y si estuve bebiendo alcohol, con mayor razón. El asentimiento o no a una impresión sigue siendo algo que proviene del sujeto y no de la impresión misma.

Una vez que se ha aceptado o negado la verdad de una impresión, el sujeto actúa en conformidad a ello. Si acepto la impresión del elefante rosa como verdadera, quizá quiera salir corriendo del lugar en el que me encuentro para que no me aplaste, si la niego y digo que es falsa, probablemente quiera dejar de tomar alcohol. Los estoicos pensaban que esto proceso ocurría en todo momento, existiendo un “asentimiento implícito” en los casos en los que no había una reflexión consciente por parte del sujeto. Yo actúo de acuerdo a si considero las diferentes impresiones como verdaderas o falsas, aun cuando no me esté diciendo a mí mismo cómo las considero todo el tiempo. Así, si veo un helado y se me antoja, me acercaré a él para comérmelo, aceptando implícitamente la verdad de la impresión sensible.

Se puede entender ahora lo que Crisipo pretende plantear en la cita anterior. Las impresiones externas, el mero aparecer de los objetos, no depende de nosotros; sin embargo, el asentimiento a dicho aparecer como algo verdadero y la consecuente reacción que tengamos ante ello, sí. El aparecer de un objeto funciona como causa auxiliar de un comportamiento mío, pero la causa principal del mismo será mi asentimiento o no a dicho aparecer.

En la metáfora del cilindro, Crisipo plantea que la causa auxiliar o externa del movimiento del mismo es el impulso que alguien más le otorga. Sin embargo, considera que la causa principal del movimiento del mismo no depende de algo externo, sino de “su propia fuerza y naturaleza”, es decir, de su propia constitución interna, de su disposición a moverse rotatoriamente, algo que sólo depende de su constitución interior, y no del impulso existente o no por parte de algo externo al mismo.

Así, la naturaleza interior del hombre le permite asentir o no a ciertos impulsos externos, de la misma manera que la naturaleza interior del cilindro le permite moverse en un movimiento de rotación. Es necesaria una causa externa, pero la causa principal de un fenómeno será la constitución interna de una cosa. La estrategia de Crisipo consiste, entonces, según nos ha dicho Cicerón, en atribuir lo que ocurre “según el destino”, a las causas externas o ayudantes, mientras que “lo que depende de nosotros”, a la causa principal, es decir, a nuestra propia naturaleza interior:

<<Pues, si alguna cosa se produjese sin una causa antecedente, sería falso lo de que todo ocurre a consecuencia del destino, pero, si resulta verosímil que una causa antecede a todo aquello que ocurre, ¿qué puede aducirse para no declarar que todo ocurre a consecuencia del destino? Entiéndase tan sólo cuál es la diferencia y la diversidad entre los tipos de causa>> ²⁷

Se puede estar de acuerdo o no con Crisipo al pensar que con esta estrategia ha logrado evadir un determinismo fatalista, y de hecho, muchos autores antiguos no lo estuvieron. Pero lo que sí queda claro es la preocupación por los estoicos por dejar ciertas cosas a la autonomía del individuo. Resulta bastante significativo que Crisipo no empleara el término “libertad” (*eleutheria*) para referirse a este plano. Esto podría deberse a dos razones: la primera, que dicho concepto seguía teniendo una connotación más política en los tiempos de Crisipo, como la capacidad de tener ocio suficiente para dedicarse a asuntos políticos y, segunda, “libertad” podría sugerir más un evento incausado, no sometido a ciertas condiciones, algo que Crisipo desaprobaba. Todo acontecimiento tiene causas

²⁷ *Ibid.* / p. 329

externas e internas, y necesariamente está sometido a ciertas condiciones, aunque algunas de ellas, y de ahí la preferencia por los términos, “dependan de nosotros”.

Como se ha visto, los estoicos creían que ante las mismas causas y bajo las mismas condiciones, el efecto sería el mismo. Esto puede ser llevado a lo visto sobre la constitución interna del individuo. Si las causas externas son las mismas, y si las disposiciones internas del individuo también, el actuar de éste será el mismo. Si la constitución interior de un hombre es transformada, el efecto será distinto aun cuando el impulso externo sea el mismo. Por eso, la estrategia estoica consistía en transformar el carácter (*ethos*) de un hombre, es decir, su configuración interna, a fin de que a los impulsos externos no correspondiera un mismo actuar, sino uno diferente, producto de asentimientos diferentes a las mismas impresiones. Es aquí donde las consideraciones epistemológico-lógicas, cosmológicas y causales estoicas dan paso a la finalidad última del sistema: la ética.

3. La ética estoica

Como se señaló más arriba, los autores estoicos consideraban que todo su sistema debía desembocar en la ética. La filosofía estoica era un sistema complejo de pensamiento teórico, pero también era, y principalmente, una forma de vida. Como en las dos partes del sistema anteriores a la ética, la lógica y la física, en el tratamiento de los asuntos éticos no se excluía una sistematicidad y un rigor teórico, a pesar de sus finalidades eminentemente prácticas.

Según Diógenes Laercio, los estoicos dividían la ética en 7 partes:

La parte ética de la filosofía la dividen en la doctrina del impulso (instinto, *hormé*), y en la sección de los bienes y los males, en la de las pasiones, la de la virtud, la del fin, la del valor primordial, la de las acciones y los deberes, y la de las elecciones y los rechazos.²⁸

²⁸ Diogenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, VII 84 / trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2013, p. 399.

Para los fines de este trabajo, será necesario analizar aquellos aspectos que nos permitan explicar la figura del sabio, con su juzgar y actuar virtuoso unitario, frente a la multiplicidad del actuar de acuerdo a las pasiones. Por ello, se estudiarán las partes correspondientes al impulso, los bienes y los males (junto con “los indiferentes”), las pasiones, la virtud y el fin, aunque, con fines de mayor claridad expositiva, no se traten siempre de acuerdo al orden elegido por Diógenes Laercio.

3.1 *El impulso*

Epicuro solía partir de lo que él consideraba algo evidente: los seres vivos buscan el placer y rehúyen el dolor. Si era necesaria alguna prueba, bastaba contemplar empíricamente a los animales recién nacidos para darse cuenta de que desde el comienzo de su vida se inclinaban al placer. El fin último, el de la naturaleza, debía ser entonces el placer. A los estoicos nunca les gusto este punto de partida epicúreo y fueron muchos los que reaccionaron contra él. Así, por ejemplo, Séneca oponía el hecho de que algunos animales con tal de aprender a caminar tenían que soportar varios intentos de ponerse de pie, intentos que les resultaban muy dolorosos.²⁹

Quien más reacciono en contra de lo establecido por Epicuro fue Crisipo de Solos. Para este autor, los recién nacidos no buscan el placer, sino la manutención de su vida y su crecimiento, siendo el placer sólo algo derivado de aquello. El fin de un ser vivo, a lo que apunta, no es el placer, sino el cuidado de la propia naturaleza, lo cual se manifiesta en el recién nacido como la mera conservación de su vida y el desarrollo de su cuerpo:

Dicen que el primer impulso (*hormé*) que tiene todo ser vivo es a conservarse a sí mismo, puesto que la naturaleza lo apropia (*sc.* de sí mismo) desde un principio, tal como lo afirma Crisipo en el primer libro *Sobre los fines*, donde dice que lo primero que es apropiado (*oikeion*) a todo animal es su propia constitución y conciencia de ella, porque no sería verosímil que (*sc.* la

²⁹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 121, 8 / trad. Ismael Roca Meliá, Tomo II, Madrid: Gredos, 1989, p. 400.

naturaleza) hiciera un ser vivo extraño a sí mismo, ni que, habiéndolo creado, no lo hiciera extraño ni apropiado (sc. a sí mismo). Queda, pues, decir que, una vez lo ha creado, lo ha hecho apropiado a sí mismo, y de este modo rechaza lo que le perjudica y persigue lo que le es apropiado. (...) el placer es una consecuencia posterior que surge cuando la naturaleza, por sí misma, busca aquello que se ajusta a su propia constitución y lo encuentra.³⁰

El fin no es el placer, sino lo que es apropiado a la propia naturaleza. En el recién nacido, esto se manifiesta en la búsqueda de la conservación de su vida, pero eso no quiere decir que este impulso hacia el bien, hacia lo propio de la naturaleza, no cambié sus formas de manifestación a lo largo de la vida de un ser vivo. Puede ser que, en etapas posteriores de la vida, un ser vivo ya no sólo necesite conservar su vida, sino desarrollar otros aspectos de su naturaleza a fin de alcanzar lo que le es propio. Por ejemplo, un perro recién nacido necesitará leche a fin de conservar su vida, pero posteriormente necesitará ejercitar sus patas a fin de desarrollar apropiadamente su naturaleza. A todo este proceso de búsqueda y compleción de lo que le es propio a un ente, los estoicos lo denominaban *oikeiosis*, es decir, la búsqueda de lo *oikeion*, de lo que es apropiado.

Un impulso, *hormé*, orientado hacia lo que es apropiado, *oikeion*, originaba todo el proceso de la *oikeiosis*, algo que se mantenía a lo largo de toda la existencia de un ente. ¿Cómo se manifestaba en el hombre? De acuerdo a la cosmología estoica, el hombre tiene un lugar privilegiado en el cosmos al tener un mayor grado del principio racional que otros entes. Esto no quiere decir que este principio racional inherente al hombre no pueda desarrollarse de una mejor manera. Los estoicos hablaban de grados de desarrollo racional en el ser humano; su facultad racional debe ser entrenada a fin de poder llegar a un estado de pleno desarrollo natural, una *oikeiosis* consumada. Si el impulso inherente a todo ser lo inclina a desarrollar su propia naturaleza, en el caso del hombre, ser eminentemente racional, dicho impulso lo llevará a buscar desarrollar su propia racionalidad, alcanzando con ello su naturaleza en el mayor grado de desarrollo, al tiempo que consigue, y esto nos conecta con la siguiente sección de este trabajo, la virtud.

³⁰ Diógenes Laercio VII 85 Gredos Crisipo p. 388

3.2 La virtud y el fin último

Los estoicos afirmaban la unidad del fin último al que aspira el hombre mediante su *oikeiosis*, así como la unidad de la virtud. Estobeo nos reporta que Zenón de Citio: “Define así el fin: <<Vivir de modo coherente>>, esto es, <<vivir según una sola norma y de acuerdo con ella>>, ya que de modo contradictorio viven quienes son desdichados.”³¹ Una vez más, esta cita nos muestra el profundo compromiso que tenía la filosofía estoica con la unidad. En un primer momento, Zenón se limita a afirmar que es necesario vivir de acuerdo a *una sola norma*, si es que se quiere adquirir el fin último de la existencia, y que los que viven sin rumbo, es decir, sin seguir una única norma que otorgue dirección a su vida, es decir, los que viven de manera múltiple, inconstante, son los que serán desdichados. El impulso, *hormé*, que lleva al hombre a desarrollar su propio ser y así alcanzar su fin último está en estrecha relación, entonces, con la unidad en el comportamiento.

Pero el filósofo de Citio no se limitaba a afirmar que un hombre debía ser coherente consigo mismo, sino que, basándose en sus consideraciones cosmológicas, otorgaba también la pauta para establecer aquella única norma que debía regir el comportamiento:

Zenón fue el primero que en [su obra] *Sobre la naturaleza del hombre* dijo que fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza.³²

El supremo...bien, (...) consiste en eso que los estoicos llaman <<concordancia>> (homología) y nosotros <<adecuación>> (*convenientia*).³³

La primera cita, de Diógenes Laercio, nos indica que Zenón afirmaba que el fin último del hombre es “vivir de acuerdo con la naturaleza”, esto quiere decir, si la unificamos con la cita de Estobeo, que Zenón afirmaba que era necesario comportarse de cierta manera unitaria y que la norma para hacerlo la otorgaba la

³¹ Estobeo *Églogas II / SVF I 179* / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 117.

³² Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*VII, 87 / *SVF I 179* / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 116.

³³ Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal*, III 21 / *SVF I 179* / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 117.

naturaleza, la cual, como hemos visto, se identificaba principalmente en el hombre con la razón.

A su vez, en la traducción latina que realiza Cicerón de la fórmula zenoniana, nos encontramos una vez más con que es necesario cierta concordancia, *homología*, y adecuación, *convenientia*, que en un capítulo posterior de la obra Cicerón identifica con una adecuación con la naturaleza. El hombre podía no comportarse del todo adecuadamente a su naturaleza racional, causándole cierta discordancia con su ser. El hombre no tenía por sí mismo un completo desarrollo de su naturaleza racional, sino únicamente el impulso que lo llevaba a buscar dicho desarrollo.

Podemos concluir, entonces, que el fin último del hombre de acuerdo al pensamiento estoico consistía en desarrollar, a partir de su *hormé*, un comportamiento unitario sostenido y fundamentado por la razón, alcanzando con ello una concordancia con su naturaleza. Esto quedará mucho más claro cuando tratemos las características del sabio estoico más adelante. Por ahora, baste afirmar que el pensamiento de los filósofos estoicos apelaba a un fin unitario-racional, que se reflejaría tanto en el juzgar, mediante el desarrollo de su naturaleza racional, como en el comportamiento, derivada de aquél, de un hombre.

La identificación entre desarrollo natural de un hombre y virtud queda manifiesta en la cita de Diógenes Laercio. Comportarse de acuerdo a la naturaleza es “vivir según la virtud”, la cual, a su vez, es lo único necesario para la tranquilidad del espíritu, es decir, para la felicidad:

Que ella [la virtud] es autosuficiente para la felicidad, según dice Zenón.³⁴

[Zenón] ponía todo lo que es necesario para la vida feliz en la sola virtud, y no consideraba como un bien ninguna otra cosa ni la llamaba honesta, porque el bien es algo simple, solo y único.³⁵

³⁴ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, VII 127 / SVF I 187 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 120

³⁵ Cicerón, *Académicos posteriores*, I 35 / SVF I 188 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 120.

Aquél que había conseguido comportarse de acuerdo a su propia naturaleza era quien podía ser llamado sabio, y ya que la virtud era la único necesario para la felicidad, se podía decir que el sabio no necesitaba de nada exterior para ser feliz e imperturbable; a esta idea se le conoce como la doctrina de la autosuficiencia del sabio, y era compartida por la mayor parte de los filósofos helenísticos. Se trata de la idea de que el sabio se basta a sí mismo una vez que ha obtenido la virtud. En el caso de los estoicos, esta noción se interpretaba como la autosuficiencia de la razón del sabio, una vez desarrollada, capaz de otorgarle serenidad interior, sin depender de las circunstancias externas. Frente a lo que muchos consideran como bienes o males, y que tienen que ver con cosas o circunstancias externas al individuo, los estoicos afirman que el sabio se basta a sí mismo a partir de su configuración racional interior, sin necesitar de algo externo a la misma. Una vez más, esto quedará aclarado cuando veamos las características del sabio estoico. Por ahora, para tener más claridad, será necesario repasar el pensamiento estoico acerca de los bienes y los males.

3.3 *Los bienes, los males, y los “indiferentes”*

Aristóteles pensaba que para conseguir la felicidad era necesario obtener cierta configuración interior, unas condiciones externas favorables y un poco de buena fortuna³⁶. Esta idea parece corresponderse con gran parte del sentido común: para alcanzar la felicidad, es necesario contar con ciertos bienes “externos” al mero carácter y disposición interna del individuo, como pueden ser la salud, el dinero, una buena pareja, amigos, etc.

No es de sorprender, entonces, que el pensamiento de los cínicos generara mucha desaprobación entre la gente. El comportamiento de los “perros”, como Diógenes el cínico, se oponía por completo, con un rechazo agresivo, a las valoraciones comunes de los llamados “bienes externos”, considerándolos en realidad males, y afirmando una autosuficiencia del sabio frente a ellos. Los

³⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, edición bilingüe de Antonio Gómez Robledo, 3ª edición, México DF: UNAM, 2012.

estoicos, por su parte, adquirirán una posición moderada de las ideas cínicas, afirmando que los “bienes externos” no son ni bienes ni males, sino indiferentes:

Dice Zenón (...) que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Malos, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.³⁷

Como se puede observar en esta cita, para los estoicos, siguiendo siempre a su fundador Zenón, el único bien es la virtud (que aquí aparece desglosada en sus diferentes manifestaciones), la cual tiene que ver con una disposición interna del carácter, que, como se deduce de lo visto hasta ahora, debe ser eminentemente racional para ser alcanzada. El mal será todo aquello que se oponga a este carácter racional, originando con ello el vicio con las diferentes manifestaciones que lo caracterizan (demencia, incontinencia, injusticia, etc.). Pero lo que aquí llama la atención es el carácter de “indiferentes” que otorgaba Zenón a los denominados “bienes externos”.

Los bienes externos, para la escuela estoica, no ayudan ni perjudican a la adquisición de la virtud en y por sí mismos, sino que dependerá de cada circunstancia en específico el que deban ser buscados o no. Así, si en mi situación actual, me sirve tener dinero para lograr desarrollar mejor mi razón, no debo dudar en buscarlo; si, por el contrario, sólo me alejaría de un desarrollo racional, debo rechazarlo. Pierre Grimal afirma que de esta manera podía defenderse Séneca de las acusaciones que le lanzaban (y todavía lanzan) muchos críticos de tratar al dinero como un indiferente al tiempo de poseerlo en exceso: no es que el dinero fuera algo malo en sí mismo, y la posición de Séneca en la corte, en la que

³⁷ Estobeo *Églogas I / SVF I 192* / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, p. 122. Puede resultar extraño que la virtud y el vicio sean considerados “entes”, pero hay que recordar, como se vio en la primera sección que trataba de la cosmología estoica, que para los estoicos también las disposiciones y cualidades de un cuerpo son ellas mismas corporales, y por lo tanto, parte de lo que existe.

buscaba apoyar el desarrollo racional de sus amigos, necesitaba de dinero a fin de mantenerse.³⁸

Quizá el caso paradigmático por excelencia, a partir del cual bien pudo basarse Zenón, sea el de Sócrates³⁹. En un primer momento, resulta extraño que la vida sea puesta dentro de la lista de cosas indiferentes que establecieron los estoicos. Sin embargo, su idea podría aclararse si consideramos el caso del filósofo ateniense. Sócrates había sido condenado por examinar racionalmente a las personas, y lo que se le pedía a cambio de liberarlo era terminar con esta actividad o bien ser desterrado. Nuestro filósofo, de acuerdo con la *Apología* escrita por Platón, termina por decir que es preferible la muerte a vivir una vida donde se le impida ejercer su racionalidad. Con este ejemplo, seguramente pensaban los estoicos, Sócrates mostraba que el único bien era la virtud, alcanzada mediante la razón, y que la vida sólo era algo elegible en tanto permitiera un desarrollo de la misma; de lo contrario, podría ser contemplada incluso como un mal.

Se puede entender ahora que Zenón, a pesar de calificarlas como indiferentes, sí otorgaba un cierto grado de “valor” (*axis*), no de bondad, a esta clase de cosas. Su valor siempre será relativo a la circunstancia individual, la cual puede convertirlas algunas veces en elegibles y otras en rechazables, siempre de acuerdo a si permitirán al hombre en cuestión un mayor o un menor grado de desarrollo natural (racional):

Entre las cosas que tienen valor [es decir, los indiferentes], algunas tienen mucho y otras, poco. De igual modo, también, entre las que tienen disvalor, algunas tienen mucho y otras poco. A las que tienen mucho valor se las llama <<preferibles>>; a las que tiene mucho disvalor, <<despreciables>> (...). Dicen que es <<preferible>> aquello que, siendo indiferente, *escogemos mediante un raciocinio de preferencia*.⁴⁰

³⁸ Cfr. Pierre Grimal, *Séneca*, trad. Jordi Terré, Marid: Gredos, 2013, pp. 19-20.

³⁹ Por lo demás, Sócrates siempre fue considerado el gran paradigma por los estoicos. De hecho, algunos reportes dicen que, antes de que se les asignara el nombre de “estoicos”, éstos se hacían llamar a sí mismos “los socráticos” (*vid.* David Sedley, “The School, from Zeno...”, en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics...*, pp. 7-32.

⁴⁰ Estobeo *Églogas I / SVF I 192 / Ángel J. Cappelletti (trad.) Los estoicos antiguos...*, pp. 122-123, los corchetes e itálicas son míos.

Este “raciocinio de preferencia” es el que estará en relación con la situación. Fieles a la doctrina de la autosuficiencia del sabio, los estoicos, entonces, considerarán el único bien un desarrollo de la naturaleza racional interior, la cual otorgará la felicidad y la virtud. El único mal será el vicio, es decir, el alejamiento de dicho desarrollo, lo cual generará infelicidad. Los indiferentes se evaluarán de acuerdo a su capacidad de contribuir al bien único. Estamos ahora en condiciones de entender la teoría estoica de las pasiones, la cual jugará un papel importantísimo para explicar el porqué del actuar múltiple y la infelicidad, aspectos contrarios al sabio.

3.4 Las pasiones

Uno de los aspectos más interesantes y profundos del sistema estoico es su análisis de las pasiones. Actualmente, autores como Martha Nussbaum han hablado de un *neoestoicismo* en el enfoque teórico sobre las pasiones, llegando a afirmar esta filósofa que toda su teoría sobre las capacidades humanas se fundamenta en una extensión y mayor elaboración del tratamiento estoico de las pasiones.⁴¹

A partir de lo expuesto hasta aquí podría originarse una duda: ¿cómo es posible que, si el hombre es en sí mismo un principio racional (concepción que se origina a partir de la cosmología estoica, como se vio) pueda no comportarse de manera racional? Es decir, ¿cómo es posible que un ente pueda no ser su propia naturaleza? Si el hombre es un ser eminentemente racional, entonces no se podría hablar de un desarrollo de la razón, sino que necesariamente siempre estaría presente este principio racional.

Los estoicos contestaban a esto a partir de su teoría cognitiva de las pasiones. De acuerdo con Cicerón:

Y mientras los antiguos consideraban naturales tales perturbaciones [las pasiones] y extrañas a la razón, y ponían el deseo en una parte del alma y la

⁴¹ Cfr. la introducción a la nueva edición de: Martha Nussbaum, *The therapy of desire*, 2ª edición, Oxfordshire-Nueva Jersey: Princeton University Press, 2009.

razón en otra, tampoco en esto [Zenón] se mostraba de acuerdo. Porque pensaba que *también las pasiones son voluntarias y que se las acoge por un juicio de la opinión*.⁴²

El pasaje es interesante y hay que rescatar varios aspectos. Para empezar, nos informa que, mientras otros filósofos (seguramente influenciados por Platón) separaban la parte racional del alma de su parte emocional o pasional, Zenón no estaba de acuerdo con ello. Esto lo confirmaba Crisipo, según nos informa Galeno, cuando afirmaba que las pasiones no se originan en ninguna otra facultad del alma que no sea su única parte racional:

[Crisipo decía que] no busquemos ninguna otra facultad del alma por cuyo movimiento pueden surgir las pasiones de manera desobediente a la razón, pues, no hay tal facultad, como algunos filósofos creen cuando le dan el nombre de “desiderativa” e “irascible”, dado que el principio rector del hombre es en su conjunto racional.⁴³

Las pasiones, entonces, no se originan de ninguna otra parte del alma que no sea la racional. El hombre sigue estando compuesto únicamente de un principio material pasivo y uno racional activo, sin que sea necesario apelar, según los estoicos, a otras partes del alma capaces de originar el movimiento pasional. ¿Cómo es, entonces, que se originan las pasiones a partir del principio racional? La respuesta se encuentra en la cita de Cicerón: Zenón afirma que a las pasiones “se las acoge por un juicio de la opinión”, es decir, que las pasiones se originan a partir de un juicio, lo cual las conecta con lo racional.

La clave de toda la teoría estoica sobre las pasiones se encuentra en su enfoque cognitivo. Las pasiones son juicios, según las consideraciones de Crisipo de Solos; esta afirmación ha dado lugar a diferentes interpretaciones; sin embargo, todos parecen estar de acuerdo en que una de las cosas que los estoicos señalaban con esto es que ninguna pasión surge sin que a su vez se dé

⁴² Cicerón *Académicos posteriores* I 38 / *SVF* I 207 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos...*, pp. 129-130, las itálicas son mías.

⁴³ Galeno *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 4, 5-8 / Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos I...*, p. 315.

un juicio sobre algo. En términos fenomenológicos, diríamos que la pasión es un tipo de intencionalidad que, por definición, necesariamente hace referencia a algo.

Cuando experimento una pasión, por ejemplo, cuando me enojo con alguien o me alegro, esta reacción no parece surgir de la nada, sino que siempre conlleva un juicio sobre el objeto que ha provocado en mí la emoción que estoy experimentando. Así, estoy enojado contigo *porque* te presté un libro y no me lo devuelves; estoy alegre *porque* mi ponencia fue aceptada para un Coloquio de Filosofía Antigua.

Siempre que experimentamos una emoción, parece que a su vez tenemos un juicio sobre el objeto que la ha provocado, y que, si dicho juicio se muestra como falso o se altera, tendrá efectos también sobre la pasión que originó. Si resulta que sí me habías devuelto mi libro, pero yo no lo recordaba, el enojo terminará; si se decide cancelar mi ponencia de última hora para el Coloquio de Filosofía Antigua, no podré estar ya alegre por pensar que participaré en él.

Al ser el producto de una opinión, de un juicio de valor, las pasiones se originan del único principio racional constitutivo del hombre. Lo que ocurre es que los juicios que provocan pasiones son juicios errados de valor. Se ha visto ya que los estoicos catalogaban a los bienes exteriores al carácter del individuo como “indiferentes”; *el error que origina las pasiones consiste en tomar por un bien o por un mal algo que en realidad es un indiferente.*

Si los hombres desarrollaran adecuadamente su facultad racional, su facultad de juicio, nuncaerrarían en la consideración de lo que es un bien o un mal, y sabiendo que en realidad el único bien es el del carácter y la disposición interior, es decir la virtud, quedarían imperturbables ante lo que ocurra con los mal llamados “bienes externos”. El problema se origina de que la mayoría de los hombres considera un bien o un mal lo que en realidad no es tal. Así, por ejemplo, un hombre puede enojarse y alterarse por completo al saber que ha perdido una fuerte suma de dinero, y esto ocurriría, según los estoicos, porque considera que el dinero es un bien en sí mismo, cuando en realidad no lo es. Si se altera esta opinión, si se desarrolla su principio racional de manera que juzgue

adecuadamente y se dé cuenta de que el dinero es en realidad un indiferente, la pasión desaparecerá.

Quizá el mejor ejemplo del tratamiento estoico de las pasiones, así como la forma en la que buscaban combatirla a partir de una alteración en la forma de juzgar de un individuo sea el tratado *Sobre la ira*, de Séneca, que, afortunadamente, nos ha llegado completo.

El tratado, en tres libros, es un intento de explicar a un amigo el porqué de que una persona pueda alterarse por culpa de la ira y la forma en la que ésta puede ser controlada. Tras mostrar que la ira es perniciosa para el alma, ya que no la permite reposar en un estado sereno, constante y unitario, sino que “no nace de lo sólido y lo perdurable, sino que es juguete de los vientos y huera”⁴⁴, Séneca pasa a señalar de qué forma nace y cómo se la puede combatir.

“La causa de la iracundia – afirma Séneca – es la *suposición de un ultraje*”.⁴⁵ Vemos aquí la teoría cognitiva de las pasiones una vez más: lo que origina la ira es *suponer* que nos ha ocurrido un mal, cuando en realidad no es así. Hay un juicio de por medio, y la pasión no puede ser entendida sin una referencia al principio racional humano, es decir, como una falla a la hora de juzgar por parte del mismo. La cura para la ira, será entonces, un cambio en la perspectiva valorativa de las cosas:

La ira no es dudoso que la mueve la impresión aparente de un ultraje; pero nos preguntamos si al punto sigue a la propia impresión y estalla sin que el ánimo la apoye, o si se mueve con su consentimiento. Nosotros opinamos que ella por sí misma a nada se atreve si no lo aprueba el ánimo; pues tener la impresión de recibir un ultraje y anhelar vengarlo y reunir las dos circunstancias no es propio de un impulso que se excita sin voluntad nuestra.⁴⁶

La suposición de un ultraje y su afirmación por parte de la voluntad son aspectos separados. Uno puede tener la impresión de haber sido ofendido, pero es hasta que el espíritu decide aceptar dicha impresión como verdadera, tal como veíamos con el ejemplo del cilindro de Crisipo, cuando se desencadena la ira. La

⁴⁴ Séneca *De la ira I* 20, 2 / en *Díálogos*, trad. Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2008, p. 59.

⁴⁵ Séneca, *De la ira II* 22, 2 / en *Díálogos...*, p. 89.

⁴⁶ *Ibíd.* 1, 3-4 / p. 63.

estrategia será entonces, y eso es lo que hará Séneca a lo largo de todo el resto del tratado, cambiar las opiniones de su destinatario, a fin de que no acepte como verdad la suposición de un ultraje, sino que descubra que, en realidad, no se le ha cometido ningún mal.

Los estoicos pensaban que el impulso (*hormé*) que llevaba al hombre a buscar desarrollarse podía errar a la hora de juzgar qué es lo que lo permite desarrollarse y qué no, originando juicios falsos que alteraban el juzgar racional adecuado. Este actuar teniendo en mente bienes o males que en realidad no lo son originaba un comportamiento múltiple y no constante; así, dirá Crisipo: “al género de las pasiones se asigna también como definición la agitación, por el agitarse y dejarse llevar de manera azarosa”.⁴⁷ Si no se tiene una idea adecuada de lo que es el único bien, la virtud, es normal que un individuo vaya por la vida juzgando diversas cosas como bienes o males y cambiando su comportamiento de acuerdo a los diferentes juicios que lo originan. De acuerdo con el pensamiento estoico, esta situación originará intranquilidad e infelicidad en quien se comporta siguiendo sus pasiones.

Los estoicos han logrado establecer una teoría donde el hombre únicamente tiene una parte en su alma: la racional, la cual, cuando se desvía de un juzgar adecuado, provoca las pasiones y la infelicidad a partir de un comportamiento múltiple y no constante. En contraste, la figura del sabio aparecerá como la de aquél que ha desarrollado adecuadamente su razón, alcanzando la unidad y la constancia, y con ello, la virtud y la felicidad.

4. El sabio estoico

Todo lo expuesto hasta este punto ha mostrado que los estoicos apelan, ante todo, a una profunda unidad del cosmos, misma que se ve reflejada en todos los aspectos de la filosofía que desarrollan, así como en la idea misma de filosofía, la cual es entendida como un todo unitario dividida sólo artificialmente en tres partes.

⁴⁷ Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, IV 5, 3-6 / Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos I...*, pp. 319-320.

Ahora, toca ver cómo esa unidad se verá reflejada en el actuar del hombre que ha sobrepasado sus pasiones y que se comporta de una manera virtuosa: se habla aquí, por supuesto, del hombre sabio.

De todo lo visto anteriormente se deriva, si las pasiones son una especie de razón desviada de su auténtico desarrollo, o como diría Zenón, según nos informa Plutarco: “una razón perversa e impúdica, que extrae su vehemencia y su fuerza de una elección vil y equivocada”; que la virtud será entonces una “razón armónica, firme e inmutable”⁴⁸.

La virtud, que caracteriza al hombre sabio, es una razón armónica, es decir, conforme a su adecuado desarrollo, a su naturaleza, ya que juzga adecuadamente, sabe lo que es el único bien (la virtud) y el único mal (el vicio), y sabe en qué situaciones se debe preferir ciertos indiferentes y en cuáles no, siempre teniendo en mente su adecuación a la naturaleza racional.

La virtud es una razón firme, ya que sabe que no comete errores debido a su correcto desarrollo. El sabio no se puede equivocar, ni en su juicio ni en su comportamiento, afirman categóricamente los estoicos, llegando incluso a sostener, según nos informa un fragmento de Ateneo, que “el sabio todo lo hará bien y preparará sabiamente su potaje de lentejas”⁴⁹. La razón del sabio es tan firme que se verá reflejada en cada uno de los aspectos de su vida, incluso en los más pequeños detalles, como es el preparar adecuadamente un platillo.

La virtud es una razón inmutable, ya que, al estar plenamente desarrollada a la hora de juzgar el bien y el mal, nunca tendrá por qué cambiar. Es una razón toda ella unitaria, ya que siempre juzgará igual, y será capaz de expresarse mediante una constancia inalterable durante toda la vida del hombre sabio. Frente a la multiplicidad de pasiones, es decir, frente a una razón desviada de un correcto juzgar, el hombre sabio afirma una unidad constante en su juicio y su actuar, las cuales hacen que nunca deba cambiar ningún aspecto de su vida. La virtud, al estar fundamentada en una razón auténticamente desarrollada, llevará al hombre

⁴⁸ Plutarco, *Sobre la virtud moral* 3, 441 c / SVF I 202 / Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, p. 127.

⁴⁹ Ateneo, *Banquete de los eruditos* IV 158b / SVF I 217 / Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, p. 134.

sabio a un comportamiento inalterable, plenamente adecuado a su propia naturaleza, separándolo de la multiplicidad pasional y, por consiguiente, otorgándole tranquilidad de espíritu y felicidad, según nos había dicho Zenón de Citio que eran las consecuencias de la virtud.

Para reafirmar esto, analicemos textos de dos autores estoicos. El primero es Crisipo de Solos y analizaré en primer lugar lo que dice en el papiro Herculano 1020. Se trata de un papiro en mal estado de conservación, pero que sabemos contiene fragmentos de una obra de Crisipo. En lo que se puede rescatar de él, encontramos una caracterización del sabio estoico que confirma lo expuesto hasta aquí:

Tampoco ser refutado es propio de sabios, ni cambiar de opinión y, por lo mismo, transformarse. Ninguno malentenderá ni desbarrará, pues no debe aceptar falsedades (...) A esto sigue fundamentalmente que los sabios no pueden ser engañados ni cometer error, y viven conforme al valor de las cosas y obran siempre bien.⁵⁰

Los sabios no cambian de opinión ni pueden ser refutados debido a su razón plenamente desarrollada y adecuada. Es por eso que tampoco pueden cometer error alguno, ya que su comportamiento se origina de sus juicios estables. A su vez, viven conforme al valor de las cosas ya que no toman por bienes o males cosas que son indiferentes, y que sólo podrían adquirir algún valor de acuerdo a la situación, como ya se ha visto. El único bien del sabio es su adecuada naturaleza interior, por lo que ninguna circunstancia externa podrá alterar su tranquilidad o su juicio siempre estable.

Dión de Prusa nos señala otros aspectos que afirmaba Crisipo acerca del sabio entendido a la manera estoica:

Si su alma es sensata y buena [es decir, si es un sabio], y si ambas son capaces de hacer correctamente lo propio y lo de los demás, éstos necesariamente llevarán una vida feliz, por ser varones respetuosos de la ley, que han obtenido un espíritu benigno (*agathou daímonos*) y son amigos de los dioses.⁵¹

⁵⁰ *Pap. Hercul. 1020, Frag. II n / Crisipo de Solos, Testimonios y fragmentos I...*, p. 473.

⁵¹ Dión de Prusa *Discursos LXIX 4 / Crisipo de Solos, Testimonios y fragmentos II...*, p. 187.

Cuando el alma es capaz de hacer lo propio, es decir, cuando juzga y se comporta de acuerdo a su naturaleza racional, entonces el hombre es amigo de los dioses, es decir, ha desarrollado adecuadamente su naturaleza racional y, por lo tanto, es feliz. Por eso llegan a decir los estoicos que sólo el sabio es feliz, y establecen una estrecha relación entre esta felicidad y una adecuada disposición interior: en efecto, cuando se ha aprendido a tomar en su justo valor las cosas, a no tomar por bienes y males los indiferentes, se ha alcanzado un estado interior capaz de enfrentarse a cualquier situación sin perder la calma. A esto se refiere en la cita el concepto de *agathoû daímonos*, es decir, un “espíritu benigno”. Si tomamos en cuenta que los estoicos estaban muy influenciados por Heráclito, y recordando aquella frase de éste “El carácter es el destino del hombre” (*ethos antrophos daimon*), podemos observar que los estoicos partieron de esta sentencia heraclitéana para señalar que un adecuado carácter es la clave para un buen destino, es decir, para la felicidad, identificada aquí con la imperturbabilidad originada por una constancia en el razonar.

El siguiente autor que nos confirma esta idea es Séneca. En su tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu* le dice a su interlocutor, Sereno:

Lo que deseas es algo magnífico y sublime y cercano al dios: no dejarse agitar. Esta disposición inmutable del espíritu la llaman los griegos *euthymía* (...) yo la llamo tranquilidad. Queremos saber, entonces, cómo logrará el espíritu avanzar siempre con rumbo inalterable y venturoso (...) en un estado apacible, sin engreírse nunca ni deprimirse: eso será la tranquilidad.⁵²

Todo el tratado es un intento de mostrar cómo adquirir cierta tranquilidad frente al constante cambio al que está sujeto el hombre si se deja llevar por opiniones erróneas, es decir, por sus pasiones. El sabio es alguien cercano al dios en el sentido de su inmutabilidad. Su espíritu, que ha aprendido a juzgar adecuadamente, le otorga una disposición inmutable que, para Séneca, genera tranquilidad. Una vez más, encontramos que un rumbo inalterable, un desarrollo

⁵² Séneca, *De la tranquilidad del espíritu* 2, 4 / en *Díálogos...*, p. 229.

constante y adecuado de la razón es la clave para la virtud y, por tanto, para la tranquilidad y la felicidad.

Para concluir, una analogía. Séneca compara al sabio con los astros. Así como los astros en el cielo siguen un rumbo fijo, inalterable, así él se mantendrá constante ante cualquier situación, mostrando unidad de juicio y comportamiento ante la pluralidad de aspectos vitales que conforman su existencia. En efecto, la mente del sabio, gracias a la virtud, es tan libre y constante que nada impide que “salga hasta el infinito para hacer compañía a los astros”⁵³.

Conclusión: Los estoicos y la unidad racional.

El sistema estoico se encuentra profundamente comprometido con una unidad de todo lo que compone el universo. Esta unidad se ve reflejada en su forma de concebir la filosofía, en su cosmología y en su ética. Si en la cosmología lo que otorga unidad es el destino o la serie de causas que hace que todos los eventos se encuentren ligados gracias a un mismo principio racional que los conforma, en la ética esta unidad se verá manifestada en la aspiración a una constancia y una inalterabilidad en el juicio propias del sabio. Mientras el carácter del hombre común, que no ha desarrollado adecuadamente su naturaleza racional, es uno que lo convierte en presa de sus pasiones o juicios erróneos, y por consiguiente, actúa de manera múltiple o variable, el del sabio estoico será uno que afirmará una constancia en el juzgar y en su actuar, las cuales le otorgarán una unidad en su existencia, ajustándose así a su naturaleza y a la unidad mayor del cosmos, permitiéndole alcanzar un auténtico desarrollo, la tranquilidad y la imperturbabilidad, la virtud y la felicidad. Veamos ahora qué tiene que decir Kierkegaard acerca de las aspiraciones humanas.

⁵³ Séneca, *De los beneficios* III, 20 / Citado en Carlos Rojas Osorio, *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*, San Juan (Puerto Rico): Isla negra editores, 2006, p. 120.

CAPÍTULO II

LA BÚSQUEDA DE UNIDAD PERSONAL EN *O LO UNO O LO OTRO*, DE SØREN KIERKEGAARD.

A Kierkegaard se lo ha clasificado de muchas maneras. Se lo ha querido ver como el gran enemigo de Hegel, como un ironista sin remedio, como el primer posmoderno, como el padre del existencialismo, entre muchas otras formas. Toda esta gran variedad de posturas frente al filósofo danés parece apuntar a que éste tiene la capacidad de decirle algo distinto a cada uno de sus lectores, de acuerdo a las circunstancias vitales a partir de las cuáles se lo lee.

Sea como sea, el pensamiento de Kierkegaard es uno profundamente comprometido con el individuo y con la forma en la que éste se contempla a sí mismo. Si a algo nos quieren llevar los textos de este autor es a comprendernos y confrontarnos a nosotros mismos. Esto se ve expresado en aquellas palabras de nuestro autor en *El concepto de la angustia*: “Quien se torna grave por muchas cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es –a pesar de esa gravedad- un frívolo bromista”⁵⁴.

El gran tema de Kierkegaard será, entonces, el sí mismo, o la forma en la que el individuo se contempla y se hace cargo de sí mismo. En este capítulo, me gustaría analizar una de las ideas que me parecen centrales para comprender lo que el filósofo danés entiende por un “sí mismo”: el tema de que hay que adquirir cierta unidad personal frente a la multiplicidad de deseos e inclinaciones. La tesis central del capítulo será, entonces, que Kierkegaard afirma que es necesario encontrar cierta idea única, afirmada pasionalmente, que permita a un individuo orientar su existencia hacia ella, adquiriendo cierta constancia frente a la arbitrariedad y multiplicidad de las pasiones y deseos más inmediatos, algo que se verá reflejado, principalmente, en el paso de la vida estética a la ética tal como se plantea en *O lo uno o lo otro*.

⁵⁴Søren Kierkegaard. *El concepto de la angustia*, trad. José Luis L. Aranguren, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p.175 / SV¹ IV, 415.

Para desarrollar lo anterior, primero mostraré que el tema de la unidad personal se encontraba ya desde las primeras reflexiones de Kierkegaard, tanto en su diario como en un discurso público ofrecido en 1835. Después, desarrollaré la forma en la que me parece que esto se refleja en la obra *O lo uno o lo otro*, interpretando al hombre estético como el hombre múltiple, y al hombre ético como aquél que busca cierta unidad y cohesión personal. Esta parte corresponderá a la de mayor extensión y desarrollo, ya que es precisamente aquí donde, me parece, se puede encontrar el paso de la multiplicidad a la unidad en el comportamiento personal a partir de lo que el hombre ético entenderá como el “sí mismo”, nociones que, pienso, nunca abandonaron a Kierkegaard a lo largo de su obra.

Realizar afirmaciones categóricas sobre Kierkegaard siempre es difícil, ya que sus obras se encuentran escritas por seudónimos, haciendo muy difícil la tarea de interpretar qué era lo que efectivamente pensaba. Sin embargo, me parece que es posible rastrear ciertas orientaciones de su pensamiento, con cierto desarrollo de algunas de sus categorías a partir de dicho rastreo. Si este filósofo todavía tiene mucho que decir actualmente es porque el tema que orienta todo su pensamiento no es otro que aquél en el cual estamos todos íntimamente implicados: el problema de ser un individuo concreto necesitado de comprensión acerca de sí mismo.

1. El tema de la unidad personal en las primeras reflexiones de Søren Kierkegaard.

1.1 Gilleleie.

En 1835, Søren Kierkegaard emprendió un viaje a una de las regiones de Dinamarca cercanas a Copenhague, su lugar de residencia. Esta región tiene por nombre *Gilleleie* y la travesía fue realizada a fin de recuperar un estado de tranquilidad y salud, ya que el carácter nervioso de Kierkegaard se había exacerbado en días previos. Tradicionalmente se piensa que este viaje fue determinante para el posterior desarrollo, tanto vital como filosófico, de nuestro

filósofo. Conuerdo con esta interpretación, y me parece que el tema de la unidad personal, que como veremos aparece en las reflexiones que Kierkegaard realizó durante su estancia, es uno que lo acompañará a lo largo de su vida y de su obra.

En una entrada de su diario fechada el 1 de agosto de 1835, misma que ha sido muy comentada y que se ha vuelto ya famosa, Kierkegaard, contando con sólo veinte años, escribe:

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que se la verdad para mí, *encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir*. (...) Para encontrar esa idea, o mejor dicho, *para encontrarme a mí mismo*, no me sirve avanzar más y más en el mundo.⁵⁵

Hay que rescatar diversos puntos de esta cita. Para empezar, Kierkegaard pone el conocimiento como algo subordinado a la acción; lo que le importa es “qué debo hacer” y no “qué debo conocer”, siendo esto último sólo una forma de entender mejor lo primero. El individuo tiene ante todo necesidad de actuar, y el conocimiento es algo que puede ayudar a este propósito. Es importante recordar que en los tiempos en los que escribió esta entrada Kierkegaard, la filosofía se encontraba enfocada principalmente a una cuestión más especulativa. Debido a ciertos pensamientos de inspiración hegeliana, muchos filósofos de esta época orientaban sus esfuerzos únicamente a entender teóricamente el acontecer histórico, dejando de lado las cuestiones prácticas que atañen a cualquier individuo en su vida más cotidiana. Kierkegaard parece reivindicar aquí que un hombre tiene necesidad no sólo de comprensión teórica, sino de una forma de orientar su vida y sus acciones, de una comprensión de sí que conlleve la respuesta a qué es lo que debe hacer.

¿Qué es lo que necesita un hombre a fin de orientar adecuadamente su actuar? Kierkegaard responderá: *una Idea*. Para lograr entender apropiadamente a qué se

⁵⁵ Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*, trad. María J. Binetti, México DF: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 80 / *Pap.* I A 75. Las itálicas son mías.

refiere el filósofo danés con esta expresión, debemos recordar un poco lo que la tradición hegeliana entiende por *Idea*.

Según Alastair Hannay:

Como saben los conocedores de Hegel, la idea que determina a la forma es algo que se desarrolla en el tiempo. (...) La "idea" (el término a menudo se escribe con mayúscula en la traducción) es la noción de una realización que impulsa y guía a la actividad teórica y práctica. En Hegel, es la noción de un sistema autónomo que se genera a sí mismo, o de un *ideal de la unidad* de toda la experiencia cognitiva, quizá incluso una especie de imagen o concepción de ésta, algo que, según los hegelianos, puede observarse funcionando – por sus propios medios, por decirlo de alguna manera – mediante el curso de la historia.⁵⁶

Independientemente de las interpretaciones que hayan hecho los hegelianos del concepto de idea en Hegel, esta noción parece apuntar a cierta unidad orientativa y de comprensión de los diferentes momentos de una realidad. Una flor, por ejemplo, sólo puede ser plenamente comprendida si se la contempla después de todo su proceso de desarrollo, cualquier forma que tenga, desde la semilla hasta su muerte, responde a un *proceso*, y la comprensión plena del mismo sólo se consigue si se contemplan todos los momentos del mismo; de la misma forma el sistema, para Hegel, no puede ser explicado en un prólogo, sino que únicamente su desarrollo permitirá su comprensión total.⁵⁷ A mi entender, esto es lo que significa la noción de *Idea* en Hegel: el ideal de unidad (como señala la cita de Hannay) de toda la experiencia cognitiva de una realidad, ideal que otorga sentido a cada uno de los momentos que la componen.

Llevando esto a lo que Kierkegaard ha estado reflexionando sobre la necesidad de orientar su actuar, encontramos que nuestro filósofo piensa que es necesario encontrar una *Idea individual*, una "verdad que sea la verdad para mí", capaz de orientar y dotar de sentido a cada uno de los momentos que componen su propia existencia. De lo que se trata, entonces, es de llegar a un ideal capaz de dotar de coherencia, unidad y sentido a los diferentes momentos que han compuesto,

⁵⁶ Alastair Hannay. *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo Jordán, México DF: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 37. Las itálicas son mías.

⁵⁷ Cfr. el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

componen y compondrán una existencia individual. Es a partir del descubrimiento de esta Idea como un individuo logrará orientar su actuar, es decir, comprender “qué debe hacer”.

Es importante señalar que la Idea que busca Kierkegaard no funciona únicamente de manera retrospectiva: no se trata de dotar de sentido y unidad solamente a lo que ya ha pasado en su existencia, sino de anticiparse a su posible actuar en el futuro, a fin de orientarlo en la dirección que le otorga la Idea. Esto, por supuesto, conllevará voluntad y constancia en el futuro, a fin de que el individuo siga afirmando que la Idea que encontró es capaz de dotar de unidad y coherencia a los momentos que compondrán su vida futura, otorgándole, en palabras de Kierkegaard, “un punto focal en el cual se unan todos los radios”.⁵⁸

Un poco antes de esta entrada, Kierkegaard ya había realizado algunas reflexiones en esta dirección. En una entrada fechada el 1 de junio de 1835, escribe:

Es necesario, primero y principal, situarse en el lugar que a uno le es propio, aunque este no siempre es fácil de encontrar. En este sentido, hay naturalezas afortunadas que tienen una inclinación muy clara hacia determinada dirección y siempre se abren camino por la senda indicada, sin que jamás las domine la idea de que quizás deberían tomar otro camino. Hay en cambio otras naturalezas que se dejan gobernar por su entorno y nunca comprenden realmente hacia dónde aspiran. Así como la primera clase tiene su imperativo categórico interior, la última reconoce un imperativo categórico externo.⁵⁹

Kierkegaard no habla aquí de una *Idea*, pero sí hace referencia al *camino* hacia el que algunos individuos son capaces de dirigir el actuar a lo largo de su existencia. Lo que caracteriza a aquellos individuos que han alcanzado su camino, es el no trastabillar ni ponerlo en duda en ningún momento; es decir, adquirir una constancia y una unidad existenciales que no se ven mermadas por ninguna circunstancia de la vida, sino que, al contrario, cualquier circunstancia vital la refieren a su camino, a su Idea, otorgándole sentido a partir de ello. Estas “naturalezas” tienen como característica seguir un “imperativo categórico interno”,

⁵⁸ Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios...* p. 81 / *Pap. I A 75*.

⁵⁹ *Ibid.* p. 73 / *Pap. I A 75*.

es decir, que ellas mismas se dotan de sentido a partir de algo interior, de una *Idea*, y no dependen de las circunstancias externas para afirmarla o no.

Las nociones de “imperativo categórico externo o interno” me parece que serán la base para las caracterizaciones del hombre estético y ético, algo que será analizado en este trabajo posteriormente. Por ahora, baste señalar que Kierkegaard está apuntando a que un individuo es capaz de dotar de sentido cada uno de los momentos que compondrán su existencia a partir de una *Idea* que funciona a la manera de una verdad subjetiva, individual, la cual conlleva necesariamente una forma de actuar en el mundo.

Para dar un poco más de claridad, quizá sea conveniente señalar la *Idea* concreta que Kierkegaard encontró para su propia existencia.⁶⁰ Nuestro filósofo, después de deliberar seriamente sobre “lo que la divinidad quería de él”, llegó a la conclusión de que su deber era ser escritor; pero no cualquier escritor, sino uno que hiciera reflexionar a las personas que se atribuían a sí mismas, en la época y contexto social de nuestro autor, el ser cristianas, algo con lo que Kierkegaard se escandalizaba. El filósofo danés pensaba que debía orientar su existencia a buscar transformar las conciencias de sus contemporáneos, a fin de que reflexionaran sobre lo que en verdad significaba ser un seguidor de Cristo. Esta *Idea* era capaz de dotar de sentido a lo que había vivido Kierkegaard hasta ese momento, así como de otorgarle un punto de orientación hacia el cual referir su actuar futuro, lo cual generaría, a partir de las consideraciones anteriores, un sentido unitario y coherente para su vida.

Pero aún hay más. En la primera cita del diario analizada, la del 1 de agosto de 1835, Kierkegaard afirma que encontrar la *Idea* por la cual vivir y morir, significa también *encontrarse a sí mismo*. Sólo quien ha encontrado ese punto arquimédico *ideal* que unifica los diferentes momentos que componen su existencia es capaz, según nuestro autor, de decir que se posee a sí mismo, que tiene un “sí mismo”, una identidad unitaria que le otorga sentido y coherencia. En otras palabras, sólo quien “vive por una *Idea*” puede decir que es alguien que se posee

⁶⁰ Debo estas consideraciones sobre la idea que Kierkegaard se dio a sí mismo al Dr. Luis Guerrero Martínez: *vid.* el capítulo 1 “Una vida como escritor”, en *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2004.

verdaderamente a sí mismo: “¿Qué es la verdad sino una vida por una idea? Al fin y al cabo, todo debe basarse en un postulado”⁶¹. Las consecuencias que esto tiene se verán más adelante, pero por ahora podemos señalar que este poseerse a sí mismo, tener una identidad o un “yo”, se encuentra en estrecha relación con la paz de espíritu:

Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad y contempla el transcurrir de su camino, sólo entonces su vida tiene paz y sentido (...). Sólo quien posee un punto de apoyo interior puede mantenerse a flote en las tempestades de la vida. – Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad, sólo así es capaz de sostener una existencia propia y evitar renunciar a su propio yo.⁶²

Por último, Kierkegaard también emplea una metáfora astronómica. Se sabe que nuestro filósofo fue un gran entusiasta de la astronomía, por lo que no es de extrañar que empleara este tipo de imágenes para clarificar lo que quería decir. El hombre que ha encontrado su Idea, que vive de acuerdo a un punto de apoyo interior, se parece a un cuerpo astral en el que las fuerzas centrífugas y centrípetas se encuentran en equilibrio, es decir, se encuentra en una relación armónica tanto consigo mismo como con las fuerzas y circunstancias del exterior:

Así como un cuerpo celeste, que uno se imagine en formación, debe ser determinado respecto de cómo sería su superficie, hacia qué cuerpos orientaría su lado luminoso, hacia cuáles su lado oscuro, pero ante todo debe lograr que la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su existencia y dejar que todo lo demás llegue por sí mismo — así también conviene que el hombre determine su fundamento constitutivo antes que su apariencia.⁶³

Antes que todo, el fundamento constitutivo, es decir, la Idea, y es ella la que permitirá establecer la apariencia adecuada, es decir, la forma que se ajusta a ella, permitiendo la unificación de cada forma en una Idea superior. Esto quedará más claro en el discurso ante los estudiantes dado por Kierkegaard en 1835, donde nuestro filósofo también emplea la metáfora astronómica.

⁶¹ Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios...*, p. 85 / Pap. I A 75

⁶² *Ibid* pp. 82-83 / Pap. I A 75

⁶³ *Ibid*. p. 82 / Pap. I A 75

1.2 El discurso ante la Unión de Estudiantes.

En el mismo año en el que Kierkegaard escribió las entradas del diario analizadas en la sección anterior, nuestro filósofo solicitó la posibilidad de ofrecer un discurso ante la Unión de Estudiantes de la Universidad de Copenhague. El tema que Kierkegaard quería abordar era una crítica a las nuevas posturas liberales que se estaban desarrollando en Dinamarca a partir de las ideas de la Revolución Francesa. El objetivo concreto era un periódico de afiliación liberal: el *Kjobenhavnsposten*. La crítica resulta interesante, ya que, como veremos, su argumento central es precisamente lo analizado hasta ahora: la falta de unidad por parte de este periódico.

A falta de una edición íntegra del discurso en cuestión, utilizaré algunas citas referidas por Alastair Hannay, así como la interpretación que este autor otorga a diferentes partes del texto. Según Kierkegaard, el periódico liberal aludido carecía de armonía y de una dirección adecuadamente establecida. Para ilustrarlo, utiliza nuevamente la metáfora astronómica señalada en la sección anterior: la falta de unidad del *Kjobenhavnsposten* se parece a una nube gaseosa que fracasa a la hora de

Formarse mediante la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas combinadas con la rotación alrededor de un eje central. (...) El *Kjobenhavnsposten* me parece como una masa nebulosa de este tipo, pero una cuya existencia planetaria todavía no ha logrado una armonía entre las fuerzas centrífugas y centrípetas combinadas con un movimiento de rotación.⁶⁴

Si algo le hace falta a este medio de comunicación liberal, es un eje central a partir del cual poder distribuir adecuadamente las diferentes fuerzas que lo constituyen. Al no tener un punto de anclaje orientativo sólido, piensa Kierkegaard, el *Kjobenhavnsposten* termina por no poseer una identidad sólida que ofrezca una alternativa real a las posturas conservadoras, mucho más ancladas en una tradición de muchos años. De lo que se trata, y esta será una expresión que

⁶⁴ Citado por Alastair Hannay en *Kierkegaard. Una biografía...* p. 35.

también aparece en el discurso, es de una “lucha formal”, algo que, según el filósofo danés, no sólo es característico del periódico criticado, sino de “todo el esfuerzo de nuestra época”.

¿A qué se refiere Kierkegaard al hablar de una “lucha formal”? Según Alastair Hannay, esta expresión está en referencia a la manera en la que se puede entender que surja una forma. Para Kierkegaard, en este discurso era importante señalar el origen de una forma determinada a partir de la *Idea*:

Uno no debe olvidar que *la forma* – por ejemplo, desde el punto de vista del genio poético inmediato – *no es más que la idea que deviene en el mundo*, y que la parte reflexiva no consiste sino en examinar si es que la idea ha recibido asimismo la forma adecuada.⁶⁵

Cualquier forma determinada que adquiriera una realidad dada se encuentra en relación con la *Idea*. Esto es algo que ya habíamos analizado anteriormente al exponer las entradas del diario de *Gilleleie*. Lo que resulta interesante en este discurso es ver cómo Kierkegaard utiliza estas ideas para criticar a un periódico, el cual, al no tener una idea sólida, no posee un punto central orientativo, haciendo que las formas que adquiere no sean adecuadas. Kierkegaard ha llevado a un plano político lo que originalmente había planteado para la existencia individual: la falta de una *Idea* origina una falta de unidad y armonía que se traduce en una falta de identidad.

Sin embargo, el hecho de que el filósofo danés haya utilizado estas nociones para realizar una crítica política no debe hacernos pensar que sus intereses eran principalmente políticos. Kierkegaard sigue teniendo en mente, principalmente, el desarrollo individual. Como señala Alastair Hannay, es “la vida individual” la que proporciona “el punto de entrada para aquella forma en que la idea proporciona la forma unificadora”.⁶⁶ Como nos deja ver la cita anterior, no se trata de ir construyendo una idea a partir de diferentes formas, sino que es la idea misma la que dota de sentido y dirección a las diferentes formas que componen una existencia.

⁶⁵ *Ibid.* p. 38.

⁶⁶ *Ibid.* p. 43.

Como se ha visto, así como la metáfora astronómica fue utilizada por Kierkegaard para criticar al *Kjobenhavnsposten*, podemos emplearla también a la hora de hablar de la vida individual. Aquél individuo que posee una *Idea por la cual vivir y morir*, se parecería a un planeta que tiene un eje de rotación adecuadamente establecido, a partir del cual poder distribuir las diferentes fuerzas, es decir, las diferentes circunstancias de la vida. Se trataría, una vez más, de aquella “naturaleza con un imperativo categórico interno” que vimos en la sección anterior. Por otro lado, el individuo que carece de un punto central a partir del cual distribuir las diferentes fuerzas, sería el equivalente a aquella “naturaleza con un imperativo categórico externo” que termina por carecer de una identidad sólida y estable. Como indica Alastair Hannay:

Alcanzar la forma significa en sentido estricto manifestar, aunque sea inadecuadamente, la unidad que pertenece a la “idea”, es decir, la unidad encarnada en un objetivo de realización en términos de armonía y centralidad. *Una persona sin unidad, lo mismo que un diario, o viceversa, al actuar fragmentariamente, no actúa en absoluto, ya que meramente reacciona ante cualquier situación relevante que se presenta.*⁶⁷

De acuerdo con Hannay, del discurso dado por Kierkegaard se puede interpretar que:

Aquello que todo el mundo – sea o no genio poético – debe buscar, si es que desea apropiarse de la idea, es ante todo lo habilidad para cultivar *en su propia vida* la unidad dada por la forma. Para hacer esto no hay que ser poeta, sino que la vida misma se convierte en una obra de arte, el arte de desarrollar una forma y una unidad a través de la armonía de las fuerzas en conflicto, fuerzas sin las cuales no podría haber ni unidad ni vida (humana).⁶⁸

Las conclusiones que saca Hannay del discurso de Kierkegaard, así como las que podemos sacar nosotros a partir de las citas ofrecidas por él parecen estar en plena armonía con lo que habíamos planteado a partir de las entradas del diario en 1835: una de las principales preocupaciones de Kierkegaard durante su

⁶⁷ *Ibid.* p. 45. Las itálicas son mías.

⁶⁸ *Idem.*

juventud, sino es que la principal, era la de encontrar una unidad personal capaz de dotar de sentido y dirección a cada uno de los momentos de su existencia.

Considero que esta aspiración a la unidad personal es algo que mantendrá Kierkegaard a lo largo de su obra y de su vida. Como hemos visto anteriormente, nuestro filósofo orientó su actuar a la ocupación de ser un escritor cristiano, tratando de generar una actitud crítica y reflexiva en sus contemporáneos. Toca ahora ver cómo está presente esta idea en su obra, específicamente en la posibilidad del paso de una vida estética a una ética planteada en *O lo uno o lo otro*.

2. La vida estética como multiplicidad y la vida ética como unidad en *O lo uno o lo otro*.

O lo uno o lo otro fue la primera obra publicada por Kierkegaard bajo seudónimo. Con ella, empezaba toda una serie de textos orientados a conseguir que un individuo “se tornara grave frente a sí mismo” y alcanzará una mayor lucidez sobre quién era, así como buscar una transformación que le permitiera alcanzar su mejor desarrollo individual. Kierkegaard, por ello, nunca impone un punto de vista en sus obras, sino que busca que el lector reflexione y se identifique con alguno de los seudónimos o algunas de sus características. Posteriormente, estos seudónimos se ponen en diálogo unos con otros, empezando una relación dialéctica en la que el lector se encuentra implicado, buscando que éste genere una reflexión crítica existencial sobre la forma en la que piensa y actúa, es decir, sobre la forma en la que se contempla a sí mismo.

O lo uno o lo otro, como es sabido, ofrecía dos formas distintas de contemplar la vida, así como de actuar a partir de dicha contemplación. Como escribe el juez Wilhelm (seudónimo que escribe la segunda parte de la obra): “Todo hombre, por escasas que sean sus dotes, por inferior que sea su posición en la vida, tiene por naturaleza la necesidad de formarse una visión de la vida, una idea acerca del

significado y de la finalidad de la vida”⁶⁹. Por otro lado, esta “visión de la vida” determinará también la forma de actuar del individuo que la posea en los diferentes aspectos de su existencia.

O lo uno o lo otro ofrece dos maneras de “ver la vida”, una de inclinación estética, la otra ética. Lo que me gustaría mostrar en este sub-capítulo es que la primera de ellas puede ser identificada con aquél hombre, analizado anteriormente, que no tiene una unidad personal sólida, sino que se encuentra enfocado a un “imperativo categórico externo”, mientras que el hombre ético será aquél que ya busca una unidad y una cohesión personal que lo hace orientar sus esfuerzos hacia algo propio de su subjetividad, hacia un “imperativo categórico interior” que le otorga sentido a su existencia en tanto individuo.

De hecho, el tema de “lo interior y lo exterior” se encuentra expuesto ya desde la primera frase de la obra, en el prólogo: “Quizás te haya venido alguna vez a las mientes, querido lector, dudar un poco de la exactitud de la conocida proposición filosófica: lo exterior es lo interior, lo interior, lo exterior”⁷⁰. A mi modo de ver, y como se verá en los desarrollos posteriores, el hombre estético bien podría ser identificado con alguien que ofrece un exterior muy sofisticado, pero carece de un sólido interior; mientras que el hombre ético quizá esté menos enfocado a lo externo, ofreciendo algo más modesto, pero con un interior lleno de contenido. Incluso desde las caligrafías de ambos autores, tal como las describe Víctor Eremita, seudónimo autor del prólogo y editor de la obra, podemos descubrir esto:

Una ojeada somera a los papeles encontrados me mostró enseguida que constituían dos grupos, cuya diversidad se hacía notar también en lo externo. Uno de ellos estaba escrito en una suerte de papel postal de vitela, en cuartillas, con un margen bastante ancho. La caligrafía era legible, de vez en cuando incluso pulcra, garabateada en algunos lugares. El otro estaba escrito en pliegos de papel de pagos en columnas separadas de a dos, como se escriben los documentos notariales u otros por el estilo. La caligrafía era nítida, algo prolija, uniforme y regular.⁷¹

⁶⁹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007, p.167 / SV¹ II, 163.

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006, p. 29 / SV¹ I, V.

⁷¹ *Ibid.* p. 32 / SV¹ I, VIII.

La caligrafía del primer grupo de papeles corresponde al hombre estético, y muestra a alguien preocupado por ofrecer un exterior “estetizado”, con letras adornadas, mientras que la caligrafía del hombre ético parece estar más enfocada a ser una expresión de una uniformidad y un orden interior. En palabras, una vez más, de Víctor Eremita:

En estos papeles he tenido la oportunidad de echar una ojeada a la vida de dos personas, y ello reforzó mi duda acerca de que lo exterior sea lo interior. Esto vale en especial para una de ellas. Su exterior estaba en perfecta contradicción con su interior. También para el segundo esto vale hasta cierto punto, por cuanto escondía un significativo interior bajo un exterior insignificante.⁷²

Considero que toda la obra bien puede ser interpretada a partir de las categorías de lo interior y lo exterior, pero lo que me interesa mostrar aquí es la relación que estas dos formas de vida tienen con la multiplicidad, por un lado, y con la unidad, por el otro, siempre en referencia al actuar de un individuo. Para lograr esto, mostraré brevemente algunas características principales del hombre estético tal como aparecen en la primera parte de la obra; en segundo lugar, mostraré la crítica que le realiza, en la segunda parte de la obra, el juez Wilhelm al joven esteta anónimo que escribe la primera. Considero que es precisamente en este punto donde se realiza la identificación explícita de la vida estética con la multiplicidad. Finalmente, mostraré cómo es que el hombre ético apela a cierta forma de unidad interior, es decir, a una cohesión personal orientada hacia un fin, identificada con el “sí mismo”, y que se expresa, para él, principalmente en el matrimonio.

2.1 La vida estética en la primera parte de O lo uno o lo otro.

La primera parte de *O lo uno o lo otro* se encuentra compuesta por una serie de tratados escritos por un autor a quien Víctor Eremita, el seudónimo editor de la

⁷² *Ibíd.* p. 30 / SV¹ I, VI.

obra, únicamente denomina como *A*. Nunca, a lo largo de todo lo restante del libro, se menciona el nombre del autor de estos textos; a diferencia del que escribe el grupo de escritos que componen la segunda parte, a quien el editor denomina *B*, pero que sabemos que se llama Wilhelm.

A diferencia de lo que ocurre con los papeles de *B*, “ordenar los papeles de *A* no fue tan fácil – nos dice Eremita en el prólogo. – Por eso dejé que la casualidad determinase el orden”⁷³. Esto ya nos da una indicación de que la forma en la que *A* trabaja y se contempla a sí mismo no es una demasiado sistemática y uniforme. De hecho, el primer texto que compone esta primera parte se titula *Diapsálmata*, es decir, estribillos, y se compone de una serie de reflexiones que no siguen un orden lógico establecido, sino que parecen corresponderse con los estados de ánimo cambiantes de su autor.

En una de estas reflexiones o “estribillos”, me parece que se encuentra aquello a lo que aspira el esteta:

El auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación. Si tuviese a mi servicio un espíritu sumiso que, cuando yo pidiese un vaso de agua, me trajese los vinos más cotizados del mundo deliciosamente mezclados en una copa, le despediría hasta que aprendiese que *el goce no radica en lo que gozo, sino en que se haga mi voluntad*.⁷⁴

A menudo se identifica el estadio estético de Kierkegaard con una especie de hedonismo burdo, como si fuera aquél hombre que únicamente le interesa experimentar placer. Si bien esta clase de hombre sí caería en la esfera que comprende una serie de formas de vida estética, el esteta que Kierkegaard parece colocar bajo el seudónimo *A* no es uno tan simple⁷⁵. En realidad, lo que este

⁷³ *Ibid.* p. 33 / SV¹ I, IX.

⁷⁴ *Ibid.* p. 56. / SV¹ I, 15. Las itálicas son mías.

⁷⁵ Si *A* es el autor o no de todos los textos que componen la primera parte de *O lo uno o lo otro* es algo que ha sido discutido, así como si el esteta es necesariamente alguien que vive únicamente para el placer o si más bien es alguien interesado en realizar experimentos de creación poética mediante la literatura (*vid.* Luis Guerrero, *La verdad subjetiva*, referido más arriba, así como su artículo “Las confesiones de un ermitaño. El uso de seudónimos en *La alternativa*”, en *Søren Kierkegaard. El uso de seudónimos como comunicación existencial*, Luis Guerrero Martínez, Rafael García Pavón y Catalina Dobre (coords.), México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2010). Por mi parte, considero que los *Diapsálmata* ofrecen una serie de temas y reflexiones que se encontrarán a lo largo de la obra, y, dado que estos “estribillos” parecen ser un diario personal de *A*, existen elementos para pensar que él es el autor de las demás obras, así

hombre está buscando no es el goce en sí, sino el ver satisfecha su voluntad, por más caprichosa y arbitraria que esta sea, así como contemplarse a sí mismo como aquél que puede satisfacer su deseo (la representación del goce que señala la cita). No se trata de disfrutar del mejor vino, como muestra la cita, sino de que si se me antoja un vaso de agua, tenga un vaso de agua. Incluso se podría llegar a que la voluntad este buscando alguna forma de dolor, como en el caso de alguien masoquista, y aquél que se identifique con el tipo de personalidad de este esteta, buscará por todos los medios que su deseo sea satisfecho.

A lo largo de otros textos del *Diapsálmata* encontramos que este deseo del esteta es muy variable; un día se le puede antojar algo, otro día otra cosa, y otro día incluso puede no tener antojo alguno: “no me apetece nada de nada”⁷⁶. Es por este intento de satisfacer una voluntad multiforme, pero que parece surgir de manera espontánea, que el juez Wilhelm posteriormente dirá que: “lo estético es aquello que un hombre inmediatamente es”. El deseo parece surgir como una realidad bastante inmediata para la conciencia; surge espontáneamente y la tendencia más inmediata del hombre parece ser el satisfacerlo. La variedad de deseos que pueden aparecer a un hombre parece inagotable, y el impulso que vemos incluso desde la infancia es el de intentar alcanzar aquello que deseamos.

Este deseo tan inmediato, que aún no alcanza a llegar a una esfera de reflexión en la que el individuo lo confronta y busca ya sea eliminarlo, ya fomentarlo, parece estar identificada en esta obra con el *Don Juan*. El tratado siguiente a los *Diapsálmata* se encuentra dedicado a esta figura en la ópera de Mozart, y se contempla en ella la figura del “seductor extensivo”, en tanto Don Juan es alguien completamente enfocado hacia su deseo más inmediato por algo externo, en este caso las mujeres, y hacia su capacidad de satisfacerlo lo más pronto posible. En efecto, Don Juan, parece encarnar para A la figura de aquel deseo sensual más inmediato que puede ser satisfecho de manera también inmediata. Don Juan no

como alguien que se comporta de acuerdo a su deseo. Es este punto de vista, quizá más “tradicional” sobre lo estético en Kierkegaard, el que tomo en este trabajo; pero, sea como sea, no me parece que se vea afectada la consideración de la vida estética como una forma de multiplicidad aun cuando se tome algún otro punto de vista sobre la actividad o los escritos de la primera parte de la obra.

⁷⁶ *Ibid.* p. 46 / SV¹ I, 4.

es un seductor frío y astuto, con un método bien planeado de conquista y engaño, sino una encarnación de la fuerza erótica más inmediata que nos lleva a buscar placer:

Cuando se trata de *Don Juan* hay que usar la expresión <<seductor>> con gran cuidado (...). Para ser un seductor se requiere siempre una cierta reflexión, una cierta conciencia, y en la medida en que ésta se hace presente, puede resultar adecuado hablar de artimañas, ardides y ofensivas solapadas. A *Don Juan* le falta esa conciencia. Por eso no seduce. Desea, y ese deseo resulta seductor; en ese sentido seduce. Goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito. Por eso engaña, pero no en el sentido de preparar su engaño por anticipado; el propio poder de la sensualidad es el que engaña a las seducidas.⁷⁷

Don Juan encarna esta búsqueda de la satisfacción del deseo más inmediato y de la manera más inmediata; por ello, no desdeña a ninguna mujer, sino que su deseo es capaz de abarcar a todas ellas, seduciéndolas con la tentación de la realización del placer más inmediato, o sea, con lo erótico inmediato. Al ser una representación de la fuerza de lo erótico, no necesita un plan para engañar a su víctima, sino que ésta caerá al sólo dejarse llevar por él de manera inmediata.

Si Don Juan representa la satisfacción del deseo erótico inmediato, es por ello que, según el esteta, su vida (algo que observamos que *A* contempla con gran entusiasmo) se encuentra orientada y compuesta por el *instante*, es decir, por aquellos momentos de realización y satisfacción del deseo, hacia los cuales encamina todo su actuar: "Su vida es una suma de instantes contrapuestos que no guardan relación alguna, su vida es, en tanto que instante, una suma de instantes, y es el instante en tanto que suma de instantes"⁷⁸.

Si los instantes de los que se compone la vida de Don Juan no guardan relación entre sí es porque no le da continuidad a un único deseo más profundo, sino que se deja arrastrar por cualquiera que le surja en un momento determinado. Una mujer seducida, un deseo satisfecho, no guarda relación con la siguiente, y en esta serie de oscilaciones de su deseo se va la vida de Don Juan.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 117 / SV¹ I, 79.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 115 / SV¹ I, 76.

Este primer ensayo acerca de la ópera de Mozart es, entonces, un elogio lleno de entusiasmo lírico a la satisfacción del deseo. Sin embargo, dentro de los sentimientos del esteta *A* que podemos observar tanto en los *Diapsálmata* como en otros tratados de la obra, no todo es emoción por la satisfacción del deseo. En realidad, lo que encontramos principalmente expresado a lo largo de los escritos estéticos es una especie de pesadumbre melancólica. El esteta orienta su vida a la satisfacción que produce el *instante*, pero parece ser que esta dirección ha terminado por desarrollar un sentimiento de “incompletud” en él. Si el ensayo sobre Don Juan expresa una emoción exacerbada por la búsqueda de realización del deseo, por otro lado *A* escribirá: “Como es sabido, hay insectos que mueren en el instante de la fecundación; eso vale para todas las alegrías: al momento de goce supremo y más suntuoso de la vida le sigue siempre la muerte”⁷⁹.

Si la satisfacción del deseo y el placer que esto origina es el fin último de una existencia estética, esto no se presenta sin consecuencias. Parece ser que llega un punto en el que esta satisfacción termina por engendrar un sentimiento de insatisfacción que se traduce en un sentimiento de pesadumbre, de que las cosas no tienen sentido. En efecto, una de las constantes a lo largo de la primera parte de *O lo uno o lo otro* es la sensación que se genera en el esteta de que la vida es algo carente de sentido. Orientar su existencia al *instante* de realización del deseo múltiple, según esto, termina por generar una sensación de absurdo, como se puede observar en aforismos como los siguientes en los *Diapsálmata*:

¿Qué estará por venir? ¿Qué nos deparará el futuro? No lo sé, no presiento nada. Cuando una araña se precipita desde un punto fijo hacia sus fines, todo lo que ve ante sí es un espacio vacío en donde no puede hacer pie por mucho que patalee. Esto me sucede también a mí; siempre ante un espacio vacío, aquello que me empuja hacia adelante es un fin situado tras de mí. Esta vida avanza a contrapelo y es espantosa, no puede soportarse.⁸⁰

Nadie vuelve del reino de los muertos, nadie ha entrado al mundo sin llorar; nadie le pregunta a uno cuándo quiere entrar y nadie cuándo quiere salir.⁸¹

⁷⁹ *Ibíd.* p. 46 / SV¹ I, 4.

⁸⁰ *Ibíd.* p. 49 / SV¹ I, 8.

⁸¹ *Ibíd.* p. 51 / SV¹ I, 10.

¿Cuál es, en resumidas cuentas, el sentido de esta vida? Si uno divide a las personas en dos grandes clases, puede afirmar que unas trabajan para vivir, mientras que las otras no tienen esa necesidad. Ahora bien, trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, pues es una contradicción que procurar las condiciones sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que se ve condicionado por ellas. La vida del resto no goza tampoco en general de ningún sentido salvo el de consumir las condiciones. Si así lo prefiere, uno puede decir que el sentido de la vida es morir, mas esto parece ser de nuevo una contradicción.⁸²

Lo que estas tres citas, seleccionadas entre muchas otras, muestran, es que el esteta ha terminado por llegar a un punto en el que ya no ve sentido a lo que realiza en su vida. La primera nos muestra una sensación de vacío que se ha producido en él, y que ha terminado por mostrarle la vida como algo espantoso e insoportable; la segunda nos habla, a partir del símbolo del recién nacido y la muerte, de que la vida parece ser, para utilizar una expresión cristiana, un “valle de lágrimas” del cual uno no puede escapar, ni decidir si ha querido estar en él o no, lo cual refuerza la sensación de que la existencia es algo absurdo e insoportable; finalmente, la tercera muestra un intento irónico del esteta de buscar un sentido para la vida, mostrando que todos son contradictorios, por lo que el absurdo es la única conclusión.

Lo que me parece muy interesante a partir de este punto es la reacción que el esteta planteado por Kierkegaard tiene ante su situación. Si A es un personaje estético muy desarrollado es porque sabe perfectamente que él es una persona sin sentido, apesadumbrada, pero que considera que esa es la consecuencia última de la existencia. Como le diré más adelante el juez Wilhelm:

Pero queda todavía un estadio, una concepción estética de la vida, la más refinada y distinguida de todas (...) no serviría de mucho hablarte de ese modo y enseñarte que la vida es vanidad. Lo sabes muy bien, e incluso has intentado resolverlo a tu manera. (...) es la última concepción estética de la vida, puesto que, en cierta medida, la personalidad ha tomado conciencia de la vacuidad de una concepción tal.⁸³

⁸² *Ibíd.* pp. 55-56 / SV¹ I, 15.

⁸³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* pp. 178-179 / SV¹ II, 175.

Frente a otras formas de vida estética, podríamos decir, menos desarrolladas, el esteta que escribe la primera parte de *O lo uno o lo otro* es alguien que tiene muy consciente que lo que persigue, el *instante* de satisfacción del deseo, no tiene sentido alguno. Uno puede pensar en el típico argumento en contra de algunas formas de hedonismo burdo en el que se le plantea a quien lo sostiene que lo que persigue no tiene consistencia, que es un placer efímero que a la larga terminará por no darle la satisfacción que busca; esto no funciona con A, éste sabe perfectamente que lo que busca es “vanidad”, que su concepción de la vida es vacua, pero no cree que la conclusión pueda ser otra, no piensa que un hombre pueda hacer algo más, a partir de que considera que la vida es absurda.

¿Qué es lo que puede hacer un hombre que sabe que su vida es vacuidad, pero que piensa que no hay otra forma de vivirla aparte de ello? La respuesta de A será doble: por un lado, aceptar y acoger la pesadumbre que su situación le genera; por el otro, tratar de que el *instante* sea lo más provechoso e interesante posible.

Lo primero lo vemos expresado en los siguientes aforismos de los *Diapsálmata*:

Aparte de todas mis otras numerosas relaciones, tengo un confidente íntimo: mi pesadumbre. En medio de mi alegría, en medio de mi trabajo, me hace señas, me llama a un lado, incluso si mi cuerpo se mueve del sitio. Mi pesadumbre es la más fiel amante que jamás he conocido; nada tiene de extraño, pues, que yo la corresponda.⁸⁴

Digo de mi pena lo que el inglés de su casa: mi pena *is my castle* [es mi castillo]. Muchos hombres consideran que estar apenado es una de las comodidades de la vida.⁸⁵

La pesadumbre del esteta desarrollado es su refugio, algo que acepta y considera inevitable, y a partir de lo cual trata de afrontar la vida. Por ello, es alguien también irónico, capaz de reírse de todo aquél que trata de darle seriedad a la vida, sin que la víctima siquiera se dé cuenta de su situación absurda. La pesadumbre lo acompaña a lo largo de todos los momentos de su vida, y lo que este personaje ha decidido hacer es aceptarla y tratar de sacar las consecuencias

⁸⁴ Søren Kierkegaard. *O lo uno o lo otro* I... p. 46 / SV¹ I, 5.

⁸⁵ *Ibid.* p. 47 / SV¹ I, 6.

que se originan de ella. No se trata de buscar engañarse pensando que la vida tiene sentido, sino de aceptar sin miramientos que no lo tiene, y acoger la sensación de pesadumbre que esto provoca.

La segunda parte de lo que realiza el esteta desarrollado frente a la conciencia del absurdo tiene que ver con la forma en la que satisface sus deseos. El esteta no ha abandonado la orientación de su existencia hacia el *instante* de satisfacción del deseo, pero ahora busca desarrollar de una manera, digamos, más refinada e interesante, ese deseo. No se trata de apresurarse a realizar el *instante* de goce, sino de alargarlo lo más posible a fin de que resulte lo más interesante y placentero posible a la hora de su satisfacción:

La mayoría de las personas corren tan aprisa tras el goce, que lo dejan atrás. A ellas les sucede lo que le sucedió a aquel enano que vigilaba en su castillo a una princesa que había sido secuestrada. Un día se tumbó a dormir la siesta. Cuando se levantó una hora más tarde, ella ya no estaba. Sin más dilación se calza sus botas de siete leguas y al primer paso ya la había dejado muy atrás.⁸⁶

No se trata de apresurarse tras el goce, sino de alargar el momento en el que se realizará el *instante* el mayor tiempo posible, mientras siga siendo interesante. Todo este proceso se puede ver ejemplificado en el último texto que compone esta primera parte de *O lo uno o lo otro: El diario de un seductor*.

Lo que *El diario de un seductor* nos muestra es lo que Kierkegaard denomina el “seductor reflexivo o intensivo”. Esta clase de conquistador es aquél que tiene un método bien establecido para lograr que su víctima caiga, y es un plan que, a su vez, alarga lo más posible el momento final de seducción carnal a fin de disfrutar cada una de las emociones que puede originar en la mujer a seducir, así como del contemplarse a sí mismo como alguien seductor, con poder frente a su víctima.

El protagonista de la obra, Juan, tras algunas mujeres que le dejan una buena impresión, queda “flechado” por una de ellas, Cordelia, a quien sería capaz de reconocer “por más que estuviese rodeada por cientos de personas”⁸⁷. Esta situación lo lleva a reflexionar sobre lo *interesante* que es quedar impresionado

⁸⁶ *Ibíd.* p. 54 / SV¹ I, 12-13.

⁸⁷ *Ibíd.* p. 329 / SV¹ I, 295.

por alguien, y, una vez que por casualidad (algo que fascina al seductor) se vuelve a topar con ella, inicia toda una serie de acciones encaminadas a conquistarla, haciéndola pasar por diferentes estados de ánimo para poder disfrutar más del proceso. Todo esto es lo que hace del momento de “entrega total” algo sumamente interesante para Juan, y lo importante es alargar su culminación lo más posible a fin de sacarle provecho estético a cada una de las situaciones, así como a la representación que éstas originan en la mente del seductor, contemplándose a sí mismo como el protagonista de las mismas.

Pero a pesar de este intento por perseguir lo *interesante*, antes que la mera satisfacción que otorgan diversos e inconexos *instantes* de placer, el seductor reflexivo tarde o temprano volverá a satisfacer ese deseo inicial por una mujer, llegando al *instante* donde alguien “lo ha dado todo”, y generando, una vez más, aquella pesadumbre melancólica de la que se hablaba anteriormente. Así, la última entrada del diario dice lo siguiente:

¿Por qué no puede una noche como ésta ser más larga? Si Alesterión pudo olvidarse, ¿por qué no puede el sol ser lo bastante compasivo para ello? Sin embargo, ahora se acabó y no deseo verla nunca más. Cuando una muchacha lo ha dado todo, es débil, lo ha perdido todo; pues la inocencia, que en el hombre es un momento negativo, en la mujer es el mérito de su esencia. Ahora, toda resistencia es imposible y sólo mientras ésta existe es bello amar, cuando cesa, es debilidad y costumbre.⁸⁸

Esta cita nos deja ver que lo que el seductor siempre buscó en la mujer seducida es inocencia y resistencia, aspectos que le parecían *interesantes*, ya que le permitían alargar el momento en el que llegaría el goce. Una vez que Cordelia le “ha entregado todo”, es decir, una vez que ha perdido su inocencia, ha perdido aquello que la hacía interesante, por lo que el seductor no puede utilizarla más para intentar alargar su deseo. La empresa del seductor tarde o temprano termina, y esta cita nos muestra una vez más el estado de insatisfacción que esto le genera.

Frente a este estado de insatisfacción el esteta desarrollado bien puede, una vez más, acoger su pesadumbre, afirmar que la vida es absurda y que no se

⁸⁸ *Ibíd.* p. 433 / SV¹ I, 412.

puede hacer más frente a ello, por lo menos hasta que llegue un nuevo deseo capaz de convertirse en algo interesante que lo entretenga por un rato; hasta que, nuevamente, pierde ese carácter de interesante y sumerja al esteta de nuevo en su pesadumbre. Esta especie de ciclo queda expresada en la siguiente cita de los *Diapsálmata*:

Como es sabido, hay insectos que mueren en el instante de la fecundación; eso vale para todas las alegrías: al momento de goce supremo y más suntuoso de la vida le sigue siempre la muerte.⁸⁹

Este es el ir y venir del hombre estético, entre la emoción de un nuevo deseo y la melancolía y pesadumbre que surgen una vez que lo ha realizado. Para él, esto es irremediable; en cambio, el hombre ético tendrá un nuevo diagnóstico ante la situación del esteta y su pesadumbre, algo que será analizado a continuación.

2.2 La crítica del hombre ético al estético: multiplicidad y melancolía por su “sí mismo”.

Los textos que componen la segunda parte de la obra *O lo uno o lo otro*, como se sabe, responden a un carácter más inclinado hacia lo ético. El juez Wilhelm, su autor, es alguien de talento serio, con una voluntad fuerte y que contempla su vida a partir de las categorías del bien y del mal. Los textos que este seudónimo escribe son cartas dirigidas al autor que escribe la primera parte de la obra, y a lo largo de todas ellas encontramos diferentes análisis que el juez realiza del comportamiento de su joven amigo esteta.

En este sub-capítulo me gustaría exponer lo que considero la principal crítica de este hombre ético al estético, la cual, a mi entender, se encuentra referida a la cuestión ontológica de la multiplicidad en la que se fragmenta el esteta. En efecto, lo que el juez Wilhelm reprochará a A es el no tener un ser estable, auténtico y capaz de darle sentido y cohesión a su existencia, sino que, al sumergirse en la multiplicidad de su deseo, termina por “perderse a sí mismo”.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 46 / SV¹ I, 4.

Como se ha visto, el hombre estético es aquél que busca, de una manera u otra, satisfacer su deseo, ya sea una enorme cantidad de ellos, ya unos cuantos de una manera más refinada y reflexiva. En palabras del juez Wilhelm, mientras analiza lo que caracteriza a una forma de vida estética:

[Las vidas estéticas] construyen su vida sobre lo que es en sí mismo algo plural. (...) Su enseñanza es “goza de la vida”, y su explicación “vive según tu deseo”. *El deseo, sin embargo, es en sí mismo una pluralidad, con lo que se ve fácilmente que esta vida se dispersa en una pluralidad ilimitada.*⁹⁰

De una u otra forma, ya sea a partir del arrebató lírico del Don Juan, ya a través de las formas de seducción reflexivas del autor del *Diario de un seductor*, las formas de vida estética dependen de una pluralidad, esto es, de la multiplicidad del deseo. El deseo para el juez Wilhelm, según esta cita, no es algo unitario, sino una pluralidad que incluso puede llegar a ser “ilimitada”. Si se deja libre el deseo, sus alcances, y los objetos a los que se puede orientar ofrecen posibilidades prácticamente inimaginables. Es por ello que las formas de vida estética son también inabarcables en su especificidad, aun cuando sí se les pueda formular una característica general: el buscar, como nos dice la cita expuesta, gozar de la vida viviendo según el deseo.

Para el hombre ético, esto no sólo conlleva una multiplicidad en la serie de cosas que un hombre puede desear, sino incluso una multiplicidad de su propio ser, que termina por dejarlo sin identidad. El deseo, al estar orientado siempre hacia algo externo, termina por aniquilar cualquier forma de ser interna y profunda de un individuo. Así, reprochará al esteta:

*No eres nada, sólo eres en relación con otros, y lo que eres, lo eres en esa relación. (...) ¿O puedes imaginarte algo más horrible que el que tu naturaleza acabe disolviéndose en algo múltiple, que llegues realmente a ser muchos, una legión, como esos desdichados seres demoníacos, y que pierdas de esa manera lo que hay de más íntimo y sagrado en un hombre, el poder de cohesión de la personalidad?*⁹¹

⁹⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p. 170 / SV¹ II, 165. Las itálicas son mías.

⁹¹ *Ibid.* p. 151 / SV¹ II, 173-174. Las itálicas son mías.

La referencia a la multiplicidad se torna en esta cita explícita, a la vez que la pone en relación con un carácter ontológico. En efecto, el reproche que el juez Wilhelm parece estar haciendo a *A* no es únicamente que su deseo no tenga un carácter más fijo o un objeto hacia el cual orientar su pasión, sino que el mismo hecho de que se deje arrastrar por la multiplicidad de lo que desea termina por convertirlo en una nada en sí mismo. Su naturaleza, al estar orientada hacia lo externo y lo múltiple, termina por convertirse en nada, en mera relación, es decir, termina por ser algo que sólo puede existir en una relación con algo externo, sin tener algo interno que le otorgue cohesión y orientación. Esto se reafirma en otra de las frases que el hombre ético afirma sobre la vida estética:

Cuando un individuo se considera a sí mismo de manera estética, toma conciencia de ese <<sí mismo>> como una concreción determinada en sí misma de muchos modos. (...) *su sí mismo consiste en esa multiplicidad, y no tiene ningún <<sí mismo>> que sea superior a ese.*⁹²

Esta cita parece bastante clara a la hora de afirmar que la forma en la que el hombre estético se contempla a sí mismo termina por identificarlo con una multiplicidad carente de una unidad superior, es decir, de un “sí mismo” auténtico. Me parece también muy revelador el hecho de que cuando se habla del sí mismo tal como lo contempla el hombre estético no se le ponga comillas, mientras que cuando se habla de un “sí mismo” superior sí. Esto quizá apunta al hecho de que uno es auténtico, sustancial, mientras que el otro, debido a su multiplicidad, es nada, valga la redundancia, en sí mismo.

Trasladando esto al comportamiento del hombre estético tal como lo vimos en la sección anterior, podemos decir que el hecho de que se deje arrastrar por una emoción inicial, y, tras alargarla lo más posible, por otra y otra, de manera ilimitada, termina por convertirlo en alguien carente de una identidad auténtica y estable. El comportamiento del seductor es errático y múltiple, azaroso, siempre dependiendo de factores externos que alimenten su deseo; carente de un punto fijo de orientación hacia el cual dirigir todos los esfuerzos de su existencia. Se

⁹² *Ibíd.* p. 204 / SV¹ II, 202. Las itálicas son mías.

encuentra aquí, me parece, muy presente aquella noción de *Idea* que se analizó anteriormente: lo que el hombre ético parece reprochar al estético es su falta de un punto de apoyo unitario que dote de sentido y cohesión a su existencia, es decir, su falta de una *Idea* que funcione como “eje de rotación” y orientación existencial. De hecho, en otra parte del texto, el juez comenta que lo que busca con sus reflexiones es que su amigo esteta: “acaso consiga de una buena vez hallar un centro para sus excéntricos movimientos”⁹³.

Lo que en este pasaje parece afirmarse más radicalmente es el hecho de que carecer de aquel punto de referencia existencial capaz de orientar a un individuo no es sólo la causa de comportamientos erráticos y sin sentido, como le ocurría a aquel periódico liberal, el *Kjobenhavnsposten*, sino que conlleva incluso una nada en el ser mismo que la carece. Lo que se pone en juego entre el tener o no una orientación unitaria de la existencia al nivel del individuo es su ser mismo, su “sí mismo”. No tener una *Idea*, un punto fijo interior de orientación, equivale a carecer de identidad, a ser una nada siempre en relación de dependencia con algo meramente externo y azaroso.

El hombre ético asocia esta búsqueda de identidad con la capacidad de elegir entre una cosa u otra, mientras que el hombre estético viene definido por un “o...o...” que en realidad no es tal, es decir, que en realidad no elige entre una alternativa u otra, sino que todo parece llevarlo al mismo resultado: el absurdo. Así, en una de las entradas de los *Diapsálmata*, el esteta se refiere a diferentes situaciones en la forma de un “o...o...” llegando siempre al absurdo se tome la alternativa que se tome. Por ejemplo, en la cuestión del matrimonio:

O lo uno o lo otro
Un discurso extático

Cásate, te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases, en ambos casos te arrepentirás; o bien te casas o bien no te casas, en ambos casos te arrepentirás.⁹⁴

⁹³ *Ibíd.* p. 16 / SV¹ II, 6.

⁹⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I...* p. 62 / SV¹ I, 22.

En cambio, el juez Wilhelm afirma que lo único que él sostiene es un “O...o...”, pero, esta vez, auténtico, ya que elige entre una alternativa u otra, renunciando a una de ellas en pos de un sentido más elevado de unidad personal. Resulta sumamente interesante observar que, al afirmar esto, este seudónimo relaciona esta capacidad de elegir con una especie de *pathos*. Lo que distingue la capacidad de elegir una de las alternativas es la elección con *pathos* suficiente:

Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o, más bien, te lo grito: o lo uno o lo otro (...) hay también hombres cuya alma es demasiado disoluta como para captar lo que comporta ese dilema, cuya personalidad carece de la energía como para decir “o...o...” con *pathos* suficiente.⁹⁵

El esteta afirma un “o...o...” que se presenta a la manera de un dilema: se tome la alternativa que se tome, siempre llegarás al absurdo; por otro lado, el “o...o...” que afirma el hombre ético pretende elegir efectivamente una de las alternativas, renunciando a la otra y pensando que el hacerlo lo llevará a un camino distinto a que si hubiera elegido la alternativa. Pero elegir auténticamente, nos dice el juez en esta cita, conlleva afirmar lo elegido con *pathos* suficiente: la pasión de un hombre debe orientarse a su elección y al actuar que se origina de ella. La identidad de un hombre nace de su capacidad de elegir con el grado de pasión suficiente. La forma en la que el seudónimo ético de Kierkegaard ejemplificará esto será analizada más adelante. Ahora, falta revisar una explicación más que este personaje otorga sobre el estado en el que se encuentra el esteta.

Como se ha visto, el esteta desarrollado que escribe la primera parte de la obra analizada se encuentra siempre en una especie de ciclo: por un lado, se emociona al nacerle un nuevo deseo, por el otro, una vez que lo ha satisfecho surge en él una pesadumbre melancólica que este hombre entiende como algo inevitable, como la consecuencia misma del absurdo vital. El juez Wilhelm tendrá su propio diagnóstico de esta situación en la que se encuentra A, y dirá que la melancolía que lo domina es producto precisamente del modo de vida que ha elegido, impidiendo a la personalidad aspirar a un “sí mismo” real e interior. Para explicar esto, pone de ejemplo al emperador Nerón.

⁹⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p.149 / SV¹ II, 143.

Pensemos en este emperador romano. Sabemos que es una persona capaz de ejemplificar a alguien con capacidad suficiente para satisfacer cualquier deseo que se le presente. Bastaba con que quisiera algo, así fuera lo más excéntrico, para que lo tuviera. Y, sin embargo, nos dice el juez Wilhelm, era alguien que se sentía embriagado por una profunda pesadumbre:

La naturaleza de Nerón es *melancolía*. (...) La inmediatez del espíritu no puede hacer irrupción, y sin embargo, pugna por interrumpir, exige una forma superior de existencia. (...) El espíritu busca todavía irrumpir, pero no encuentra brecha alguna, se le sigue decepcionando, y él le ofrece la saciedad del deseo. Entonces el espíritu se condensa en él como una nube oscura, su alma incuba una cólera que se vuelve angustia, y que no cesa siquiera en el instante de goce.⁹⁶

La cita presenta, me parece, un diagnóstico muy interesante sobre lo que origina la melancolía, o lo que en nuestros días llamaríamos depresión. De acuerdo con el juez Wilhelm, hay algo en Nerón que quiere aparecer, algo interior al hombre que está pugnando por manifestarse, pero que no encuentra resquicio alguno: el espíritu. Nerón, al igual que el esteta A, contempla la vida a través del goce y la satisfacción del deseo, y no se da cuenta de que hay algo interior y profundo en él que quiere ser desarrollado, pero que esta concepción orientada hacia el deseo no permite. Si un individuo se encuentra poseído por una fuerte melancolía es porque no permite que algo interior, un “sí mismo” auténtico, se manifieste.

Lo único que Nerón hace, frente a esta pesadumbre melancólica, es buscar más satisfacción del deseo, pero de acuerdo con lo planteado por el juez, esto no es capaz de otorgarle tranquilidad, sino que únicamente lo sumerge más y más en su melancolía, originando un círculo vicioso. Aquél ciclo en el que se encuentra el esteta es, en realidad, el efecto de un espíritu que quiere aparecer, pero que es reprimido en pos del deseo, lo cual termina por desesperar al espíritu más y más. A experimenta esa sensación de pesadumbre debido a que su naturaleza le pide que deje salir algo “interior y eterno” en él, el espíritu o su “sí mismo”, cosa que él no permite ya que combate esa sensación buscando satisfacer más deseos, lo

⁹⁶ *Ibíd.* p. 172 / SV¹ II, 167-169.

cual sólo desespera y llena de pesadumbre aún más al espíritu que quiere manifestarse. Es por ello que el juez Wilhelm afirmará que: “toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquél que vive de manera estética está desesperado, lo sepa o no lo sepa”⁹⁷.

Este espíritu o “sí mismo” que quiere aparecer se encuentra en estrecha relación, una vez más, con la *Idea* que Kierkegaard buscaba en su diario. Lo que le hace falta al hombre estético, como hemos visto, es lo “más íntimo y sagrado en el hombre”, la capacidad de orientar su existencia hacia algo interior y unitario, capaz de dotarlo de sentido y cohesión personal. El esteta es aquél hombre con un “imperativo categórico exterior” que orienta su actuar hacia algo externo, en vez de buscar una *Idea* interior que le permita tener una identidad. “Pero el espíritu no admite esta blasfemia, se venga de ti, y te ata con las cadenas de la melancolía”⁹⁸. La melancolía es, entonces, la represión del espíritu, la falta de *Idea* que desemboca en una falta de “sí mismo”. La melancolía es la expresión de la falta de unidad y orientación existencial, originada por una concepción de vida encaminada hacia la multiplicidad, hacia el deseo finito ilimitado. Veamos ahora lo que el hombre ético afirmará frente a esta posibilidad.

2.3 La afirmación de un pathos unitario por parte del hombre ético: historia interior y matrimonio.

A partir de lo que se ha expuesto sobre las consideraciones del juez Wilhelm acerca de la vida estética, podemos inferir que lo que tendrá de diferente este pseudónimo será precisamente la búsqueda de aquello interior que le otorgue un sentido unitario a su existencia, una pasión que le otorgue una identidad. En este subcapítulo me gustaría exponer esto e a partir de sus nociones de “historia interior”, así como de su concepción del matrimonio.

Lo propio de lo ético es ser, según nuestro autor, “aquello a través de lo cual [un hombre] llega a ser lo que llega a ser”⁹⁹. Frente a la inmediatez de la vida estética,

⁹⁷ *Ibíd.* p. 177 / SV¹ II, 173.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 187 / SV¹ II, 184.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 166 / SV¹ II, 162.

frente a aquella forma de vida que tiene un individuo estético que “se ha disuelto antes de morir”¹⁰⁰, la vida de orientación ética parece estar en relación con algo mediato, algo que debe ser alcanzado pero que, sin embargo, un hombre ya es. Esto tiene sentido si lo relacionamos con lo que ya se ha expuesto acerca de las consideraciones que el juez tiene del espíritu: el espíritu es algo interior a un individuo que pugna por salir, un “sí mismo” atrapado que sólo podrá liberarse gracias a una decisión por parte del individuo. Es por ello que la primera relación que el juez establece a la hora de tratar de explicar qué es el “sí mismo” sea a partir de la libertad: “Pero ¿qué es este ‘sí mismo’? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo – es la libertad”¹⁰¹.

Sólo mediante la libertad, mediante la elección auténtica entre un “o...o...” es como una individualidad puede aspirar a “ganarse a sí misma”, es decir, a encontrar un punto de apoyo estable que oriente su existencia hacia una identidad capaz de otorgarle sentido. Uno de los postulados más controvertidos del juez tiene que ver con la existencia misma del sí mismo. Según este autor, el “sí mismo” no surge de la nada, sino que un hombre ya es un “sí mismo” pero de forma latente; se requiere de voluntad individual a fin de que un hombre llegue a ser aquello que ya es:

La elección hace aquí dos movimientos dialécticos simultáneos; lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de la elección, y lo que se elige existe, de otro modo no sería una elección. En efecto, si lo que elegí no hubiese existido, si hubiese llegado a existir absolutamente en virtud de la elección, no lo habría elegido, lo habría creado; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo.¹⁰²

Algunas concepciones existencialistas posteriores, como la planteada por Jean-Paul Sartre¹⁰³, parecen apuntar al hecho de que la elección es una elección absoluta en el sentido de que un hombre se crea por completo a sí mismo. El juez

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 158 / SV¹ II, 153.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 195 / SV¹ II, 192.

¹⁰² *Ibíd.* p. 196 / SV¹ II, 193.

¹⁰³ Cfr. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández, Barcelona: Edhasa, 2009.

Wilhelm, a mi parecer fiel a un espíritu que acepta la idea de vocación cristiana, parece apuntar más bien a que un hombre ya es algo, ya tiene un “sí mismo” pero que tiene que descubrir. Así se pueden entender aquellas afirmaciones en las que el hombre ético parece decir que la ética tiene que ver con el llegar a ser algo que ya se es. Sólo mediante la voluntad, que elige algo “eterno de la personalidad”, un individuo alcanza aquello que ya es, una identidad que otorga cohesión y sentido a su existencia, una *Idea*.

Una vez que un hombre ha elegido tener un punto de orientación existencial, una vez que mediante su voluntad “se ha elegido a sí mismo”, puede comenzar aquello que el juez denomina como *historia interior*: “la historia interior comienza cuando la individualidad, por así decirlo, brota”¹⁰⁴. En pleno contraste con la personalidad estética, que como se recordará, dependía en última instancia de un factor externo para ponerse en movimiento, la personalidad ética que se ha elegido a sí misma comenzará a crear algo interno, algo auténticamente suyo que ha ido construyendo mediante su voluntad.

Este contraste entre lo externo y lo interno me parece que puede interpretarse también a partir de las categorías de la multiplicidad y la unidad. Lo externo es algo múltiple que origina comportamientos múltiples cuando se lo toma como finalidad; así, el esteta encarna aquella personalidad que tiene un “imperativo categórico externo” que le hace comportarse de manera errática y cambiante. Frente a ello, lo interno parece tener más que ver con aquella *Idea* que permite a un hombre orientar hacia *una* meta última su existencia. Para conseguir esto, un individuo requiere de orientar su voluntad hacia aquella, a fin de dotar de sentido y cohesión a su existencia. El hombre ético encarna, entonces, aquél hombre que tiene un “imperativo categórico interno” que impide que se disuelva en una serie de comportamientos y deseos múltiples¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p.123 / SV¹ II, 122.

¹⁰⁵ Me parece importante señalar que, dentro del complejo conjunto de seudónimos de Kierkegaard, no sólo el individuo ético se preocupa por alcanzar su cohesión personal, sino que también será algo compartido por seudónimos de inclinación religiosa. Como ya se ha señalado en este trabajo, se eligió al seudónimo Wilhelm para esta exposición debido a la claridad con la que identifica la vida estética como multiplicidad y su propia forma de vida como unidad.

Utilizando la metáfora astronómica que Kierkegaard empleaba en su discurso ante la unión de estudiantes, podemos decir que la personalidad ética es aquella que ha encontrado, o por lo menos busca encontrar¹⁰⁶, un eje de rotación capaz de distribuir las diferentes fuerzas, mientras que la personalidad estética se parecería a aquel periódico liberal, el *Kjobenhavnsposten*, que no ha logrado encontrar la armonía entre las fuerzas a partir de un punto central.

El ejemplo que encontramos en el juez Wilhelm para esta forma de llevar su existencia es el matrimonio: frente a la multiplicidad de mujeres que persigue el seductor de la primera parte de la obra, nuestro hombre ético afirmará el valor eterno que posee el entregarse a un único amor.

A diferencia de lo que el hombre estético cree sobre una mujer, que una vez que se ha entregado por completo, ha perdido su valor ya que ya no es interesante, el juez afirmará que el amor es una inmediatez que debe ser desarrollada a lo largo de toda una vida:

Lo primero es el todo, la totalidad del contenido. (...) lo que se connota en lo primero tiene que ver con una síntesis de lo temporal y de lo eterno. En lo primero, el todo está presente *implicite* y κατά κρύψιν [de manera implícita y latente].¹⁰⁷

El amor es algo primero en el sentido de que se manifiesta como una pasión inmediata; a la manera de la literatura romántica “verla y amarla eran la misma cosa”¹⁰⁸, pero, a diferencia de lo que piensa el hombre estético, no se trata de agotar esa pasión en un solo *instante* de goce, sino que la única forma de desarrollar plenamente todo aquello que se encuentra presente “de manera implícita y latente” en el amor, es mediante la voluntad de permanecer con aquella mujer por una vida entera, aspirando a la eternidad, es decir, mediante el matrimonio. Es por ello que lo primero del amor tiene que ver con “una síntesis de

¹⁰⁶ Digo que por lo menos busca encontrarla, ya que el hecho de que el hombre ético efectivamente esté en posesión de la Idea es algo que podría ser criticado por otros seudónimos cuyo punto de vista es más crítico con esta forma de vida. Este es el caso, como se verá, del autor de *Temor y temblor*.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 45 / SV¹ II, 38.

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 27 / SV¹ II, 19.

lo temporal y lo eterno”, ya que es algo que se manifiesta en lo temporal, en lo finito, pero presupone, de manera latente, una capacidad de desarrollo infinito.

La pasión por su esposa es capaz de dotar de unidad, sentido y dirección a la vida del juez, ya que todo lo hace por ella. Sólo ha amado una vez y su voluntad se encuentra orientada a desarrollar ese amor a lo largo de su existencia. Para este seudónimo, todo esto se encuentra expresado en los votos que se realizan en el momento de contraer matrimonio, y el mantenerse constante para cumplirlos es algo equiparable a una lucha. Uno podría creer que la lucha que se efectúa es en contra de las tentaciones externas que podrían hacer caer a un cónyuge, pero, en realidad, nos dice el juez, la lucha es en el plano interior, contra ti mismo. Se trata de afirmar continuamente ese “sí mismo” que uno ha descubierto y de seguir contemplándose a partir de él, orientando su voluntad hacia ello y renunciando a cualquier otra concepción que pretenda orientar la existencia una vez más hacia lo externo. Lo que se debe buscar es, entonces, una especie de constancia hacia lo interno, una “determinación centrípeta” que se afirme continuamente:

De esto puedes cerciorarte aún más meditando sobre los predicados que han de aplicarse al amor conyugal. Éste es fiel, constante, humilde, paciente, indulgente, tolerante, sincero, sobrio, vigilante, considerado, voluntarioso, alegre. Todas estas virtudes tienen la propiedad de ser, en el individuo, determinaciones centrípetas. El individuo no lucha contra enemigos externos, sino que se defiende de sí mismo y defiende de sí mismo a su amor.¹⁰⁹

Sólo mediante la continua afirmación de estas “virtudes centrípetas” es como un hombre alcanzará una “historia interior” que le otorgue una individualidad unitaria y llena de sentido. Frente a una multiplicidad pasional, tal como es afirmada por el esteta a partir de sus múltiples conquistas, el hombre ético buscará afirmar una única pasión, la que siente por su esposa, a fin de orientar su vida y dotarla de cohesión. Es una pasión la que le otorga un centro rotación y sentido existencial, tal como vimos era el papel de la *idea* en el pensamiento juvenil de Kierkegaard.

Pero del hecho de que el juez identifique el matrimonio con aquella *Idea* capaz de dotarlo de sentido no se sigue que todo en su vida sea maravilloso, o que,

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 127 / SV¹ II, 126.

efectivamente, el matrimonio sea la Idea a la que se encuentra llamado. Como señalamos, existen una serie de “tentaciones internas” que lo llevan continuamente a cuestionarse si lo que ha hecho con su vida es lo adecuado, pudiendo llevarlo a un estado de angustia y de “temor y temblor”. Es por ello que esta forma de vida es una lucha, un combate por afirmar, mediante la voluntad, la decisión tomada aunque siempre exista el riesgo de descubrir que se ha fracasado.¹¹⁰ Por otro lado, como se señalará en el capítulo 3, algunos seudónimos parecen limitar la esfera ética y sus pretensiones de hacer feliz y pleno a un individuo. Según esta concepción, el hecho de que el juez encuentre su Idea en la afirmación del amor por su esposa sería algo muy limitado, muy general, que no permitiría un auténtico desarrollo del individuo. Sea como sea, lo que me ha interesado señalar a lo largo de este capítulo es la profunda relación de la Idea con la unidad, independientemente de la forma concreta en la que cada seudónimo entiende aquélla.

Esta búsqueda constante de unidad por parte del hombre ético es lo que permite al juez Wilhelm elogiar la uniformidad que se expresa en la noción musical del ritmo: “Lo uniforme puede ser justamente expresión de lo bello, y eso es algo que el hombre puede estar orgullo de haber descubierto; de ahí la gran belleza y el enorme efecto que puede tener en la música la uniformidad del ritmo”¹¹¹.

Que la adquisición de cierta unidad sea capaz de empezar a dotar de identidad a un hombre quizá explica también el que Kierkegaard sí otorgue un nombre a este seudónimo. Como se mencionó, el esteta que escribe la primera parte de *O lo uno o lo otro*, sólo es referido con la letra A, mientras que el hombre ético que escribe la segunda parte posee ya un nombre, cierta identidad: se llama Wilhelm, y es un juez felizmente, o por lo menos eso nos dice, casado.

¹¹⁰ Sobre este punto, haré algunas consideraciones más en el capítulo 3 cuando, mientras compare lo planteado por Kierkegaard con la concepción estoica, recurriré a algunas ideas planteadas por el danés en *Temor y temblor*.

¹¹¹ *Ibíd.* p. 117 / SV¹ II, 116.

Conclusión: la unidad personal a partir de una Idea y una pasión.

En este capítulo se ha mostrado que el tema de la unidad personal a partir de una *Idea*, identificada también con una pasión, fue muy importante para Kierkegaard desde los inicios de su obra. Nos hemos concentrado en la obra *O lo uno o lo otro*, ya que es en ella donde parece mostrarse más claramente el paso de una vida de carácter pasional múltiple (estética) a una de orientación unitaria (ética). Esto no quiere decir que sólo en esta obra se aprecie este tema en el pensamiento de Kierkegaard, pero sí que es en ella donde mejor queda planteado.

Así, a modo de ejemplo, podemos tomar una cita del *Postscriptum no científico y definitivo* a Migajas filosóficas, donde nuestro autor pretende definir la verdad subjetiva: “Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, *la más alta verdad que hay para un sujeto existente.*”¹¹² Esto, me parece, es una formulación más de aquella *Idea* capaz de dotar de sentido la existencia de un individuo; se trata de una incertidumbre objetiva, pero que es afirmada pasionalmente y que permite a un hombre alcanzar lo más alto posible: una vida con una orientación existencial definida. La concepciones que el seudónimo que escribe esta obra tiene sobre la vida son distintas a las que posee el juez Wilhelm; sin embargo, parece tener en común con él esta noción de que es necesario encontrar cierta orientación unitaria para un individuo.

El pensamiento de Kierkegaard se encuentra profundamente comprometido con la vida individual. Es un intento por crear conciencia en un hombre sobre lo que significa hacerse cargo de “sí mismo”. El tema de la unidad personal, de una vocación existencial capaz de ser afirmada pasionalmente, parece jugar un papel muy importante en aquél intento kierkegaardiano, mencionado en la introducción a este capítulo, por lograr que un individuo se torne “grave ante sí mismo”, dejando de ser sólo “un frívolo bromista”.

¹¹² Søren Kierkegaard. *Postscriptum no científico y definitivo* a Migajas filosóficas, trad. Nassim Bravo Jordán, México DF: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 206. / SV¹ VII, 170.

CAPÍTULO III

KIERKEGAARD Y LOS ESTOICOS: UNA COMPARACIÓN A PARTIR DE LOS TEMAS DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD.

Se han estudiado ya las formas en las que, tanto los estoicos como Kierkegaard¹¹³, consideran que es importante adquirir cierta unidad en lo que se refiere al actuar; esto es, cierta constancia, la cual se encuentra muy ligada a la propia identidad.

En este capítulo me gustaría rescatar las similitudes y diferencias que podemos encontrar entre ambas concepciones. Hacer esto resulta sumamente interesante ya que se pueden encontrar algunos puntos clave en común entre estos dos pensamientos, los cuales parecen estar, en un primer momento, muy alejados tanto en tiempo como en temas y formas de tratamiento de los mismos. Se trata, entonces, de poner en diálogo dos formas de pensar con muchas diferencias pero que, también, forman parte de una misma tradición occidental de pensamiento, la cual les confiere por lo menos cierto espíritu común, algo que, me parece, podrá ser mostrado a lo largo de este capítulo.

Para lograr esto, esta tercera parte del trabajo estará dividida en dos secciones: en la primera, mostraré las similitudes entre ambos, enfocándome principalmente en la idea de que el hombre necesita adquirir cierta unidad en su actuar; mientras que en la segunda parte mostraré las diferencias en el enfoque que tienen estos

¹¹³ Me parece cierto lo que señala Benjamín Olivares Bøgeskov acerca de que sacar conclusiones acerca de lo que pensaba Kierkegaard como tal es muy difícil debido a la compleja dialéctica de los seudónimos, y que lo correcto sería hablar de los diferentes temas tal como él lo hace acerca de la felicidad: esto es, no hablando de la felicidad en Kierkegaard, sino del concepto de felicidad *en las obras de Kierkegaard*. Sin embargo, considero, como lo dije en el capítulo 2, que sí existen una serie de constantes en el pensamiento del danés que podemos ver reflejadas en las distintas obras seudónimas, así como en sus diarios y papeles, y que nos permiten señalar, por ejemplo en este caso, que el tema de la unidad personal fue una preocupación constante de Kierkegaard y que ésta podría ser caracterizada de determinada manera, aún cuando alguno de los seudónimos quizá no compartiera la necesidad de que ella debía ser alcanzada (por ejemplo, el caso de A). Cfr. Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2015.

pensadores acerca de esta unidad, así como de la multiplicidad a la que debe oponerse.

Será necesario recuperar, de manera general y sin entrar ya en mayores detalles, algunas tesis y citas expuestas anteriormente, pero algunos temas serán ampliados, así como la forma de contemplarlos adquirirá una nueva luz a la hora de exponerlos en forma de comparación.

1. Las similitudes entre el pensamiento estoico y el de Søren Kierkegaard.

En esta sección me gustaría rastrear algunos temas y preocupaciones en común entre los estoicos y Kierkegaard. A mi modo de ver, las similitudes son principalmente dos: por un lado, ambos pensamientos tratan de rescatar el conocimiento como algo subordinado al actuar; por el otro, y este es el que me parece más en relación con toda la tradición occidental de pensamiento, ambos se encuentran enfocados a señalar la necesidad de cierta unidad en el actuar de un individuo a fin de adquirir una identidad propiamente establecida, lo cual lo conecta también a un nivel ontológico con el ser.

1.1 El conocimiento subordinado a la acción.

Según ha señalado, muy acertadamente, Pierre Hadot, la filosofía antigua parece poder comprenderse mejor si se considera que ésta, para los filósofos antiguos, no tenía tanto que ver con una actividad meramente teórica como con una *forma de vida*. En efecto, desde escuelas presocráticas como la pitagórica, hasta formas elevadas de pensamiento como la de Platón, y llegando hasta sistemas muy elaborados como el estoico, su finalidad última, y también su punto de arranque, tienen que ver con una forma de actuar y habitar el mundo, con una decisión existencial en la que el conocimiento funciona como auxiliar:

Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja

interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.¹¹⁴

Si esto es válido para la mayor parte de las escuelas antiguas de pensamiento ¹¹⁵, lo es de manera mucho más explícita en las escuelas helenísticas, y, dentro de ellas, aún más en el sistema estoico. En efecto, como vimos en el capítulo I de este trabajo, los estoicos dividían su sistema en tres partes, siendo siempre el centro y la finalidad del mismo la ética, la cual incluía una normatividad existencial. Todo el pensamiento estoico se encontraba enfocado a que un individuo alcanzara en el grado más alto posible la categoría de sabio, lo cual implicaba una transformación en su forma de vida.

Si un argumento no tenía alguna injerencia en la vida de quien lo sostenía, entonces no podía afirmarse que tuviera algún valor. Esta afirmación, atribuida a Epicuro, bien podía ser sostenida por cualquier escuela helenística¹¹⁶. Se trataba, en última instancia, de alcanzar la virtud y la felicidad, dejando de lado las pasiones nocivas y las creencias destructoras de la tranquilidad.

Lo que hace tan especial el pensamiento estoico es el carácter tan sistemático que adquirió a partir de su finalidad práctica. Ni el pensamiento de los epicúreos, tan dogmático en lo que se refiere a las enseñanzas de su fundador, ni el de los cínicos, tan violento, parecen haber alcanzado el grado de profundidad y desarrollo del de los estoicos. Es por ello que podemos afirmar, en una frase que resonará a las palabras de Kierkegaard vistas anteriormente y que serán retomadas próximamente, que la escuela donde más se vio la necesidad de subordinar el conocimiento al actuar fue en la estoica. En efecto, los estoicos no

¹¹⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México DF: FCE, 1998, p. 13.

¹¹⁵ Hadot señala que, quizá, la más “hereje” de las escuelas en este sentido sea la aristotélica, con su mayor énfasis en la contemplación. Sin embargo, me parece que también aquí estaría presente la búsqueda de una forma de vida, sólo que determinada por la contemplación teórica misma; es decir, para Aristóteles, la contemplación y la opción de la mejor forma de vida se identifican.

¹¹⁶ Véase a este respecto, las investigaciones y reflexiones que Martha Nussbaum realiza sobre la analogía de la filosofía como medicina del alma en el helenismo, en *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós, 2003, cap. I: “Argumentos terapéuticos”.

renunciaron a un conocimiento bien fundamentado y crítico, de hecho, fueron los pensadores helenísticos que más lo desarrollaron, pero siempre lo subordinaron a la finalidad práctica de la vida.

Los estoicos pensaban que era necesario establecer un sistema coherente y adecuadamente unificado en sus partes, pero a fin de que el papel del hombre y la forma en la que debería actuar quedaran suficientemente fundamentadas. El sistema era necesario sólo en tanto que permitía un mejor conocimiento de lo que un individuo debería hacer a fin de alcanzar la adecuación con su naturaleza.¹¹⁷

Kierkegaard, por su parte, desde sus primeros escritos se encontraba preocupado por establecer su identidad personal; algo que, como vimos, le diera una orientación existencial definida. Recordemos la cita del diario de juventud en la que el pensador danés habla sobre la necesidad de encontrar la Idea que dote de sentido a su vida, pero expandiéndola un poco más de lo ya citado, a fin de adquirir mayor claridad en este punto:

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que se la verdad para mí, encontrar esa Idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría, entonces, encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? (...) ¿De qué me serviría ser capaz de desarrollar el significado del cristianismo, ser capaz de aclarar muchos fenómenos particulares, si ellos no tuviesen para mí mismo y mi vida un sentido más profundo? (...) no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial. (...) Para encontrar esa Idea, o mejor dicho, para encontrarme a mí mismo, no me sirve avanzar más y más en el mundo.¹¹⁸

A Kierkegaard no le interesa comprender todos los sistemas de conocimiento, ya sean científicos o filosóficos, mas que en la medida en la que le permitan encontrarse a sí mismo, sólo en la medida en la que le permitan clarificar hacia

¹¹⁷ Baste recordar la metáfora estoica sobre el sistema de la filosofía vista en el capítulo 1, en la que se le compraba con un huevo: la cáscara era la lógica, la clara la cosmología y la yema, es decir, el centro de todo, la ética.

¹¹⁸ Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*, trad. María J. Binetti, México DF: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 80 / *Pap.* I A 75. Las itálicas son mías.

dónde debe orientar su vida. Quizá haya aquí alguna reminiscencia de una de las preguntas que Kant establecía como fundamentales para la filosofía, aquella de “¿qué es lo que debo hacer?”, siempre en relación con otra que dice “¿qué puedo saber?”; sin embargo, el giro que Kierkegaard establece tiene que ver con enfocar este deber a la existencia individual, y no únicamente a una validez universal. Los sistemas de pensamiento deben ayudarnos a encontrar nuestro lugar en el mundo en tanto individuos y a actuar conforme a él, y el conocimiento siempre será algo subordinado a la necesidad de actuar por parte del hombre. El paralelo con los estoicos es muy claro: para ambos, los sistemas de pensamiento, no es que sean algo en sí mismo malo, pero sí deben ayudar al hombre a saber cómo es que debe actuar, a fin de no funcionar como un mero juego intelectual. El conocimiento debe ser práctico. El problema que Kierkegaard tenía con el sistema no me parece que haya sido tanto el hecho de que este pensador sea un irracionalista, como se ha querido a veces señalar, sino con el hecho de que el sistema se puede volver un fin en sí mismo, queriendo abarcarlo todo, y quitando con ello el énfasis en la necesidad que tiene un individuo de asumir vitalmente el conocimiento. El sistema estoico, en este sentido, apelaba mucho más a una forma vital de asumir los conocimientos adquiridos, si bien a Kierkegaard también podría haberle molestado el hecho de sus pretensiones omniabarcantes.

A fin de entender un poco más la diferencia entre el sistema de conocimiento y la necesidad de actuar tal como la entiende Kierkegaard podemos citar una parte de una de las cartas dirigidas al esteta que aparecen en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*; en ella, el juez Wilhelm afirma:

Tú estás en el plano del obrar, mientras que la filosofía está en el plano de la contemplación. (...) La filosofía se dirige al pasado, a la totalidad de la historia vivida por el mundo, y muestra cómo los momentos discursivos entran en una unidad superior que mediatiza y mediatiza. (...) Pero esto no puede ser válido para el tiempo futuro, ya que las contradicciones tienen que haber estado ya dadas antes de que yo pueda mediatizarlas. Pero si la contradicción se presenta, entonces hay un <<o...o...>>. (...) Esto, por un lado, *no responde a mi pregunta acerca de lo que he de hacer*, pues aunque yo fuese la mente filosófica más brillante que ha vivido sobre la tierra, tiene que haber alguna

otra cosa que yo deba hacer, en lugar de sentarme a considerar el pasado (...)¹¹⁹

El conocimiento contemplativo, identificado aquí con la filosofía, permite comprender los momentos que han ocurrido en el pasado, pero no parece ser capaz de otorgarme cierta forma de necesidad a la hora de elegir algo que debo o no hacer; sin embargo, eso no parece impedir que yo pueda apoyarme en cierto conocimiento del pasado y contemplativo para tomar una decisión acertada. Vemos así que el conocimiento es importante, pero ante todo siempre estará la necesidad de actuar, y aquél podrá ayudar, mas nunca suplantar a ésta. Los estoicos, con su manera de ver la filosofía como una forma de vida parecen apuntar también en esta dirección: ante todo, está la necesidad de actuar, de alcanzar la tranquilidad de espíritu mediante la virtud, y el conocimiento de las cosas permitirá una mejor comprensión de cómo se puede alcanzar aquello buscado, sin que eso signifique suplantar el papel primordial de la vida práctica.¹²⁰

Ambos pensamientos, entonces, apuntan a una finalidad práctica. Pero también, en la forma en la que los dos interpretan lo que debe hacer un hombre si quiere llegar a ser aquello que en verdad es, podemos encontrar una similitud muy importante: ambos parecen apuntar a cierta forma de unidad.

1.2 La unidad en el actuar como forma de adquirir una identidad.

Tanto el pensamiento estoico como el de Kierkegaard parecen apuntar a la necesidad que tiene un individuo de adquirir cierta constancia en su actuar

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007 p. 160 / SV¹ II, 154. Las itálicas son mías.

¹²⁰ Una diferencia que encontramos aquí, pero que será desarrollada apropiadamente en la sección que tratará sobre las diferencias entre las formas de unidad a la que aspiran los estoicos y Kierkegaard, tiene que ver con el alcance del conocimiento y el sistema. Para los estoicos, el sistema otorga un conocimiento capaz de establecer un alto grado de validez universal para todos los individuos de la especie; en tanto que Kierkegaard parece limitar el alcance del sistema, ya que la idea que tiene que encontrar un hombre tiene validez individual, acorde a sus circunstancias existenciales y pasionales específicas. Todo esto, como mencioné, será mejor desarrollado posteriormente, pero valía la pena hacer una breve mención de ello en esta parte.

existencial a fin de adquirir una identidad estable y que le otorgue aquello que él es en realidad.

Los estoicos elaboraron un sistema muy comprometido con la unidad en todos los sentidos. Todos los elementos del cosmos deberían estar unificados en una red causal de la cual ningún fenómeno podía escapar. Dieron el nombre de *destino* o *hado* a esta red, llegando a afirmar la validez de actividades tales como la adivinación.

Esta red, como vimos, se encontraba sujeta a una razón divina que permeaba cada una de las cosas que componen el cosmos. Sin embargo, en el hombre esta racionalidad podía estar más o menos desarrollada. Si la razón fallaba a la hora de elaborar un juicio sobre lo que ocurría en la realidad, si le daba un valor que en realidad no tenía, se originaba una pasión. Aquello que sí le quedaba a un individuo dentro de las cosas que “dependen de él” era, entonces, desarrollar adecuadamente su razón a fin de elaborar juicios siempre correctos; evitando así, e incluso pudiendo llegando a erradicar, las pasiones.

Toda esta normatividad, es decir, la necesidad de desarrollar adecuadamente la racionalidad, apunta a una forma de unidad en el comportamiento de aquél que la lleva a cabo: en efecto, se trata de alcanzar un grado de racionalidad tal que permita elaborar *siempre* un juicio de valor adecuado sobre cualquier situación que se presente. Recordemos que los estoicos afirmaban que aquel que fuera sabio, aquel que alcanzara plenamente el mayor grado de desarrollo racional posible, siempre juzgaría de la misma manera ante las mismas situaciones; lo cual le otorgaría una constancia en su actuar que terminaría por otorgarle una liberación de las pasiones y, por consiguiente, la virtud y la felicidad.

Se trata de adquirir, entonces, una unidad en el juicio que se traduzca en una unidad a la hora de actuar; obtenemos así la famosa constancia que los estoicos atribuían al sabio y que ha llegado incluso hasta el uso popular que tiene la palabra “estoico” en nuestros días: en efecto, cuando actualmente alguien dice que otra persona tiene un “carácter estoico”, o que se tomó alguna mala situación con “estoicismo” parece apuntar a esta inmutabilidad que se origina de un evaluar racionalmente la situación. Si aplicamos este ejemplo a toda una vida, con cada

uno de sus momentos, llevada siempre de esta manera racional, imperturbable y constante, tenemos la imagen del sabio estoico.

El ser, entonces, es concebido por los estoicos como unidad, y esto es algo que se refleja en su ética. Si el ser es uno, entonces aquel que se encuentre en un estado de plena armonía con la naturaleza será también uno. La constancia a la hora de juzgar y de actuar por parte del sabio es una manifestación de la unidad que lo constituye. El sabio estoico se ha hecho unitario en su juicio y su acción, a partir de que descubre que la realidad es también una en su conexión causal siempre guiada por un *logos* divino, con el cual se encuentra plenamente en armonía, a la vez que lo refleja. El *logos* uno del universo se manifiesta en él de forma plenamente desarrollada, otorgándole su auténtico ser racional, el cual es siempre una forma de unidad.

Esta unidad viene dada, entonces, por la razón, y es la razón inmutable la que permite que el sabio sea también inmutable. Como la razón que gobierna el cosmos es una, siempre será válida para cualquier situación. De la misma manera, al poseer el sabio una razón única, armónica, firme e inmutable, su juicio será constante. Es importante destacar aquí este punto, ya que esto nos servirá para señalar, más adelante, una diferencia fundamental con el pensamiento de Kierkegaard: *para los estoicos, aquello capaz de dotar de unidad a una existencia es la razón, la cual permea todo el universo y, por consiguiente, se aplica a cualquier situación de la vida.* Es esta última consideración la que permite a los estoicos afirmar que el sabio nunca se equivocará, sin importar la banalidad o superficialidad de la situación en la que se encuentre.

Kierkegaard, por su parte, no apela a una constancia originada a partir de una racionalidad única; sin embargo, sí parece sostener que es necesario que un individuo encuentre cierta orientación existencial que le otorgue unidad a sus acciones, a fin de llegar a ser aquello que en realidad es.

Como recordaremos, la Idea, para este pensador danés, era una noción capaz de dotar de sentido a cada una de las formas de las que se compone una existencia, y era esta noción la que era capaz de articular cada uno de estos momentos. El individuo debía buscar dentro de sí, en su "interioridad" (tal como lo

hace Kierkegaard en la cita del diario analizada anteriormente) aquella Idea capaz de dotar de sentido su vida y su muerte, aquella noción que le diera una identidad en tanto ese individuo concreto. Llegar a descubrir esta Idea implicaba ser alguien con un “imperativo categórico interior”, es decir, que su deber-ser nace de aquello que él es en sí mismo, y esto hace que sus pasos sean dados con decisión y con una orientación bien definida, es decir, con cierta constancia.

Se ha visto también como esto se ve reflejado, principalmente, en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en donde el juez Wilhelm afirma que aquello “más sagrado a lo que aspira un hombre” es “el poder de cohesión de la personalidad”. Baste recordar que la forma en la que este seudónimo encontraba la unidad y constancia en su existencia era mediante el matrimonio:

De esto puedes cerciorarte aún más meditando sobre los predicados que han de aplicarse al amor conyugal. Éste es fiel, constante, humilde, paciente, indulgente, tolerante, sincero, sobrio, vigilante, considerado, voluntarioso, alegre. Todas estas virtudes tienen la propiedad de ser, en el individuo, determinaciones centrípetas. El individuo no lucha contra enemigos externos, sino que se defiende de sí mismo y defiende de sí mismo a su amor.¹²¹

Los calificativos con los que el juez habla del matrimonio bien podrían ser llevados a otras formas de adquirir constancia que no necesariamente son el matrimonio.¹²² Kierkegaard, por ejemplo, fue fiel a su vocación de escritor y tuvo que librar una batalla interior muy fuerte a fin de sostenerla, lo cual aparece como una forma de constancia capaz de dotar de sentido e identidad a un individuo. El tema de una verdad interior capaz de dotar de dirección a la existencia de un individuo fue una preocupación constante de Kierkegaard desde su juventud hasta sus escritos más tardíos. Incluso el epitafio elegido por este autor apela a una victoria existencial, al fin de una batalla librada a lo largo de su vida y cuya victoria está por ser conquistada:

¹²¹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p. 127 / SV¹ II, 126.

¹²² El tema del matrimonio es un tema sumamente complejo en el pensamiento de Kierkegaard y estudiarlo adecuadamente implicaría una revisión más profunda de lo que sobre él se dice no sólo en *O lo uno o lo otro*, sino en otras de las obras del danés firmadas bajo otros seudónimos, con posiciones encontradas. Aquí sólo queremos utilizarlo como un ejemplo a fin de mostrar la afirmación del juez Wilhelm acerca de que la pasión es necesaria para mantener un cierto grado de unidad y orientación existencial.

Todavía un poco de tiempo y entonces se ha ganado. Y toda la disputa se reduce a nada. Entonces podré descansar en la sala de las rosas y eternamente, sin cesar, hablar con Jesús.¹²³

Estos versos parecen apelar a la victoria de una constancia, de cierta unidad de vida, mantenida a lo largo de toda su existencia.

Vemos así que, tanto los estoicos como Kierkegaard, aun cuando tengan diferencias que serán expuestas más adelante, parecen apelar a la necesidad de un individuo de alcanzar cierto grado de unidad y de constancia, que le otorgue una dirección estable a sus acciones y que le permita adquirir un sentido de vida. Sólo quien se ajuste al principio racional en su plenitud, en el caso estoico, o quien consiga orientar su vida hacia una Idea interior, en el caso de Kierkegaard, será capaz de dotar de sentido y dirección a su vida.

Hay que señalar un aspecto más, quizá el más importante para los fines de este trabajo, sobre la constancia y la unidad. Tanto para los estoicos, como para Kierkegaard, *adquirir unidad en el actuar no tiene que ver sólo con una cuestión ética, sino que es también un tema ontológico*. Para ambas formas de pensar, la identidad de un hombre, su ser, parece depender del grado con el que sea capaz de mantener la dirección unitaria de su vida.

Para los estoicos, ir adquiriendo un mayor grado de racionalidad no conlleva únicamente ir comportándose de una manera cada vez más ética, sino que significa también ir alcanzando cada vez más el propio ser del hombre.

Así, Zenón de Citio decía sobre la virtud, la cual, como sabemos, se identifica en el pensamiento estoico con la racionalidad:

Zenón fue el primero que en [su obra] *Sobre la naturaleza del hombre* dijo que fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza.¹²⁴

¹²³ Versos de H.A. Brorson, consultados en: El emboscado [blog en línea], "Epitafio", entrada del 11 de agosto de 2010, <<http://encuentroenelbosque.blogspot.mx/2010/08/epitafio.html>> [Consulta: 21 de abril de 2015].

¹²⁴ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 87 / SVF I 179 / Ángel J. Cappelletti (trad.) *Los estoicos antiguos*, Madrid: Gredos, 1996, p. 116.

Vivir conforme a la razón, conforme a la virtud, no sólo quiere decir llevar una vida tranquila libre de pasiones, sino ajustarse plenamente a la propia naturaleza del hombre. Como se vio en el capítulo I, para los estoicos cada cuerpo está compuesto de un principio racional activo y un principio material pasivo. En el hombre se da una preeminencia del primero debido a que en él el *logos* es más manifiesto. Esto no quería decir que el hombre se encontrará desde su nacimiento en su mayor grado de desarrollo racional, sino que éste era algo que tenía que alcanzar.

Si unimos lo anterior, descubrimos que la unidad en el juicio y el actuar, es decir, la racionalidad desarrollada o virtud, es también un desarrollo de la propia naturaleza, del propio ser del hombre.

La humanidad que se alcanza a partir de la racionalidad es algo que también acepta grados. La facultad la tenemos todos, pero su desarrollo no. Sólo quien logre este desarrollo puede decir que ha alcanzado la virtud, la felicidad, y también la adecuación con su naturaleza.

Vemos, entonces, que el alcanzar la virtud no es únicamente una cuestión ética, sino que también tiene una acepción ontológica. Los estoicos parecen decir que es posible para el hombre salirse hasta cierto punto de aquello que en realidad es, y que le corresponde a él mismo, mediante el desarrollo de su racionalidad y su comportamiento constante, alcanzar esa naturaleza que le permita decir que es plenamente un hombre, en completa armonía con la red causal que lo rodea, es decir, un individuo que ha alcanzado una armonía con la divinidad, es decir, con el ser mismo del universo, así como con su propio ser.

Kierkegaard, por otro lado, parece pensar que únicamente aquél que ha descubierto la Idea capaz de dotar de unidad a los diferentes momentos de su existencia puede decir (y decidir) plenamente que sabe quién es. El pensador danés, en las entradas del diario analizadas, habla sobre aquellas “naturalezas afortunadas que tienen una inclinación muy clara hacia determinada dirección y siempre se abren camino por la senda indicada, sin que jamás las domine la idea de que quizás deberían tomar otro camino”, es decir, aquellas naturalezas con una identidad bien definida, con un ser que no es cambiante, frente a aquellas otras

cuyo ser parece depender de circunstancias externas y cambiantes: “hay en cambio otras naturalezas que se dejan gobernar por su entorno y nunca comprenden realmente hacia dónde aspiran.”¹²⁵

Fue el juez Wilhelm el que hizo más explícita la relación entre la unidad en el actuar y la ontología. En efecto, como recordaremos, al establecer su diagnóstico sobre la situación del esteta, aquél afirmaba que lo que le ocurría al esteta es que se encontraba en una situación de *melancolía por su sí mismo*. Tomando el ejemplo de Nerón, el juez señalaba que los individuos estéticos no podían alcanzar la tranquilidad debido a que su espíritu, su sí mismo, quería salir, pero era retenido mediante el goce:

La naturaleza de Nerón es *melancolía*. (...) La inmediatez del espíritu no puede hacer irrupción, y sin embargo, pugna por interrumpir, exige una forma superior de existencia. (...) El espíritu busca todavía irrumpir, pero no encuentra brecha alguna, se le sigue decepcionando, y él le ofrece la saciedad del deseo. Entonces el espíritu se condensa en él como una nube oscura, su alma incuba una cólera que se vuelve angustia, y que no cesa siquiera en el instante de goce.¹²⁶

El sí mismo del esteta pugna por salir. Esto, me parece, está en estrecha relación con un tema ontológico. La identidad de un individuo, su “llegar a ser lo que es”, tal como se define lo ético por parte del juez Wilhelm, depende de su capacidad de dotar de unidad a su existencia. Llegar a ser sí mismo implica un proceso donde la identidad y el ser de un hombre están en juego.

Al igual que en el pensamiento estoico, es como si Kierkegaard permitiera cierta forma en la que un individuo pudiera no ser aquello que en realidad es. Para ambos pensamientos, el ser de un hombre se encuentra en estrecha relación con su actuar constante, y únicamente aquél que ha dotado de cierta dirección unitaria a su existencia puede decir que ha llegado a ser aquello que en realidad es. La ética y la ontología se encuentran estrechamente ligadas para estas dos formas de pensar.

¹²⁵ Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios...* p. 81 / *Pap. I A 75*.

¹²⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p. 172 / *SV¹ II, 167-169*.

1.3 La multiplicidad como el dejarse llevar por deseos y pasiones pasajeros.

Todo lo anterior quizá quede más claro si tocamos ahora el tema de la multiplicidad, es decir, del comportamiento que se opone a aquél que ha alcanzado un sentido unitario. Tanto para los estoicos como para Kierkegaard, dejarse llevar por los deseos y pasiones temporales y momentáneos termina por extraviar a un individuo, alejándolo de aquello que en realidad es, acercándolo con ello a la nada, más que al ser.

Para los estoicos, las pasiones aparecen como la multiplicidad del actuar. Dejarse llevar por diferentes juicios de valor en cada una de las distintas situaciones implica no alcanzar una razón unitaria y estable, sino depender de las circunstancias externas siempre cambiantes. El hombre que no es sabio, el necio, se encuentra esclavizado por los diferentes juicios que se le presentan, por lo que su comportamiento es errático, múltiple.

A un nivel ontológico, el necio es un individuo que no se ha preocupado por desarrollar su principio racional, por lo que tampoco ha alcanzado un estado de armonía con su propia naturaleza. La multiplicidad de las pasiones origina el vicio, lo contrario a la virtud, la cual, como vimos, es una y se identifica con el comportamiento acorde a la naturaleza racional.

Recordemos lo que decía Crisipo acerca de aquél que era esclavo de las pasiones. Para este pensador griego, el alma no se encontraba dividida en tres, como sostenía la tradición platónica, sino que estaba formada únicamente por una sola facultad racional. El sabio conseguía desarrollar dicha facultad, mientras que el necio, el sujeto a las pasiones, era alguien que tenía el principio racional “desviado”. Se trata de un mismo principio, de una misma naturaleza, sólo que en un caso se da en su mejor expresión y, en el otro, en niveles más bajos. Si el comportarse de acuerdo a la razón origina un comportamiento estable, el no hacerlo implica responder a una racionalidad enferma, sujeta a lo errático de los diferentes juicios que elabora; es decir, genera un comportamiento múltiple.

Esta multiplicidad, al igual que la unidad analizada anteriormente, también puede ser referida a un tema ontológico. En efecto, si el sabio es aquél que se

encuentra en un estado de plena armonía con su naturaleza y puede ser llamado propiamente hombre, cercano a los dioses, el necio será aquél que se encuentra alejado de esta concordancia con su propio ser, acercándolo más bien a la nada, a la inconsistencia y a la falta de estabilidad y firmeza en su ser. La multiplicidad, en oposición a la unidad, significa un alejamiento del auténtico ser y, por lo tanto, de la verdadera identidad. Incluso Crisipo, aun cuando la mayoría de los estoicos no aceptaba la vida después de la muerte, llega a afirmar que el sabio quizá sí la consiga, ya que ha alcanzado una unidad y un grado de ser tal que no puede ser deshecho por nada, ni siquiera por la muerte.¹²⁷

No es que aquél que no ha alcanzado la unidad en el juicio y el actuar no sea algo; de una u otra manera, sigue siendo parte de la red causal que compone el universo, y también posee, aunque sea en grado inferior, el principio racional que permea a cada ente; sin embargo, su identidad no es sólida, ya que no es alguien que pueda decir que ha desarrollado adecuadamente su propio ser. Al carecer de una unidad en el actuar, no se puede señalar a sí mismo como hombre en la máxima expresión de esa palabra, ya que serlo implica ser un ente eminentemente racional. El hombre es el ser más parecido a la divinidad (el principio racional), y estar alejado de ella implica también tener un grado menor de excelencia y perfección humanas, es decir, un grado menor de virtud. Las pasiones encaminan al hombre a la multiplicidad, y con ello, a la falta de desarrollo de aquello característico de su ser: el principio racional.

Kierkegaard hace un tanto más explícita la relación de la multiplicidad con la nada. Si el individuo que ha descubierto aquella Idea que le permite dotar de sentido y orientación a su vida es alguien que puede decir que se ha alcanzado a sí mismo, por contraste, aquél que no se preocupe por conocer su Idea será alguien que no ha llegado plenamente a ser sí mismo, es decir, alguien que se ha alejado de su ser.

El ser, entonces, será de alguna manera unitario, ya que se trata de alcanzar *una* Idea que permita dotar de identidad real a quien la sostiene a lo largo de su vida. En oposición a esta unidad, se encuentra el hombre múltiple, es decir, aquel

¹²⁷ Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*VII, 157 / SVF II, 811.

que orienta su existencia a la satisfacción de múltiples deseos, según le vayan surgiendo de las circunstancias exteriores: este hombre, como vimos, se puede identificar con el esteta: *“El deseo, sin embargo, es en sí mismo una pluralidad, con lo que se ve fácilmente que esta vida se dispersa en una pluralidad ilimitada.”*¹²⁸

En efecto, lo que definía a la forma de vida estética según el juez Wilhelm era el dejarse llevar fácilmente por el intento de satisfacción de una multiplicidad de deseos exteriores, sin que se eligiera algo realmente, es decir, sin que eligiera desde su interioridad pasional. Dentro de las muchas expresiones con las que este seudónimo se dirige a A pudimos encontrar la siguiente, en la que queda explícita la relación de esta multiplicidad con la nada:

*No eres nada, sólo eres en relación con otros, y lo que eres, lo eres en esa relación. (...) ¿O puedes imaginarte algo más horrible que el que tu naturaleza acabe disolviéndose en algo múltiple (...)?*¹²⁹

El carácter de la multiplicidad aparece aquí, al igual que en el pensamiento estoico, no sólo referido a una cuestión ética, sino ontológica. El hombre que se comporta de acuerdo a su deseo múltiple es alguien alejado de aquello que en realidad es y, por consiguiente, no posee un auténtico sí mismo, sino únicamente una multiplicidad que lo acerca a la nada: *“su sí mismo consiste en esa multiplicidad, y no tiene ningún <<sí mismo>> que sea superior a ese.”*¹³⁰

Resulta sumamente interesante destacar que tanto los estoicos como Kierkegaard parecen apelar a algo “externo” y algo “interno” a la hora de referirse a las pasiones y deseos, por un lado, y al alcanzar la verdadera identidad, por el otro. Por un lado, los estoicos hablan de que dejarse arrastrar por las pasiones (y el deseo incluido dentro de ellas) significa dejarse llevar por las “circunstancias externas”, sin valorarlas adecuadamente; frente a ello, apelan al desarrollo de un principio “interno”, identificado con la racionalidad, el cual otorga a un hombre su verdadera naturaleza. Kierkegaard, por otro lado, habla de las naturalezas que

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p. 170 / SV¹ II, 165. Las itálicas son mías.

¹²⁹ *Ibíd.* p. 151 / SV¹ II, 173-174. Las itálicas son mías.

¹³⁰ *Ibíd.* p. 204 / SV¹ II, 202. Las itálicas son mías.

tienen un “imperativo categórico externo”, las cuales se dejan llevar por las circunstancias y los objetos externos, frente a aquellas naturalezas estables que tienen su “imperativo categórico interno”, es decir, aquellas que conocen su orientación existencial-pasional y se comportan de acuerdo a ella.

En el tratado *Sobre la ira*, Séneca describe a aquel individuo que se encuentra preso de un ataque de iracundia:

Además, para saber que no están cuerdos aquéllos a quienes posee la ira, atiende a su aspecto: en efecto, lo mismo que son indicios ciertos de los enajenados el rostro provocador y amenazador, el cejo sombrío, la expresión siniestra, el andar acelerado, las manos inquietas, el color demudado, los suspiros frecuentes y exhalados con excesiva vehemencia, los mismos síntomas son los de los airados: arden y centellean sus ojos, un intenso rubor se extiende por todo su rostro cuando les sube hirviente la sangre desde lo hondo de las entrañas, sus labios se mueve, sus dientes se aprietan, se erizan y levantan sus cabellos, su respiración forzada y jadeante, el chasquido y los bramidos, un habla entrecortada de palabras incomprensibles, y las manos golpeadas una con otra con frecuencia excesiva, el pataleo de sus pies sobre el suelo, el cuerpo todo agitado, que exhala las arrogantes amenazas de la ira, la expresión repelente a la vista y horrenda de lo que se descomponen y se hinchan (no puedes saber qué es más este vicio, detestable o degradante).¹³¹

Esta larga y detallada descripción realizada por Séneca parece apuntar a mostrar a quien es preso de una pasión como la ira como alguien completamente *fuera de sí mismo*, en un estado no natural; un estado en el que se ha perdido la condición humana auténtica, es decir, en el que se ha dejado de lado el principio racional que constituye al ser humano. El juez Wilhelm, por su parte, habla del esteta como un niño, como alguien que aún no tiene una identidad y que se encuentra en un estado de profunda melancolía y desesperación al no encontrar su sí mismo. En ambos casos, la descripción apunta a que, aquel que se encuentra sometido a las circunstancias externas, se encuentra como “fuera de sí”, sin poseer realmente aquello que él es.

Para concluir esta sección y pasar a desarrollar la principal diferencia que encontramos entre ambas concepciones, me gustaría mostrar una similitud más, esta vez entre las metáforas que ambos pensamientos utilizan para caracterizar al

¹³¹ Séneca, *De ira Libro I*, 1, 3-4 / en *Díálogos*, trad. Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2008, p. 32.

hombre constante y unitario. En efecto, tanto para los estoicos como para Kierkegaard una imagen adecuada para caracterizar a este hombre puede ser tomada de los astros.

Una vez que ha explicado los componentes racional y material de todo lo que se encuentra en el cosmos, y una vez que ha establecido que la virtud puede ser identificada con el desarrollo del principio racional y con la constancia y la unidad en el actuar racional de un individuo, Séneca puede concluir que aquel que se ha enfocado a cultivar lo interno del hombre, es decir, la mente racional, no puede evitar que ella “salga hasta el infinito para hacer compañía a los astros”¹³².

Al igual que los habitantes del cielo, el sabio nunca dejará de mantener un movimiento unitario, siempre de acuerdo a su naturaleza. El principio racional dentro de él es eterno e inmutable en su juzgar, por lo que su movimiento, su actuar, bien puede ser identificado con la eternidad de los astros, los cuales nunca tendrán un movimiento distinto al que la naturaleza les ha otorgado.

Kierkegaard, como vimos, desde el diario de su juventud y en el discurso ante la Unión de estudiantes de Copenhague establece la analogía entre las naturalezas que han alcanzado un adecuado centro para sus movimientos (es decir, la Idea) con el establecimiento de un eje de rotación a partir del equilibrio de fuerzas a la manera de los astros:

Así como un cuerpo celeste, que uno se imagine en formación, debe ser determinado respecto de cómo sería su superficie, hacia qué cuerpos orientaría su lado luminoso, hacia cuáles su lado oscuro, pero ante todo debe lograr que la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su existencia y dejar que todo lo demás llegue por sí mismo – así también conviene que el hombre determine su fundamento constitutivo antes que su apariencia.¹³³

Al igual que los habitantes del cielo, el individuo que se posee a sí mismo, que ha descubierto su identidad y su dirección vital, logrará equilibrar las fuerzas exteriores e interiores de una manera adecuada, alcanzado un movimiento

¹³² Séneca *De beneficiis* III, 20 / Citado en Carlos Rojas Osorio, *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*, San Juan (Puerto Rico): Isla negra editores, 2006, p. 120.

¹³³ Kierkegaard, *Los primeros diarios...* p.82 / *Pap.* I A 75.

armónico y duradero que podrá mantener, al igual que los astros, a lo largo de su existencia.

2. Diferencias en torno a la unidad del actuar entre el pensamiento estoico y el de Søren Kierkegaard.

Se ha visto ya que tanto Kierkegaard como los estoicos apelan a cierta necesidad de actuar unitaria y constantemente si se quiere alcanzar la verdadera identidad, así como el auténtico ser. En este sub-capítulo me gustaría rastrear las principales diferencias que encontramos entre estos pensamientos a la hora de caracterizar tal unidad, principalmente en lo referente a su origen y su naturaleza.

Me parece que las diferencias que encontramos son principalmente tres, aunque las últimas dos se derivan de una primera más fundamental: para los estoicos, la unidad que se persigue es completamente racional, mientras que Kierkegaard apelará al *pathos* de un individuo a la hora de elegirse a sí mismo a través de la Idea. Dividiré esta parte, entonces, en tres secciones: una correspondiente a la diferencia fundamental, y las otras dos a sus implicaciones.

2.1 El fundamento de la unidad: la razón y la pasión.

Como se ha visto constantemente a lo largo de este trabajo, los estoicos contemplan al universo como una red causal unitaria, donde todo se dirige hacia un único fin y donde ningún ente puede ser comprendido sin la referencia a su relación con otros componentes del cosmos. El gran principio que dirige todo este proceso causal ordenado es el *Logos* divino, es decir, la razón que permea internamente cualquier cosa.

Esta razón unitaria del universo es la misma en cada uno de los integrantes de éste, y aquello que busca el estoicismo es lograr volverse uno con la misma, es decir, comportarse de acuerdo a sus dictados, alcanzando la armonía con la naturaleza. *El fundamento, entonces, de la unidad y la constancia buscadas por el estoicismo es la razón, la cual es la misma en todos los hombres. Parece evidente*

la influencia de Aristóteles en este punto al definir al hombre como un animal eminentemente racional, aunque los estoicos fueron más allá al colocar sobre el fundamento de todo lo que pasa en el universo a la racionalidad¹³⁴.

Es fundamentalmente a partir de esta unidad racional con el universo que la virtud buscada por los estoicos puede ser identificada con la constancia en el juzgar y el actuar; es decir, ésta se adquiere juzgando y comportándose *siempre racionalmente*. La racionalidad universal es el fundamento de la unidad y es a partir de esta razón que se puede juzgar y actuar de una manera constante a lo largo de las diferentes circunstancias exteriores. La unidad buscada por los estoicos es, entonces, una unidad eminentemente racional, fundamentada a su vez en la racionalidad unitaria del proceso cósmico.

Kierkegaard, por otra parte, no apela a una unidad de todo el universo ni a un principio presente en todos los individuos, sino que habla de la unidad que es capaz de ser otorgada por la Idea, y ésta es siempre algo de carácter individual, no universal. La principal diferencia radica en que, para el pensador danés, *la unidad de una vida, de una vocación, no debe ser afirmada mediante la racionalidad, sino mediante el pathos de quien encuentra su "sí mismo"*. Si los estoicos hablan de la necesidad de conseguir un juicio estable y permanente que siempre juzgará igual en situaciones iguales como el origen de la unidad, Kierkegaard apelará a la necesidad de que un individuo se comprometa mediante su pasión a afirmar la Idea encontrada. Recordemos las palabras que el juez Wilhelm dirige al esteta mientras le está hablando de lo que es una verdadera elección existencial:

Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o, más bien, te lo grito: o lo uno o lo otro (...) hay también hombres cuya alma es demasiado disoluta como para captar lo que comporta ese dilema, cuya personalidad carece de la energía como para decir "o...o..." con *pathos* suficiente.¹³⁵

¹³⁴ Recordemos que los estoicos no aceptan la casualidad: si un evento no es comprensible es por ignorancia de alguna causa componente de la red causal universal; en cambio, Aristóteles parece contemplar el universo como un conjunto de procesos que pueden "colisionar" entre ellos, por lo que el azar es una posibilidad. Aristóteles parece apelar a un universo con procesos discretos, mientras que los estoicos apelan a un único y continuo proceso racional.

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...* p.149 / SV¹ II, 143.

La elección existencial absoluta tiene que ver con un “o...o...” donde se puede afirmar la auténtica vocación, el “sí mismo” de un individuo, o no. Esta decisión, el encontrar y aceptar la Idea o no, es algo que el individuo no sólo debe realizar en la teoría, en el mero pensamiento, sino que es algo que debe afirmar a lo largo de su existencia y, para hacerlo, debe utilizar un grado de pasión suficiente que le permita alcanzar lo propuesto.

Puede resultar un tanto paradójico que, en la sección anterior, se haya planteado que Kierkegaard parece apuntar al hecho de que si un hombre se deja arrastrar por las pasiones que le surjan, terminará por perderse a sí mismo, y que ahora se diga que la pasión es el fundamento de la realización de la unidad buscada. Para entender esto, tenemos que señalar que lo que Kierkegaard está buscando afirmar es que existe una única pasión realmente existencial, es decir, que surge del interior del individuo, y que es capaz de hacer frente a la multiplicidad de pasiones azarosas y pasajeras que pueden surgir en la vida de un hombre.

En palabras de uno de los principales estudiosos del pensamiento de Kierkegaard en la actualidad, el Dr. C. Stephan Evans:

Algunas pasiones, para Kierkegaard, pueden perdurar porque ellas no únicamente reflejan caprichos temporales, sino que están fundamentadas en lo que él y sus seudónimos llaman “lo eterno”. A pesar de que hay “pasiones terrenales” que pueden durar un tiempo relativamente largo, las pasiones auténticas deben ser pasiones por metas que son, en cierto sentido, eternas.¹³⁶

Esta misma idea acerca de afirmar una pasión existencial frente a la multiplicidad de pasiones y deseos pasajeros la encontramos en la fidelidad que el juez Wilhelm tiene con su esposa. En efecto, como se recordará, este seudónimo encontraba el motivo de su existencia, su Idea, en el matrimonio, el cual está en

¹³⁶ C. Stephan Evans. *Kierkegaard. An introduction*, p. 22. La traducción es mía. “Some passions for Kierkegaard can endure because they do not merely reflect some temporal whim, but are grounded in what he and his pseudonyms call “the eternal.” Though there are “earthly passions” that may be relatively long-lasting, authentic passions must be passions for goals that are in some sense eternal.”

plena relación con la pasión que siente por su mujer y la felicidad que le produce el serle fiel.

Esta fidelidad bien puede ser entendida como una lucha constante en contra de otras pasiones o deseos pasajeros; en contra de lo que bien podrían ser tentaciones de estar con otras mujeres, deseos múltiples que sí terminaban por determinar el actuar del esteta.

Lo que determina la unidad vital del juez es la fidelidad a su esposa, ésta, más que nacer de la razón, tiene que ver con el *pathos* interior del mismo. Por eso dirá el juez que lo ético y lo estético no están peleados, ya que, de hecho, lo que origina el comportamiento ético que él tiene para con su esposa es precisamente la pasión que es capaz de sentir por ella.

El juez nos había dicho que en el primer momento de contemplar a la mujer amada ya estaba todo el contenido de su amor implícito y de lo que se trataba era de desarrollarlo. Esto parece indicar una idea de fondo: la pasión existencial, la que nace de la individualidad y orienta su actuar, es una que debe ser constantemente afirmada a lo largo de la vida, es decir, es una que necesita ser desarrollada constantemente.

En el diario de juventud de Kierkegaard habíamos visto que se requería de una Idea para vivir y morir. Ahora podemos ver que ésta se encuentra en plena relación con la pasión, más que con la razón en sí. Kierkegaard se pregunta por aquello en lo que parece tener su vocación, pero nunca deja de lado el preguntarse qué es lo que parece apuntar más a su individualidad, es decir, qué es aquello que más lo apasiona. Un proceso vital se encuentra en relación, entonces, con la continua afirmación de una pasión que nos otorga unidad y que nos permite alcanzar aquello que en realidad somos.

Los estoicos habían elaborado una teoría de las pasiones en las que éstas no aparecían como algo arbitrario, sino como el producto de un juicio; Kierkegaard podría estar cercano a ellos al momento de señalar que es un juicio sobre la vocación personal el que es capaz de despertar una pasión que puede durar toda la vida en un individuo. La Idea no es algo que surja sin más, sino que nace de un

proceso de reflexión que es capaz de mostrar al individuo aquello que lo apasiona realmente, señalándole aquello que debe hacer.

Para los estoicos, entonces, se trataba de afirmar una unidad racional frente a la multiplicidad de pasiones, erradicando cualquiera de éstas en la medida de lo posible. Para Kierkegaard, por el contrario, se trata de afirmar la pasión, pero no cualquiera, sino aquella que sea capaz de comprometer a un individuo a lo largo de su vida. Los dos pensamientos parecen estar en contra de la multiplicidad de pasiones pasajeras, pero el origen de aquello que puede combatirla es para cada uno de ellos, muy distinto.

Los estoicos nunca aceptarían combatir las pasiones con otra pasión, ya que es la razón lo que determina a los hombres; Kierkegaard nunca aceptaría reducir al hombre a la razón, ya que es la pasión la que es capaz de originar una individualidad con la vocación que le es propia. Más que la razón, para el pensador danés, aquello que define a una individualidad es su capacidad de “afirmar con *pathos* suficiente” la Idea que lo define.

2.2 La validez universal de la unidad estoica frente a la individual de la de Kierkegaard.

Hemos visto ya que el fundamento de la unidad planteada por los estoicos es racional, mientras que la de Kierkegaard es pasional. De este planteamiento podemos derivar ahora una consecuencia muy importante: para el pensamiento estoico, la unidad que se busca en el hombre está fundamentada en un principio válido universalmente para la especie, mientras que para el pensador danés la pasión que otorga la unidad es una cuestión individual.

Lo que unifica, para los estoicos, a los distintos individuos de la especie humana, así como al universo en su totalidad, es la razón. Como se ha visto, comportarse de acuerdo a ella debe ser la meta de todo hombre; pero si esta razón es unitaria y universal, entonces será la misma en cada individuo, aún cuando la manifestación de este principio racional deba ajustarse a las diferentes circunstancias individuales. En otras palabras, cualquier individuo estoico puesto

en el lugar de Séneca, por ejemplo, debería actuar igual que él, mientras que quien ocupara el lugar de Marco Aurelio o de Epicteto también debería, en el caso de que éstos hayan juzgado su situación de una manera plenamente racional y si es que lo que dice el estoicismo es correcto, juzgar la situación de la misma manera que ellos, comportándose igual. No es que Séneca y Marco Aurelio tengan la misma situación existencial y deban comportarse exactamente igual, pero cualquier individuo con su razón desarrollada, en teoría, juzgaría igual que ellos si se encontrara en sus respectivas situaciones.

El desarrollo de la racionalidad, para cualquiera que pretenda ser un sabio estoico, es el mismo: se trata de eliminar las pasiones y de alcanzar un estado racional perfecto, acorde con la naturaleza. Todos los hombres, sin excepción y distinción, deberían aspirar a una eliminación total de las pasiones, llegando a un estado puro de racionalidad. Una vez más, si la razón es la misma para todos, entonces el estado que se alcanzará también será el mismo para todos. La solución estoica para la multiplicidad pasional mediante la unidad que otorga el desarrollo de la razón es, entonces, una solución válida universalmente.

Esto no quiere decir que los estoicos fueran unos ingenuos que pensarán que la forma de alcanzar este estado de virtud fuera exactamente el mismo en cada caso, sin importar las circunstancias específicas de cada individuo, pero sí que el resultado interno al que se pretendía llegar era el mismo en cada uno de ellos.

Séneca es, quizá, el estoico más preocupado en este aspecto por las diferentes formas de alcanzar el estado de perfección de acuerdo a las circunstancias específicas de cada individuo. En efecto, sus *Epístolas a Lucilio* son un intento de desarrollar diferentes caminos para alcanzar el desarrollo racional. Mediante su interlocutor, Lucilio, Séneca va respondiendo las dudas, así como aclarando cómo actuar en las diversas situaciones en las que éste se encuentra, tratando de suponer las diferentes situaciones hipotéticas en las que se podrían encontrar sus lectores. Todos los hombres están llamados a erradicar sus pasiones si es que quieren alcanzar el estado de virtud y tranquilidad que les es propio por naturaleza, aún cuando el proceso para lograrlo deba ajustarse a sus situaciones específicas.

Quizá algún hombre tenga una mayor inclinación hacia la ira, mientras que otro hacia la depresión o el deseo sexual. El fin al que se pretende llegar es el mismo, pero se debe entender la situación concreta de la que parte cada individuo, así como lo que debe hacer en ella, a fin de poder conducirlo adecuadamente a la meta. En palabras de Martha Nussbaum:

Al hacer en cierto modo a Lucilio representante de las probables dudas y temores propios del lector, Séneca puede empezar a aplicar también una terapia al lector, a medida que Lucilio pide consejo sobre diferentes temas, desde el miedo a la muerte hasta el estilo literario, desde la paradoja del embustero hasta las vicisitudes de una carrera política. (...) La práctica de Séneca consiste en pasar del contexto concreto a la reflexión general ya la inversa, haciendo que se iluminen recíprocamente. A medida que las proposiciones generales van encajando cada vez mejor, indican la manera de enfocar un nuevo caso concreto; y el nuevo caso concreto, convenientemente enfocado, da fuerza y vigor a la proposición general.¹³⁷

Si bien hay un respeto por la situación concreta en el pensamiento estoico, la racionalidad que pretenden alcanzar es válida universalmente, por lo que el estado interior alcanzado por los distintos sabios será el mismo a pesar de la variación en sus circunstancias externas. Así, un sabio estoico actual tendría una racionalidad idéntica a la de uno que hubiera vivido en los tiempos de los romanos, aún cuando exteriormente sus circunstancias fueran distintas. La tranquilidad, la virtud, y la felicidad son un estado interno producto de un desarrollo constante y unitario de una misma razón, sin importar la época o contexto en la que ésta se alcance.

Es importante señalar, una vez más, que esto no quiere decir que todos los sabios son iguales en cuanto a su exterioridad o actividad profesional, como si todos tuvieran que ser senadores o maestros. Lo que se pretende señalar en el pensamiento estoico es que la interioridad de un sabio sí es la misma en lo que se refiere a imperturbabilidad y virtud, siendo la mejor actividad externa un asunto que debe ser discernido a partir de la racionalidad. Séneca, por ejemplo, juzgó conveniente dedicarse a la política dadas sus circunstancias exteriores, mientras que Epicteto decidió utilizar sus conocimientos para ayudar a otros mediante la enseñanza oral. Cada individuo debe juzgar cuál es la mejor forma de actuar en su

¹³⁷ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo...* pp. 420-422.

situación concreta, pero lo que la tesis estoica implica es que el estado interior de racionalidad sí será el mismo para cada uno de los sabios; así, como se dijo, cualquier sabio, si estuviera en las circunstancias exteriores diferentes de otro sabio, debería evaluar del mismo modo la situación concreta y la mejor manera de comportarse frente a ella.

Kierkegaard, por otro lado, no parece afirmar la validez universal de una pasión para todos los hombres, como si el estado interior de todos ellos fuera el mismo; muy por el contrario, encontrar la pasión que lo define es una cuestión únicamente del individuo, sin que sea idéntica con la de alguien más. Para el pensador danés, alcanzar la Idea significa alcanzar lo que define a un individuo en cuanto tal, sin que ésta tenga que ser algo que valga para todos los hombres.

En este punto, aun cuando mi exposición se haya basado en la obra *O lo uno o lo otro*, me gustaría exponer algunas ideas que Kierkegaard plasma en la obra titulada *Temor y temblor* a fin de adquirir mayor claridad en el punto que se refiere a la validez individual de lo planteado por nuestro autor.

Temor y temblor es una obra muy compleja escrita por el seudónimo Johannes de Silentio y que parece tener la finalidad, como otras obras kierkegaardianas, de hacer que un individuo descubra su interioridad característica y se enfrente consigo mismo, a fin de poder definirse adecuadamente mediante su pasión¹³⁸.

Johannes de Silentio parece encontrar en la historia de Abraham, narrada en el Génesis, uno de los ejemplos más fuertes en los que se puede observar que el individuo se puede encontrar completamente solo a la hora de decidir la forma en la que debe actuar, algo que puede ser completamente terrorífico y angustiante para el mismo. En efecto, la exposición realizada hasta aquí acerca de la manera en la que un individuo debe encontrar su Idea personal puede llevarnos al error de pensar que esto es algo muy fácil de realizar y sostener. Lo que *Temor y temblor*

¹³⁸ Esto no quiere decir que esta sea la única finalidad de la obra o la única posible forma de interpretarla. Aun cuando considero que hace falta explicar un poco más los distintos niveles que señala, así como no considerar tan superficiales y evidentes algunos que sí lo hace, remito al artículo de Ronald M. Green, " 'Developing' *Fear and Trembling*", en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Nueva York: Cambridge University Press, 1998, a fin de darse una idea de las diferentes posibilidades y niveles de lectura con los que *Temor y temblor* puede ser enfocada. Aquí sólo recuperaré algunas ideas que nos pueden ayudar a desarrollar mejor la comparación entre los dos pensamientos analizados.

nos dice, ya desde el mismo nombre, es que aquella es un proceso muy difícil en el cual el individuo puede equivocarse a la hora de decidir cómo actuar, originando en él una angustia muy fuerte y dejándolo en una situación de completa soledad.

Para mostrar esto, nuestro seudónimo nos recuerda la historia del llamado “padre de la fe”: Abraham era un hombre que tenía plena confianza en Dios, y éste no dejaba continuamente de someterlo a prueba. Así, le dijo que tendría una descendencia numerosa aun cuando nuestro personaje bíblico ya estaba muy viejo y sin hijos, haciéndolo esperar todavía muchos años para cumplir esta promesa. A pesar de ello, Abraham creyó, y finalmente su hijo, Isaac, le fue concedido. El colmo de las dificultades para la fe de Abraham vino cuando Dios le pidió que le sacrificará al “hijo de la promesa” cuando éste por fin le había sido otorgado.

La situación en la que se encontraba Abraham era terriblemente angustiante, algo que en los tiempos de Kierkegaard (y muy probablemente también en los nuestros) se deja muy fácil de lado ya que ya todos sabían que se trataba de una prueba:

Lo que se omite en la historia del patriarca es precisamente la angustia. (...) La angustia, desde luego, es un asunto peligroso para todos los enclenques y encanijados de espíritu. Por eso se la pasa en silencio y, no obstante, se sigue hablando de Abraham como si tal cosa.¹³⁹

El que la historia de Abraham sea angustiante se debe al hecho de que lo que Dios le pide que haga parece oponerse por completo al comportamiento ético que se espera de un padre para con su hijo. Sin embargo, Abraham decide hacerle caso a Dios, ya que él se comporta como si tuviera una obligación moral absoluta para con Él, al mismo tiempo que posee la confianza suficiente en que Dios no abandonará su promesa de otorgarle una descendencia numerosa. Es ahí, en ese doble movimiento paradójico de renuncia a lo más querido, en este caso Isaac, y de confianza en que no le será quitado donde aparece la fe, algo que se repetiría

¹³⁹ Søren Kierkegaard, “Temor y temblor”, en *Kierkegaard* (Biblioteca de Grandes Pensadores), trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Gredos, 2010, p. 605 / SV¹ III, 80.

en cualquier individuo que la posea, por ejemplo, un enamorado que ha renunciado a su amada:

[El caballero de la fe] Ejecuta, por lo pronto, exactamente, las mismas cosas que el caballero de la resignación, es decir, renuncia infinitamente a aquel amor que constituye todo el contenido de su vida y consigue acallar los dolorosos tormentos subsiguientes. Pero entonces sobreviene el prodigio y realiza otro nuevo movimiento mucho más sorprendente que el primero, puesto que el caballero de la fe reafirma plenamente convencido: <<Creo, a pesar de todo, que conseguiré a la que amo con toda mi alma; la conseguiré en virtud del absurdo, esto es, en virtud de que para Dios todo es posible>>. ¹⁴⁰

Se ve aquí la crítica a los límites de la esfera ética en la que el juez Wilhelm parecía estar muy cómodo. En realidad, según Johannes de Silentio, para encontrar nuestra verdadera identidad existencial, nuestra Idea, a veces es necesario suspender (y hay que aclarar que es suspender, no negar) la esfera ética, a fin de tener un encuentro cara a cara con lo Absoluto y poder definirnos frente a él, sin dejar de lado, a mi juicio, la unidad y la constancia que la Idea siempre conlleva.

Lo que la historia de Abraham nos muestra en relación al tema de este trabajo es que el individuo se encuentra completamente solo a la hora de decidir cómo se definirá y actuará, ya que la interioridad de un sujeto, tal como se muestra en la relación de Abraham consigo mismo y con Dios, no es algo de lo que siempre se pueda dar plenamente razón.

Algo característico de la historia del padre de la fe es su incapacidad de hablar acerca de lo que se disponía a hacer¹⁴¹. En efecto, ¿cómo justificar ante los demás lo que pretendía hacer con Isaac? Esto puede ser llevado a nuestras consideraciones sobre la Idea diciendo que muchas veces aquello que un individuo decide acerca de lo que lo constituye internamente como su pasión y vocación no puede ser comprendido por los demás, algo que puede llenar de

¹⁴⁰ *Ibíd.* pp. 628-629 / SV¹ III, 96-97.

¹⁴¹ Todo el tercer problema de la sección "Problemata" de *Temor y temblor* se encuentra destinado a analizar, precisamente, si el silencio de Abraham frente a sus intenciones de sacrificar a Isaac aun cuando tenía fe en que Dios al final se lo devolvería, podría ser justificado moralmente o no. Invito al lector que quiera profundizar en esto a leer esta sección tan interesante y profunda de la obra.

angustia al individuo en cuestión, el cual necesitará, como ya nos había señalado el juez Wilhelm, de un alto grado de pasión a fin de continuar afirmando aquello que él considera que ha descubierto como su “sí mismo”. La interioridad pasional y el silencio se encuentran muy ligados, por lo que éste se transforma en un indicio de profundidad y “relación con la divinidad”, pero también, al no tener la seguridad el individuo de que lo que busca y realiza es lo que tiene que hacer, y al no poder justificarlo plenamente ante los demás, el silencio corre el riesgo de ser también un indicio de algo “demoníaco”:

El silencio es una trampa del demonio, el cual es tanto más terrible en la medida en que más callado está. Pero, por el lado contrario, el silencio también puede significar el estado en el que el individuo toma conciencia de su profunda unión y colaboración con la divinidad.¹⁴²

De este modo, podemos descubrir que el peso que Kierkegaard quiere dar al hecho de que la pasión existencial es una cuestión individual es muy fuerte. En efecto, no siempre se podrá dar razones de aquello que hacemos movidos por una pasión, por algo que “sentimos” muy profundamente que tenemos que hacer aun cuando no podamos estar del todo convencidos racionalmente. Es esta clase de incertidumbre la que origina el temor y temblor que otorga el título a la obra. A fin de cuentas, descubrirse y afirmarse continuamente a sí mismo, encontrar y desarrollar la Idea, es un proceso muy difícil para el individuo, pero uno en el cual, según Kierkegaard, su ser mismo está en juego.

La cita de otra obra, en este caso el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, que utilizamos anteriormente para mostrar la continuidad de la noción de Idea en la obra de Kierkegaard puede aclararnos más lo que se quiere decir en este punto. Nuestro escritor define la verdad subjetiva diciendo que ésta es: “Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, *la más alta verdad que hay para un sujeto existente*”¹⁴³. Si analizamos esta cita, nos damos cuenta de que la pasión

¹⁴² *Ibíd.* p. 681 // SV¹ III, 136.

¹⁴³ Søren Kierkegaard. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México DF: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 206. / SV¹ VII, 170.

individual, aquello que otorga su verdad a una existencia individual (la Idea) se presenta como una *incertidumbre objetiva*, es decir, como algo que no puede ser afirmado con una validez objetiva frente a todos los hombres. En realidad, la pasión existencial individual es una cuestión de la individualidad en cuanto tal, sin que su validez sea universal.

El contraste con los estoicos es manifiesto: para éstos, ya que la unidad se encuentra fundamentada en la razón presente en cada individuo de la especie, por principio siempre se podría dar cuenta del porqué se actúa de determinada manera en una situación. El sabio actúa conforme a su circunstancia específica, sí, pero también podría dar la razón suficiente de por qué hace lo que hace, ya que todo en él es racionalidad. De hecho, dejarse llevar por algo que no tiene una razón muy clara podría hacer sospechar al estoico de que se está actuando de acuerdo a un principio no muy compatible con lo que significa ser hombre. Kierkegaard, por otro lado, sostiene que lo más íntimo de un hombre, lo que lo define como tal, su pasión existencial, muy probablemente no podrá ser expuesto con razones suficientes frente a los demás, sino que tiene que ver más con una relación del individuo consigo mismo y con, en el caso de aquél que tenga fe, la divinidad.

Los estoicos defenderían gustosos su idea de racionalidad como algo válido para todos los hombres, y lo harían mediante argumentos (quizá a la manera de Aristóteles), pero Kierkegaard nunca pretendería hacer valer su pasión individual como algo que todos los hombres deberían seguir. La Idea que él ha descubierto para su vida es una válida únicamente para él, y es cuestión de cada individuo hacer un ejercicio de introspección a fin de descubrir cuál debe ser su meta pasional-vital.

En cuanto a las circunstancias externas, Kierkegaard, al igual que los estoicos parece respetarlas, si bien no comparte la idea de que todo individuo terminaría por comportarse de la misma manera en una situación similar a la de otro. Así, nuestro pensador habla, como se ha visto, de la necesidad de equilibrar y encontrar una armonía entre las fuerzas centrípetas y centrífugas, o entre lo externo y lo interno, a la hora de afirmar la propia identidad.

Kierkegaard, por ejemplo, tomó la decisión de dedicar su vida a escribir y buscar generar algo de conciencia individual en sus lectores, y lo hizo dándose cuenta tanto de sus capacidades interiores, como de las necesidades de su época. Descubrió que aquello que lo apasionaba en realidad era escribir, y que las circunstancias de su tiempo lo empujaban a buscar transformar la individualidad de sus contemporáneos. Esta solución, válida para él, no es la misma para los demás, sino que es el producto de algo que lo definía a él de una manera interior, en conjugación con las necesidades y circunstancias exteriores. La meta existencial que él se planteó no es la misma para cada hombre, sino una que es únicamente capaz de definir la individualidad de Kierkegaard.

Razón y universalidad, por un lado, pasión e individualidad por el otro. Tanto el pensamiento estoico como el de Kierkegaard parecen señalar la necesidad de partir de las circunstancias exteriores y de lo interno en un hombre, pero la meta a la que aspiran se presenta de una forma muy distinta en cuanto al alcance, el cual se deriva de su fundamentación.

2.3 El alcance existencial de las dos soluciones.

Una última diferencia principal la encontramos en el alcance en lo referente a los diferentes momentos de una existencia que cada forma de pensar otorga a la solución planteada a través de la unidad. En efecto, para el pensamiento estoico, la unidad y la racionalidad se tienen que ver reflejadas en absolutamente cada uno de los momentos de los que se compone la vida de un individuo; mientras que para Kierkegaard, se trata de una orientación capaz de dotar de unidad y dirección a cada uno de los momentos importantes de la existencia de un hombre, sin que eso implique que la Idea deba estar presente en todos y cada uno de los momentos vitales, incluso en el más nimio.

Para los estoicos, la unidad del universo se encontraba reflejada en la unidad del sistema, y ésta a su vez en la unidad de la vida individual. En efecto, el *logos* lo permeaba todo, y el sistema a su vez debería ser capaz de explicar cada fenómeno, por lo menos de forma ideal (ya que, como vimos, algunos fenómenos

eran producto de causas desconocidas para el hombre, que son aquellas a las que llamamos “azar”).

Este aspecto omniabarcante del sistema debería traducirse en una unidad del juicio y del actuar también omniabarcante en el sabio. Todos y cada uno de los momentos de la vida del sabio, por más insignificantes que sean, deben responder a la racionalidad que lo constituye. Sólo así se puede afirmar plenamente que uno ha alcanzado una identidad en plena armonía con su naturaleza.

Así, una vez más recordando las palabras con las que Crisipo describía al sabio, los estoicos afirmaban que el sabio *nunca*, bajo ninguna circunstancia, ya sea importante y trascendental o no, cometía errores; mientras que el necio era aquél que se equivocaba ya fuera una o varias veces.

Quizá la frase que más puede mostrar este aspecto de la concepción estoica es aquella que vimos más arriba. Según nos cuenta Ateneo, Crisipo afirmaba que: “el sabio todo lo hará bien y preparará sabiamente su potaje de lentejas”.¹⁴⁴

La unidad alcanzada por el sabio es tan firme y estable, que nada puede alterarla y ninguna circunstancia o comportamiento a lo largo de su vida es incapaz de reflejarla, tal como el sistema es capaz de abarcar todo lo que ocurre en el cosmos. Ya sea que se trate de una decisión de mucha trascendencia, o bien de una banalidad como preparar un plato de lentejas, el sabio reflejará su sabiduría y su constitución interior a cada momento.

Kierkegaard no parecería estar muy de acuerdo con este afán de un hombre por querer controlar absolutamente cada una de sus reacciones ante las circunstancias; para el pensador danés, más bien se trata de un juego entre las fuerzas exteriores y las interiores el que termina por dotar de sentido una existencia, sin que cada aspecto, hasta el más mínimo, tenga que estar incluido en dicho sentido existencial.

Hemos visto ya que Kierkegaard considera la Idea algo interior que debe ser puesto en equilibrio con las fuerzas exteriores, es decir, con las circunstancias específicas. Esto implica que el individuo debe ir sosteniendo paulatinamente y en

¹⁴⁴ Ateneo, *Banquete de los eruditos* IV 158b / SVF I 217 / Ángel J. Cappelletti (trad.), *Los estoicos antiguos...*, p. 134.

diferentes momentos el sentido y la dirección que ha encontrado, siempre evaluando las fuerzas externas que lo ponen en juego. Por otro lado, esto no quiere decir que la Idea sea algo que se manifieste en cualquier aspecto vital, como cuando cocinamos o vamos al baño, sino que tiene que ver con pasión individual que nos hace sentirnos ser aquello que en realidad somos.

Esta pasión, entonces, es una que nos dará claridad y dirección a la hora de tomar decisiones importantes para nuestra vida. Es una pasión que se activa cuando aquello que somos está en juego, y no una unidad ya adquirida que se manifestará en absolutamente cada paso que demos.

Se sostiene constantemente que Kierkegaard fue un gran crítico de lo omniabarcante del sistema. Haya tenido razón o no en su crítica, encontramos reflejado en este punto sus sospechas contra él. Kierkegaard no pretende explicar y abarcar cada uno de los momentos existenciales de un individuo, sino únicamente dotar de cierta claridad a sus lectores sobre su propia identidad y la necesidad de hacerse cargo de sí mismos. La pasión individual es aquella que se hará presente en los momentos trascendentales de la existencia, permitiendo decidir con base en la identidad que se busca desarrollar.

El contraste entre los ejemplos es claro: para el estoicismo, hasta en la elaboración de un plato de cocina se reflejaría la unidad del sabio; mientras que para Kierkegaard se trata de encontrar cierta dirección en momentos existenciales cruciales. Tiene sentido, ya que, como vimos, los estoicos no ponen límites al alcance del saber (salvo la excepción del azar, aunque, en principio, serían cognoscibles las causas que lo provocan, sólo que aún no se habría podido dar con ellas), mientras que Kierkegaard sí parece hacerlo. Si el conocimiento es una de las bases del actuar para ambos pensamientos (y en el caso de los estoicos, debería ser la única base), y cada uno pone distintos alcances al mismo, entonces el reflejo que se tendrá de ello en la existencia de cada individuo también tendrá un alcance distinto.

Conclusión: unidad y multiplicidad como aspectos ético-ontológicos.

A lo largo de este capítulo se ha querido mostrar que existe una similitud fundamental entre el pensamiento estoico y el de Kierkegaard en lo que se refiere a la necesidad de adquirir cierta constancia en el actuar si es que se quiere alcanzar la verdadera identidad (la adecuación con la naturaleza o el “sí mismo”). Se ha visto también que esta unidad se encuentra en estrecha relación con un aspecto ontológico: quien la alcanza puede decir que se encuentra en posesión de su verdadero ser, estable y firme, y que ha encontrado dirección y sentido en su vida. Ambos pensamientos parecen concordar también en que la situación opuesta, la de la multiplicidad a la hora de actuar, emparenta a quien la encarna con la nada y el alejamiento de su identidad.

Las diferencias que se han presentado entre ambas concepciones también han sido analizadas, y se ha mostrado que la principal causa de ellas radica en el fundamento de la unidad que sostiene cada una. Para los estoicos, fieles a su concepción cosmológica, la razón debía ser la base de todo comportamiento, algo que se encuentra estrechamente relacionado con su concepción del sistema como una serie de conocimientos omniabarcantes; para Kierkegaard, por otro lado, es la pasión individual la que dota de sentido y dirección a un hombre, dejando de lado las pretensiones de universalidad y abarcamiento absoluto de todos los ámbitos de la realidad y la vida.

Unidad y multiplicidad, en su acepción ontológica, parecen estar en el fondo de ambas concepciones, y esta comparación nos permitirá ahora, a manera de conclusión general de este trabajo, elaborar algunas reflexiones acerca de las causas de estas semejanzas en pensamientos que, en un principio, nos podrían haber parecido muy distantes (quizá debido a su lejanía temporal) en cuanto a su contenido.

CONCLUSIÓN

En este trabajo, se ha podido revisar tanto la propuesta estoica como kierkegaardiana en lo referente a los temas de la unidad y la multiplicidad en el actuar, con referencia al aspecto ontológico que éstas conllevan.

Los estoicos, en primer lugar, nos mostraron una forma de enfocar la necesidad de que un hombre se comporte de manera unitaria, guiado por su razón, si es que pretende acceder a lo que ellos consideran como su auténtica naturaleza. El sabio es aquél que logra desarrollar su racionalidad hasta un punto tal en el que su comportamiento se vuelve constante y unitario, lo cual lo adecúa con su naturaleza y le permite adquirir su humanidad a un grado sumo, aniquilando las pasiones y la multiplicidad que se origina de ellas.

Kierkegaard se ha mostrado como un autor profundamente comprometido con la unidad que una Idea afirmada mediante la pasión es capaz de otorgar a la vida de un individuo. Sólo se puede decir con propiedad que alguien es “sí mismo” si ha logrado alcanzar una vocación pasional capaz de ser afirmada a lo largo de su existencia, lo cual se traduce en una lucha constante por seguir afirmando la interioridad individual propia frente a las adversidades, y en continua relación con las circunstancias exteriores. Lo contrario implicaría un dominio de éstas sobre el individuo, haciéndolo caer en una multiplicidad de pasiones y deseos pasajeros que terminan por extraviar su ser y por encadenarlo en la melancolía y la desesperación.

Las similitudes entre estas dos formas de pensar se han mostrado no únicamente como una forma de unidad que se traduce en el plano ético, sino ontológico. En efecto, tanto en el pensamiento de Kierkegaard como en el estoico subyace una relación de la unidad en el actuar con el ser (el principio racional constitutivo del hombre en los estoicos, y el “sí mismo” encontrado y afirmado mediante la pasión en Kierkegaard), y de la multiplicidad en el actuar (las pasiones como desviación racional en los estoicos, y la vida estética como desesperación causada por la diversidad de deseos en Kierkegaard) con la nada. Comportarse de manera unitaria se corresponde con el ser, mientras que hacerlo de manera

múltiple se encuentra en relación con la nada. Ética y ontología están profundamente relacionadas en estas dos formas de pensamiento.

Para concluir, me gustaría esbozar aquí una posible interpretación de la similitud que encontramos en este punto entre dos pensamientos tan separados en el tiempo y, quizá, en su manera de hacer filosofía. Se trata únicamente de una posible manera de enfocar esta cuestión y de ninguna forma se trata de otorgar una explicación definitiva y única que logre emparentar a estos autores. Como se mencionó en la introducción a este trabajo, una vez que se ha recuperado el pensamiento de los estoicos y el de Kierkegaard en lo que se refiere a su autonomía y sin querer enfocarlos desde tradiciones previas o posteriores, resulta sumamente interesante descubrir que tienen puntos en común, y el trabajo de interpretación filosófica acerca del sentido que esta similitud pueda tener una vez que se han realizado comparaciones como aquella que hemos realizado aquí, es uno que tiene que ser desarrollado de una manera profunda y continua. Lo anterior no impide, como se dijo, ofrecer un esbozo sobre el posible camino que estas interpretaciones puedan adquirir.

Ya desde Platón, pero sobre todo con Aristóteles, la tradición filosófica llegó a declarar que “el ser es uno”, algo que pasó a la Edad Media, en la que la unidad fue estudiada y desarrollada como uno de los “trascendentales del ser”. Así, ser y unidad están conectados desde los tiempos clásicos de la filosofía griega.

En el caso del pensamiento estoico, la influencia que Aristóteles tuvo en ellos sería capaz de explicar el que también consideraran a la unidad no sólo como algo que debería ser constitutivo del hombre, sino del cosmos en su totalidad. El giro que estos pensadores dieron al enfoque aristotélico que habían heredado me parece que puede ser considerado de la siguiente manera: la unidad no sólo podía ser tomada como algo que se daba de hecho en el ser, es decir, como un trascendental que siempre que hubiera algo donde se daba el ser, también estaría presente, sino como una cuestión que también podía traducirse en el plano ético como un ideal, como algo que debía ser alcanzado. La unidad no era una cuestión de hecho en el hombre, sino una meta a la que debería aspirar su comportamiento. Esto explica también, debido a la profunda relación entre el ser y

la unidad, el hecho de que los estoicos considerarán que la naturaleza humana no era algo dado de suyo en los individuos, sino que era algo que debía ser alcanzado, una potencialidad; es decir, la unidad como meta se traducía también en el ser como meta. Fallar a la hora de alcanzar la unidad otorgada por la razón significaba fallar también en la consecución del verdadero ser, por lo que el individuo no racional, esclavo de sus pasiones, se encontraba más emparentado con la nada, tal como hemos podido observar en el desarrollo de este trabajo.

Kierkegaard, por otro lado, parece coincidir en el hecho de que el ser de un individuo, su “llegar a ser sí mismo”, es algo que debe ser alcanzado, y de ninguna forma algo que se dé de hecho. La unidad en cuanto identidad personal, en cuanto ser individual, debe ser alcanzada, y fallar a la hora de lograrlo nos emparenta con la nada, tal como el juez Wilhelm nos mostraba. Ser y unidad como metas existenciales, más que como algo dado *de facto* son temas recurrentes en el pensamiento kierkegaardiano.

A raíz de las consideraciones hermenéuticas realizadas por Heidegger y continuadas por Gadamer, sabemos que la tradición occidental se mueve en constante comunicación con una serie de prejuicios heredados, los cuales constituyen un horizonte de sentido a partir del cual interpretamos la realidad. ¿No podría ser acaso el hecho de que Kierkegaard también considere: uno, que el ser se encuentra en plena relación con la unidad, y dos, que ésta es algo que debe ser alcanzado, más que algo dado, una manifestación de esos prejuicios que permean toda la tradición occidental?

Algunos pensadores contemporáneos, como Deleuze, han señalado que el paradigma de la unidad ha estado presente en todos los ámbitos del pensamiento de Occidente, abogando por una forma de pensar que se enfoque más hacia la multiplicidad (hacia el vacío y la pérdida del fundamento, como el autor francés quizá preferiría llamarlo). Por mi parte, no pretendo señalar que el ser en tanto unidad sea algo negativo para el pensamiento filosófico, lo único que quiero rescatar aquí es que posiblemente encontremos una manifestación de esta relación entre el ser y la unidad, que ha establecido Occidente desde hace tanto tiempo, en el pensamiento de Kierkegaard y los estoicos. Estas consideraciones,

me parece, serían capaces de explicar las similitudes que encontramos entre estos autores.

Por otro lado, y para explicar también las diferencias, me parece que el pensador danés se presenta como alguien en donde se empieza a dar la transición de una forma de pensar muy enfocada a la unidad, hacia una, como la de Deleuze, en la que la multiplicidad juega un papel esencial. En efecto, en el pensamiento estoico, todavía parte del paradigma metafísico antiguo, la unidad es un compromiso fundamental a través del cual se pretende explicar no sólo al hombre, sino al universo en su totalidad, tal como hemos tenido oportunidad de apreciar. Kierkegaard, por otro lado, ya no parece estar tan preocupado por explicar a través de la unidad todo lo que ocurre en el universo, sino únicamente por tratar de lograr que un individuo se enfrente con la necesidad de dotarse a sí mismo de unidad. Los alcances que la unidad tiene son muy distintos entre ambas formas de pensar.

Es por lo anterior que se puede considerar a Kierkegaard también como un pensador en el que la unidad poco a poco empezó a perder su cualidad omniabarcante. En los estoicos, todo debe responder a la unidad; en Kierkegaard, el individuo debe ser unidad, y en el pensamiento contemporáneo, es la multiplicidad la que debe jugar un papel fundamental. Así, gracias a los prejuicios (tomando esta palabra en sentido hermenéutico y no peyorativo, como se ha mostrado) interpretativos de Occidente, así como a la originalidad de Kierkegaard, me parece que pueden ser explicadas tanto las similitudes como las diferencias entre ambos pensamientos.

Sea como sea, no se debe olvidar que las consideraciones anteriores sólo pretendieron ser un pequeño esbozo de una posible interpretación de las conclusiones a las que se llegó en este trabajo, y que necesitan adquirir un desarrollo adecuado a fin de poder comprobar si es que son capaces de explicar las similitudes y diferencias entre Kierkegaard y los estoicos. Lo logren o no, me parece que hemos podido constatar dos formas de pensar en las que la ética y la ontología no pueden ser por completo separadas. Llegar a ser lo que uno es es una tarea fundamental y complicada para el individuo, pero es una que no puede

eludir. Ya sea que consideremos correcto el pensamiento estoico, y tomemos el camino de la razón, o el kierkegaardiano, y nos enfoquemos en la interioridad y la pasión, o algún otro camino en el que intentemos recuperar los puntos fuertes de las dos, el actuar se nos presenta como una cuestión en la que nuestro ser está en juego, mostrándonos que no podemos escapar al continuo compromiso con nosotros mismos que nuestra condición humana nos impone.

BIBLIOGRAFÍA

- *Los estoicos antiguos*, trad. Ángel J. Cappelletti, Madrid: Gredos, 1996.
- Algra, Kaimpe; Barnes, Jonathan, *et. al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid: Gredos, 1987.
- _____, *Sobre la adivinación / Sobre el destino / Timeo*, trad. Ángel Escobar, Madrid: Gredos, 1999.
- _____, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. Ángel Escobar, Madrid: Gredos, 1999.
- Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos*, vols. I y II, trad. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid: Gredos, 2006.
- Dobre, Catalina; Valadez Leticia, *et. al.* (coords.), *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*. Estado de México: Rosa Ma. Porrúa Ediciones, 2014.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, 2ª edición, Madrid: Alianza, 2013.

- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz García, 2ª edición, Madrid: Gredos, 2010.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria E (eds. y trads.) *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1978.
- Evans, C. Stephen, *Kierkegaard. An introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Furtak, Rick Anthony, *Wisdom in love. Kierkegaard and the ancient quest for emotional integrity*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- _____, *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine commands and moral obligations*, Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- García Gual, Carlos; Ímaz, María Jesús, *La filosofía helenística*, Madrid: Síntesis, 2008.
- Guerrero Martínez, Luis, *Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana*, México DF: Publicaciones Cruz, 1993.
- _____, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2004.
- _____ (coord.) *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Grimal, Pierre, *Séneca*, trad. Jordi Terré, Madrid: Gredos, 2013.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio, Madrid: Siruela, 2006.

- _____, *La ciudadela interior*, trad. María Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2013.
- _____, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México DF: FCE, 1998.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo Jordán, México DF: Universidad Iberoamericana, 2010.
- Hannay, Alastair y Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
- Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003.
- Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Alianza, 2007.
- _____, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.
- _____, *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*, trad. María J. Binetti, México DF: Universidad Iberoamericana, 2011.
- _____, *Fear and Trembling / Repetition*, traducción al inglés y notas por Howard y Edna Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1983.
- _____, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006.

- _____, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007.
- _____, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México DF: Universidad Iberoamericana, 2008.
- _____, “Temor y temblor”, trad. Demetrio Gutiérrez, en *Kierkegaard*, col. Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid: Gredos, 2009.
- Long, A.A., *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. P. Jordán de Urries, Madrid: Alianza, 1984.
- Long, A.A. y Sedley, D.N., *The Hellenistic philosophers*, vols. 1 y 2, Nueva York: Cambridge University Press, 1987.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid: Gredos, 1982.
- Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós, 2003.
- Olivares Bøgeskov, Benajmín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Orígenes, *Contra Celso*, trad. Daniel Ruiz Bueno, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

- Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México DF: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de investigaciones filosóficas, 2009.
- Séneca, *Cuestiones naturales*, trad. José-Román Bravo Díaz, Madrid: Gredos, 2013.
- _____, *Diálogos*, trad. Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2008.
- _____, *Epístolas morales a Lucilio I*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1986.
- _____, *Epístolas morales a Lucilio II*, trad. Ismael Rocá Meliá, Madrid: Gredos, 1989.
- Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Madrid: Gredos, 2012.
- Stewart, Jon y Nun, Katalin (eds.), *Kierkegaard and the greek world. Tome II: Aristotle and other greek authors*, Gran Bretaña: Ashgate, 2010