

REHUMANIZACIÓN Y PORVENIR: LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y LA IDEA DE REHUMANIZACIÓN COMO PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA DE VIDA VENIDERA

JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN: El presente artículo trata de responder la decisiva cuestión qué es la vida personal desde la perspectiva de la rehumanización. Para ello se revisan las dos concepciones del ser humano opuestas que subyacen en la filosofía contemporánea desde sus comienzos: una visión antropológica trascendente de la vida emparentada con la filosofía de Sören Kierkegaard, y una visión antropológica immanente de la vida emparentada con la filosofía de Friedrich Nietzsche. Este análisis nos va a permitir proponer una filosofía de la rehumanización en clave de Ciencias de la Persona como tarea filosófica venidera esperanzadora.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de vida; rehumanización; Kierkegaard; Nietzsche.

Re-humanisation and future: The crisis of modern philosophy and the idea of re-humanisation as a project for a future philosophy of life

ABSTRACT: this article attempts to give an answer to the fundamental question of what personal life means from the perspective of re-humanisation. In order to do that, we will review the two opposing concepts about the human being that have underpinned modern philosophy since its inception: a transcendental anthropological vision of life represented by the philosophy of Sören Kierkegaard, vs an imminent anthropological vision of life associated with Friedrich Nietzsche. This analysis will allow us to articulate a philosophy of re-humanisation linked to a Science of the Person that looks to the future as a hopeful task.

KEY WORDS: Philosophy of Life; Re-humanisation; Kierkegaard; Nietzsche.

1. DOS FILOSOFÍAS DE VIDA OPUESTAS EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Pensar *la vida* humana como «la forma de ser que nos es más conocida porque la experimentamos cada día», según F. Nietzsche¹, es dar por sentado de una manera ingenua que conocemos los fundamentos de nuestro vivir, porque en última instancia creemos que todo es vida. Pero si pensamos *mi vida* como esa «realidad radical que hay que salvar, el yo y sus circunstancias», según la conocida tesis de J. Ortega y Gasset², enseguida percibimos que no es algo tan simple o sencillo, y que en todo caso conocer la vida del ser humano consiste en definitiva en saber qué es vivir y qué no es vivir.

Una rápida hojeada a los orígenes del Pensamiento pronto nos descubre dos respuestas de distinto signo sobre esta cuestión fundamental: una *visión*

¹ *Apud* M. HEIDEGGER (2005, 73).

² La vida humana, dirá Ortega, «no es una cosa física ni psíquica, es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos sino eso que nos pasa» (ORTEGA 1979, 233).

de la vida inmanente (de corte materialista, hedonista, fatalista), más vinculada a corrientes de pensamiento escépticas, agnósticas y relativistas, y otra *visión de la vida trascendente* (de tipo espiritualista, ascética, providencialista), representada por la tradición sapiencial y las corrientes del pensamiento espiritual en general. De suerte que ambas visiones van a dar a luz dos filosofías de la vida que han convivido y se han entremezclado constantemente a lo largo de la historia, sin que ninguna de las dos se haya impuesto nítida una sobre la otra, antes bien siempre en una especie de pugna sin tregua, como ya puso de manifiesto San Agustín con sus «dos ciudades».

Si pasamos de puntillas sobre el Pensamiento antiguo y medieval, al llegar a los comienzos de la filosofía contemporánea podemos ver ambos paradigmas de vida «personificados» en los dos filósofos posiblemente más influyentes del siglo XIX: Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Para ambos pensadores, en efecto, interrogar por la vida equivaldrá a preguntar por el saber vivir y, por tanto, saber el ser esencial de la vida, o dicho de otro modo, la vida como explicación del ser. Y ahí es donde estos dos filósofos excepcionales van a personificar las dos concepciones de la vida personal más opuestas, de consecuencias prácticas educativas y terapéuticas contrarias, que van a llegar a nosotros hasta la actualidad.

Nietzsche identificará el ser y la vida con una intuición demasiado simple, como por ejemplo en estas anotaciones del año 1885: «Ser: no disponemos de ninguna otra representación de lo que es vida. ¿Cómo es que algo sin vida podrá ser?»³; de suerte que al trasponer este esquema a la vida humana esta aparecerá como *voluntad de poder*, una idea inspirada ya en su juventud por la «voluntad de vivir» de Schopenhauer que expresará en su primera obra importante, *El nacimiento de la tragedia*, y desarrollará rotundamente en su madurez, como leemos en esta sentencia de *Zaratustra* que se hará célebre: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor» (Nietzsche 1972, 176)⁴.

De todos es sabido que la idea central de la filosofía de Nietzsche es la vida. Pero casi medio siglo antes de que Nietzsche escribiera esto, Kierkegaard había visto la vida del ser personal individual como un proceso de crecimiento orientado hacia la posesión de un estadio final de su existencia que denominó «religioso», después de haber pasado —y superado— un estadio superficial inicial llamado «estético», y otro estadio intermedio también previo que denominó «ético». De suerte que mientras para Kierkegaard nuestra vida ha de ser una existencia «delante de Dios» basada en una *voluntad de relación*, para Nietzsche la vida humana no necesitará de estancia trascendente alguna —«cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo» (Nietzsche 1972, 64)—, y en todo caso porque al «divinizar al hombre» la auténtica vida será la de *superhombres* que actúan movidos por su auto-voluntad,

³ «Das Sein —wir haben keine andere Vorstellung davon als “Leben”. Wie kann also etwas Totes “sein”?» *Apud* T. SALDAÑA (1993, 7).

⁴ Cf. «De la superación de sí mismo», en: *Así habló Zaratustra*, 2ª parte, pp. 174-178.

al grito de «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!» (1988, 161), síntesis de toda «ciencia de la vida superior» o ciencia *gaya*.

De momento reparemos en que a pesar de sus concepciones opuestas de la vida, tanto Nietzsche como Kierkegaard serán «la prueba documental de que la época [comienzo del siglo XX] se caracteriza por la más inexorable autocrítica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad» (Jaspers 1993, 64), y al comparar sus trayectorias Jaspers apreciará que los dos pensadores hicieron de su existencia singular una «trascendencia hacia el infinito», porque no se pueden mantener sin un apoyo en algo o alguien que les trascienda, y en todo caso porque ambos van a adoptar ante la vida una disposición de ánimo que va más allá de sus propias apariencias⁵.

En efecto, podemos concluir que tanto las ideas kierkegaardianas sobre la vida como las nietzscheanas van a consistir en un modo peculiar de trascender, de tipo existencial y concreto, porque ambos pensadores verán al yo y a las cosas del mundo yendo más allá de lo abstracto, y en todo caso negando la determinación del ser humano como si éste fuera una mera necesidad natural. Sucede que el trascender nietzscheano, frente al kierkegaardiano, se manifestará como nihilismo, nihilismo de poder, pero como deseo de infinito también Nietzsche despertará a la trascendencia porque su mismo rechazo será señal de su profundo estar «consumido por la trascendencia».

En este punto es clave reparar en que tanto Kierkegaard como Nietzsche bebieron de las mismas fuentes filosóficas (y teológicas), el clasicismo griego, y aunque en Nietzsche es consabido en Kierkegaard no es tan conocido que «su formación inicial en los clásicos [griegos] constituye un pilar básico en el modo de concebir la vida y el quehacer filosófico» (Larrañeta 1997, 26). En este sentido, sería interesante indagar la hipótesis de si fueron conocidos de Nietzsche algunos escritos de Kierkegaard, como el ensayo «Repercusión de la tragedia antigua en la moderna» (incluido en *Enten-Eller*), porque en todo caso contienen ideas anticipadas que se harán nietzscheanas⁶. Por otra parte, es fácil comprobar cierto paralelismo en sus respectivos antihegelianismos, más claros en Kierkegaard y más ocultos en Nietzsche al menos hasta los trabajos de Foucault o los de Deleuze⁷, pero totalmente confluyentes en tocante a la afirmación del ser singular frente al universal.

Sin duda es realmente importante recalcar cómo ambos pensadores, partiendo en sus comienzos de la misma placenta filosófica en torno a la figura de

⁵ Sobre la afinidad filosófica de Kierkegaard y de Nietzsche, además de en Karl Jaspers, puede verse referencias concluyentes en autores posteriores como: CASTELLANI (1973, 101, 210); VALVERDE (1993, 99, 163, 211, 228); SUANCES (1997, 323; 1998, 426-427), etc.

⁶ Al menos sabemos que el último Nietzsche lúcido «se propone leer a Kierkegaard» (VALVERDE 1993, 232), según el profesor danés Georg Brandes, el primer traductor de Kierkegaard al alemán, quien a la vez que había empezado a difundir por Europa a su compatriota introdujo a Nietzsche entre el público universitario de Copenhague.

⁷ Guilles Deleuze dirá que «el antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche como el filo de la agresividad» (DELEUZE 1986, 17).

Sócrates, llegaron a concepciones de la vida y del mundo (*weltanschauungen*) tan opuestas o antitéticas; pero salvando las distancias, no será difícil encontrar que en ambos hay algo muy profundo que les une *vitalmente*, a saber una existencia de soledad íntima que impresiona por lo que supone de dramas existenciales y de vidas sublimadas en aras de una pasión vital fuera de lo común, y *filosóficamente* por el énfasis y el valor que ambos pusieron en resaltar el Singular o el Individuo singular en su expresión filosófica de la vida personal más original.

Ahora bien, entre el *individuo* de Kierkegaard y el *singular* de Nietzsche, es decir entre concebir la vida como angustia existencial según el danés o concebirla como tragedia estética según el alemán, hay una diferencia radical a la hora de entender sus respectivas trayectorias: la relacionalidad y la cercanía con Dios de uno, y la inmediatez y el alejamiento de Dios del otro. Justamente por eso Heidegger llamará a Nietzsche «el anti-Kierkegaard».

Nuestra tesis es que ambas concepciones de la vida opuestas van a dar lugar a las dos formas de ser-persona-en-el-mundo más influyentes del siglo XX, bien de relación o bien de inmediatez, dos modelos o filosofías de vida que se traducirán en representaciones prácticas educativas y psicoterapéuticas opuestas de gran implantación en los siglos venideros. Michel Foucault dirá con agudeza que el siglo XIX construyó una epistemología terapéutica, es decir que hizo sobre todo una filosofía de la vida para curar, donde «Nietzsche quiso curar a la humanidad, Marx a la sociedad y Freud al individuo» (Foucault 1970, 56). Pero frente a la cura de la vida planteada por estos autores, es decir planteada como voluntad de poder, mucho antes Kierkegaard había sentido que en el ser humano hay ante todo una necesidad vital de relacionalidad, es decir una «voluntad de encuentro», algo que después en pleno siglo XX Viktor E. Frankl va a postular como «voluntad de sentido», una fuerza superadora tanto de la «voluntad de placer» de Freud como de la «voluntad de poder» de Adler, ambas inspiradas en Nietzsche.

Por eso antes de proponer una filosofía de vida *rehumanizadora* vamos a traer aquí en escorzo las trayectorias de estos dos grandes pensadores, como hizo en su día Karl Jaspers convencido de que nadie puede ser un filósofo auténtico «psicólogo comprensivo», si no se conoce en profundidad el pensamiento de Nietzsche y de Kierkegaard, y en todo caso porque ya nadie duda de que ambos genios son fuente de inspiración para la vida de las personas y las sociedades presentes y las venideras.

1.1. Sören Kierkegaard: Visión antropológica trascendente de la vida

«Dios ve en lo escondido, conoce las desazones y la angustia del hombre, cuenta sus lágrimas una a una y no olvida absolutamente nada» (*Temor y Temblor*).

Hans J. Störig, en su *Historia universal de la filosofía*, concluyó que después de Kierkegaard el mundo tiene un aspecto irreversiblemente diferente del que tenía antes, y «esto sólo puede decirse con justicia de unos poquísimos grandes,

como Sócrates o Kant» (Störig 1995, 583). Exageraciones aparte, todos sabemos que Kierkegaard es un talento poético de la vida, de una pasión y una fuerza expresiva propias de un «lírico dialéctico de la existencia personal», como reza el subtítulo de su obra *Temor y Temblor: Lírica dialéctica*. De él ciertamente se ha podido apreciar que «es un escritor difícil de digerir» (Torralba 2003, 13), pero no tanto porque su estilo de escribir sea enrevesado o especialmente complicado, sino porque en verdad hace falta valor y honradez con uno mismo para «soportar» sus ideas, e incluso para cambiar los propios esquemas de vida. Vamos a ver por qué en unas precisas pinceladas biográficas, igual que en el próximo apartado lo haremos con Nietzsche.

De la trayectoria de Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855) nos interesa sobre todo destacar lo auténticamente en-carnado por él en su vida y en su obra, es decir lo realmente vivido, y si se ha dicho que «en ningún otro filósofo existe fusión tan íntima entre obra y vida dado que su existencia se realizó en crisis casi permanentes» (López Ibor 1975, 125) es porque estamos en presencia de una auténtica filosofía de vida.

Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague, y fue el último de siete hermanos —«el hijo de la vejez» según expresión del Propio Sören—, un hecho que él siempre asociará a su físico enjuto y escolioso⁸ y a su carácter «incurablemente melancólico»⁹. El siguiente autorretrato, tomado de su ensayo *Mi punto de vista (de mi actividad como escritor)*, es bien expresivo: «De niño estuve bajo el imperio de una prodigiosa melancolía, cuya profundidad encuentra solamente su adecuada medida en la igualmente prodigiosa habilidad que tenía para esconderla bajo una aparente alegría y *joie de vivre*. Hasta donde alcanza mi recuerdo, mi única alegría consistía en que nadie pudiera descubrir lo desdichado que yo me sentía» (Kierkegaard 1972, 95-96).

Sea más real o más simbólica su melancolía¹⁰, es claro que su padre influyó en su carácter desde que le bautizó en la Iglesia evangélica de su ciudad, y a lo largo de su vida, por ejemplo, cuando le obligó a estudiar Teología en la Universidad de Copenhague. Tal vez por eso, y como rechazo, agudizó en él una crítica al «cristianismo oficial» hasta llevarle a un conflicto de ruptura con la Iglesia luterana danesa. Kierkegaard morirá en Copenhague a edad temprana, con 43 años, el 11 de noviembre de 1855, y bastantes estudiosos de su obra (Brandes, Przwara, Lowrie, Ruttenberck) van a sostener que si hubiese vivido un poco más de tiempo se hubiese acercado a la Iglesia católica¹¹.

⁸ La crítica kierkegaardiana actual no admite algo que antes se daba por seguro, es decir que habría sido un hombre «corporalmente anormal, raquíptico, contrahecho, jorobado y enclenque» (HAECKER 1956, 125).

⁹ El mismo apellido *Kierke-gaard* es una palabra danesa que lleva asociada la idea de *cementerio*, es decir «jardín de la iglesia» (URDÁNOZ 1975, 427).

¹⁰ Al hablar de la personalidad de Kierkegaard, M. Suances distingue entre melancolía egoísta y melancolía noble, donde «la melancolía egoísta es un aferrarse a lo inmediato, al placer, y a la vivencia del puro instante» (SUANCES 1997, 56).

¹¹ L. CASTELLANI (1973, 87, 225-236) enfatiza esta hipótesis.

Aparte el influjo del padre hay en su vida un «después del año 1837», año en que conoció a la joven Regina Olsen y con quien al poco de prometerse, en 1840, rompió su compromiso, y aunque Kierkegaard enseguida se marchó a Berlín, donde asistió a las lecciones de Schelling, el recuerdo de Regina no sólo no le abandonó, sino que agudizó en él un sufrimiento y una lucha interna que casi le aniquila, de modo que sólo lo superará al entender que renunciar a ella sería un bien para los demás. La cuestión es más importante de lo que pueda parecer porque de su correcta interpretación (cobardía, miedo, heroicidad, sublimación...) dependerá entender o no la obra y el influjo posterior del filósofo danés.

Está claro que su ruptura con Regina fue «el drama más profundo y delicado de su vida» (Urdános 1975, 429), y que esta cuestión «sigue interesando todavía a la posteridad por la gran repercusión que este suceso tuvo en sus escritos» (Haecker 1956, 173), pero no hay una interpretación unívoca del hecho entre los críticos, ni hay un acuerdo unánime, ni sobre la naturaleza de la ruptura de su compromiso ni sobre su amor no olvidado¹². Con todo, si nos atenemos a la naturaleza del amor, emerge una explicación de esa ruptura bastante lógica en la diferencia de personalidad entre ellos fundamentada en dos modos o estadios de entender la vida opuestos: la inmediatez y la relación. Hace unos pocos años, el profesor español Manuel Suances sacó a la luz esta explicación puesta en boca de Sören, que nos parece definitiva: «yo estaba orientado principalmente a categorías religiosas, ella en cambio a categorías inmediatas y estéticas [...] ella vivía en el plano de la inmediatez estética, yo en el de la religión, y era imposible una nivelación de ambos» (Suances 1997, 84, 86). Ciertamente en los *Diarios* de Kierkegaard encontramos muchas referencias a «las crisis atroces que tuvo que soportar» (Jaspers 1968, 69), pero sobre todo en ellos el pensador danés reflejará el trasfondo de su mundo vital permanentemente sacudido de un estadio de vida a otro.

A partir de esa ruptura, en efecto, Kierkegaard va a «relacionarse espiritualmente» con Regina Olsen, pero con un amor verdaderamente existencial y no meramente platónico, lo cual explica el hecho de que firmase muchas de sus obras con seudónimos. Jaspers —y otros intérpretes kierkegaardianos— va a decir que en sus escritos seudónimos el autor danés entiende que la forma de *comunicación indirecta* no sólo es la mejor sino la única posible, pues la vida personal no se puede poseer como una verdad objetiva, antes bien las verdades existenciales sólo se captan de forma indirecta, o por «aproximaciones concretas» como dirá después el francés Gabriel Marcel¹³.

¹² Por ceñirnos al ámbito español, para Celia Amorós el amor de Kierkegaard es un amor «enquistado en el inconsciente» que hay que verlo en clave psicoanalítica (AMORÓS 1987, 50, 54-55), interpretación que no compartirán especialistas como R. LARRAÑETA (1990, 145 y ss.), o M. SUANCES (1997, 84 ss., 281-288); y antes el psiquiatra J. J. López Ibor había concluido que «no hay monstruosidad interpretativa mayor que la de querer reducir la vida de Kierkegaard a categorías psicoanalíticas» (1975, 129), etc.

¹³ Cf. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987. (*Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, 1933).

Kierkegaard, buen conocedor de la vida de Sócrates, refiriéndose a sí mismo dirá que «todas las obras escritas con seudónimo son mayéuticas» (Kierkegaard 1972, 156-157), de modo que partiendo de un rechazo explícito de las filosofías abstractas anteriores a él, que culminarán en el sistema de Hegel, el filósofo danés va a encontrar en el diálogo socrático un método que tiene por objeto no tanto transmitir un saber que se posee al modo de posesión de los objetos, sino un preguntar y un responder que lleva al ser humano a *encontrar* la propia vida y no tanto *saber* la vida. Quizá por todo esto Hans Störig pudo llamar a Kierkegaard el «Sócrates de Copenhague» (1995, 576), aunque tal vez sería más acertado apostillar el «Sócrates cristiano de Copenhague».

Con lo cual encontramos que una clave de primer orden para entender la obra y la vida de Kierkegaard es su «método relacional», entendido principalmente como diálogo personal con Dios, método que despliega tanto en los escritos seudónimos como en los llamados escritos de edificación o *discursos edificantes*¹⁴, una colección de predicaciones o reflexiones cristianas que fue publicando a lo largo de su vida entremezclados con los seudónimos, sin perder de vista que él se concebirá a sí mismo sobre todo como un «escritor religioso» (1972, 28), o que «se aprende más de sus escritos «de edificación» que de los teóricos», como dirá Martin Heidegger (1980, 257).

En cualquier caso, sea bajo seudónimo o no, la cuestión primordial que encontramos en los escritos kierkegaardianos como la forma por excelencia de entender y vivir la vida será cómo accede la persona concreta, en tanto que existencia singular y única, a una *relación personal* con el Ser Único, porque sobre la diferencia entre el Único (Dios) y el único (el individuo) el danés va a construir su colosal edificio existencial. En *Mi punto de vista* intercaló un escrito titulado «Sobre la dedicatoria a “ese individuo”» (Kierkegaard 1972, 126-135) donde sostiene que «una multitud es mentira», y otro escrito titulado «Unas palabras sobre la relación de mi actividad literaria con “el individuo”» (Kierkegaard 1972, 136-150) donde se adelantaba a su tiempo con la idea de «hombre masa» (141), de tal modo que para él el mayor bien que se puede hacer en la vida de una persona es sacarla del estado de hombre-masa y llevarla al de individuo-persona.

De todo ello concluimos en la necesidad de clarificar los conceptos de *inmediatez* (*Umiddelbarhed*) y de *relación* (*Forholdet*), presentes en sus obras con profusión, como auténticas claves para comprender las etapas en el camino de la vida humana y los temas derivados como la angustia y la desesperación. El «hombre inmediato» y el «hombre relacional» kierkegaardianos explicarán tanto al hombre angustiado, explanado en su célebre *El concepto de angustia*, como al hombre desesperado, explanado en *La enfermedad mortal*, y por ello la inmediatez y la relación son «categorías antropológicas» decisivas para comprender esa «realidad radical» que llamamos la vida del ser humano. De modo que estas «categorías existenciales» adquieren el mayor interés por cuanto

¹⁴ Los primeros son de los años 1843 (tres series) y 1844 (cuatro series), y vienen recogidos por orden cronológico en sus *Obras Completas*.

van a configurar las dos visiones de la vida opuestas que vamos a encontrar a lo largo de la filosofía contemporánea, porque en definitiva son dos estados o tipos de vida irreconciliables, como bien observó el profesor Rafael Larrañeta: «la inmediatez es incompatible con la relación» (Larrañeta 1990, 36).

En el año 1843 Kierkegaard publica su decisiva obra *Enten-Eller* donde, además de agrupar varios «ensayos estéticos» como «Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical», inserta la “novela estética” *Diario del Seductor*. Desde entonces para el escritor danés el prototipo de *hombre inmediato* será Don Juan, encarnado principalmente en “dos donjuanes”: *Don Giovanni*, el «erótico musical» protagonista de la famosa ópera de Mozart, y *Juan*, el seductor de muchachas vírgenes protagonista del *Diario del Seductor*, quien en un momento determinado de su vida anota en un cuaderno íntimo que lleva siempre consigo una frase que lo resume todo acerca de su forma de entender la vida: «—Lo único que busco es la inmediatez» (Kierkegaard 1976, 295), prototipo del hombre *arrojado* en el mundo.

Pero también en el año 1843, con la publicación de su ópera trascendental *Temor y Temblor*¹⁵, Kierkegaard crea el prototipo contrario del ser inmediato, el *hombre relacional* encarnado en la figura bíblica de *Abraham*, y que llama «el caballero de la fe». Paradigma de las concepciones relacionales de la vida, Abraham será el modelo de hombre *instalado* en el mundo como prototipo del ser que se relaciona con el Absoluto. De tal modo que el profundo conocimiento del que hace gala Kierkegaard sobre el conocido pasaje bíblico del sacrificio de Isaac por su padre Abraham, desde el temblor y el temor propios de una experiencia singular de la fe, le lleva a tal conmoción existencial que le hace concluir que quien no haya meditado a fondo este misterio de sufrimiento no puede entender nada auténtico de la vida: «Generaciones innumerables han sabido de memoria y palabra por palabra la historia de Abraham, pero ¿cuántos han padecido insomnio pensando en ella?» (Kierkegaard 1976, 36), una idea que recalcará después Gabriel Marcel a propósito de que el filósofo que no haya sido «oprimido» por un problema vital no puede saber nada de él (Marcel 1959, 78).

Después de estas dos obras Kierkegaard publicará *El concepto de angustia* (1844) y *La enfermedad mortal o la desesperación y el pecado* (1849), dedicadas a investigar el *vacío* de la vida humana y el *sentido* o el *sin sentido* de la existencia, y con Demetrio G. Rivero podemos decir que por estas dos obras Kierkegaard «sería no solamente el iniciador de algunos de los temas más aireados en la filosofía contemporánea, sino de su propio método en casi todas las ciencias del espíritu» (G. Rivero 1965, 16), pues tanto la *angustia* como la angustia en su situación límite o *desesperación*, es decir esa «enfermedad que obliga a vivir el mismo morir», revelan descarnadamente el mundo de vida interior del hombre y su radical libertad a la hora de entender y vivir la vida.

¹⁵ Fue un gran acierto la edición española de *Temor y Temblor* y *Diario del Seductor* (KIERKEGAARD, 1976) en un solo volumen, por la trascendencia que ambas obras tienen juntas vistas de forma dialéctica.

Para Kierkegaard, en efecto, vivir será ante todo decidir continuamente entre un «querer o no querer ser uno mismo delante de Dios» (1969, 141, 158). Pero observemos que en ambos casos se experimenta angustia, es decir la angustia sin más o bien la angustia al límite o desesperación, con lo cual la angustia aparece en Kierkegaard como el estado propio de la vida humana, y hasta tal punto será real esta paradoja que «tanto más perfecto [feliz] será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia» (1965, 279), pues su felicidad depende de la transformación de su angustia en esperanza, tarea que desempeña el papel esencial de llevar de vuelta a la persona a relacionarse con el Poder que lo ha creado.

De manera que la desesperación y el pecado, como enfermedad mortal que es, sólo se explica mediante la ausencia de «religación», es decir con la falta de relación. Lo terrible del pecado no es que se peque *contra* Dios, sino la ruptura de la relación *con* Dios, de modo que la raíz de la desesperación siempre está en el orgullo (*hýbris*) o la afirmación desesperada de sí mismo frente a Dios. La relacionalidad, por tanto, queda patente como constitutiva de la persona humana y de su yo, pues «poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión —una concesión infinita— que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él» (1969, 61), porque está fundada en las relaciones entre el hombre y Dios.

Y esto es tan importante que cuando Kierkegaard afirme que «el yo es una relación que se relaciona consigo misma [...] que en tanto se relaciona consigo misma está relacionándose a otro, [...] y que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado» (1969, 47-49), estaba dando a luz uno de los conceptos fundacionales del pensamiento contemporáneo, la *relación*, probablemente sin ser consciente de su trascendencia y alcance. El pensador danés venía a concluir que la persona que desliga su yo del Poder que lo fundamenta vive en un estado de *ruptura de relaciones* contra lo eterno que hay en él, y por eso desespera.

Con lo cual este sencillo esquema explicativo, que contrapone «el estadio inmediato y el estadio relacional en el camino de la vida» (Cañas 2003, 19-27) como la dialéctica vital por excelencia o como las dos formas de vida humana básicas, explica en gran medida los desarrollos filosóficos posteriores¹⁶: desde la fenomenología y la filosofía de la existencia y el existencialismo a la filosofía del absurdo, o desde el pensamiento dialógico y la filosofía personalista a las corrientes actuales del pensamiento y la posmodernidad, todos podrán ser vistos en su génesis a la luz de esta potente intuición kierkegaardiana.

Sobre la *fenomenología* se ha dicho que «el análisis del fenómeno de la angustia que lleva a cabo Kierkegaard es, *avant la lettre*, fenomenológico en el sentido de Husserl y sus discípulos» (López Aranguren 1979, 10); o que «el salto

¹⁶ Sobre el influjo de Kierkegaard en la filosofía contemporánea y en las corrientes actuales del pensamiento una primera aproximación bien documentada puede verse en R. LARRAÑETA (1990, 22-25).

de lo exterior a lo interior está presente en toda la obra de Kierkegaard y quizás, en este sentido, se pueda afirmar que fue un fenomenólogo» (Torralba 2003, 14). Lo mismo diremos de la *filosofía de la existencia* y del *existencialismo*, que «proceden de Kierkegaard y no habrían sido posibles sin él» (López Aranguren 1979, 16); o que «*El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* representan el origen fontanal del existencialismo» (G. Rivero 1965, 9). Sobre la *filosofía personalista*, entendida como una amplia corriente filosófica del siglo XX (desde E. Mounier hasta K. Wojtyła), es claro que se inició con la fortísima afirmación kierkegaardiana del singular frente a lo general, en todo caso precedente básico del personalismo mounieriano. Y sobre el abanico de pensadores de distinto signo del periodo de entreguerras, desde el extremo «dialógico» de F. Ebner o de T. Haecker hasta el extremo «del absurdo» de A. Camus o de J.-P. Sartre, será fácil ver cómo todos admiten expresa o tácitamente su deuda con el pensador danés.

De todo ello podemos concluir que, frente a los sistemas del racionalismo y del empirismo que entendían la existencia y la vida del ser humano como «objetos de conocimiento», la principal aportación de Kierkegaard al torrente de la filosofía será poner a la persona única y singular en relación afectiva con el ser personal singular y único por excelencia, Dios. También Nietzsche hará sus mayores aportaciones a la filosofía contemporánea a partir de la identificación del ser humano singular con su vida personal, pero en vez de poner esa vida en relación con la Trascendencia la verá sobre todo como una fuerza de amor hacia sí mismo, explicativa de su origen primigenio.

De suerte que aquella lejana explicación agustiniana a comienzos de la Edad Media, de dos amores que dieron origen a dos ciudades tan distintas (*fecerunt itaque civitates duas amores duo...*), «el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial» (*Civ. Dei* XIV, 28), llegará hasta nosotros amplificada a través de las filosofías de vida de estos dos colosos de finales del siglo XIX y comienzos del XX como de ningún otro filósofo.

1.2. Friedrich Nietzsche: Visión antropológica inmanente de la vida

«Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre»

(*Así habló Zaratustra*)

El pensamiento y la obra de Friedrich Nietzsche representan un cambio de rumbo tan importante en la historia de la filosofía que ejercerá una poderosa influencia en la cultura y en las sociedades del siglo XX justamente por su forma peculiar de entender la vida. De suerte que la filosofía de vida de Nietzsche será sobre todo expresión de su propio espíritu eterno buscador atormentado de la vida. Su creciente megalomanía, observada ya en su juventud por su profesor Friedrich W. Ritschl, es un dato muy relevante de un carácter «hablador de sí mismo referenciado al propio yo» que configurará su personalidad toda

su vida¹⁷. Se dirá con razón que el predominio de los instintos vitales en la obra de Nietzsche es un claro precedente del vitalismo, y que sus reflexiones intempestivas influirán poderosamente en las filosofías de la historia que después inspiraron al superhombre, pero sobre todo Nietzsche influirá poderosamente en las personas y en las sociedades posteriores mediante una antropología vitalista de carácter inmanente, fundamentada —quizá sin saberlo— en una «filosofía de vida inmediata», como veremos.

Para explicarnos, en suma, esta filosofía de vida verdaderamente encarnada, y para compararla con la filosofía de vida de Kierkegaard, vamos a acercarnos también ahora a este pensador único a través de unos breves retazos biográficos fundamentales.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, hijo y nieto de pastores protestantes sajones, nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken (cerca de Leipzig), y murió en Weimar a los 55 años de edad, el 25 de agosto de 1900, después de una década sumido en la demencia. Fue el primero de dos hermanos, Elisabeth y Joseph, quien murió al poco de nacer. Además de una aguda miopía, su padre le transmitirá una propensión congénita a padecer migrañas, de tal modo que su falta de salud será determinante en el desarrollo de su pensamiento vitalista¹⁸.

Junto a la literatura y a la historia, desde niño su gran pasión fue «una metafísica cuya virtud es conducir el pensamiento hacia lo alto», es decir la música, hasta el punto de que la música siempre será para él una auténtica *fuera vital*. En 1858 entró en la escuela de Pforta (Schulpforta), antiguo monasterio benedictino donde habían estudiado Fichte y Schlegel, entre otros alumnos brillantes. A los diecisiete años se entusiasmó con la lectura del poeta alemán Friedrich Hölderlin, contemporáneo de Hegel, un hombre de «incontrolable verborrea» cuya vida también terminó en la demencia; y en 1864 se matriculó en Teología en la Universidad de Bonn.

Pero al año siguiente, en 1865, se trasladó a la Universidad de Leipzig para estudiar lenguas clásicas siguiendo a su profesor Ritschl, y aunque su deuda con el magisterio de Ritschl y con el seminario de filología de Leipzig será de por vida¹⁹, ciertamente Nietzsche nunca se sentirá del todo cómodo allí. Acabada esta etapa, y recomendado por Ritschl, se trasladó a la Universidad de Basilea,

¹⁷ Cuando publica *El nacimiento de la tragedia* envió un ejemplar a su «padrino académico», F. W. RITSCHL, y un mes después éste escribe en su diario —con fecha 2 febrero 1872—: «Fabelhafter Brief von Nietzsche (=Grossenwahnsinn). Carta increíble de Nietzsche (=megalomanía)»; y tardará en contestarle aduciendo que era demasiado viejo para lanzarse por caminos tan nuevos (SÁNCHEZ PASCUAL 1973, 15).

¹⁸ En la novela histórica *El día que Nietzsche lloró*, escrita por el psiquiatra I. Yalom, leemos: «Nietzsche tuvo problemas de salud durante casi toda la vida. Si bien en 1890 tuvo un colapso y se sumergió de manera irrevocable en la severa demencia conocida como paresis (forma de sífilis terciaria, de la que murió en 1900), nadie duda que durante la mayor parte de su vida padeció otra enfermedad. Al parecer, Nietzsche sufría migrañas fortísimas» (YALOM 1994, 379).

¹⁹ «Lo que Jaspers debe a Nissl y a la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg, Nietzsche lo debe a la enseñanza de Ritschl y al seminario de filología de Leipzig» (PAUMEN 1958, 114).

en Suiza, donde a sus veinticuatro años consigue un puesto de profesor de filología clásica que pronto trató de cambiarlo por otro de profesor de filosofía, y como no lo consiguió se le ocurrió entonces utilizar su ciencia filológica como instrumento de sus reflexiones filosóficas. La filosofía será siempre para él la verdadera ciencia conectada con la vida, temática que llevará a publicar sus primeros escritos y a componer (en 1872) su primera obra importante: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*²⁰.

Por otra parte, en su juventud van a confluír dos intelectuales que marcarán su orientación definitiva en la vida: Schopenhauer y Wagner. De Arthur Schopenhauer va a tomar el concepto de «voluntad de vivir universal» y su carácter de lucha interna permanente o de poder, del que van a salir los temas clave de su filosofía: *el concepto de vida*, que Nietzsche definirá como impulso o fuerza, y *la voluntad de poder*, para expresar que el mundo y la vida son pura voluntad y dinamismo; así como también el tema de *la tragedia*, que para Schopenhauer era la lucha de la voluntad humana contra lo inevitable y el destino, pero que en Nietzsche tendrá un carácter catártico salvador de la vida frente a la voluntad ciega de la naturaleza.

La otra figura que entrará de lleno en el paisaje íntimo del filósofo de Röcken fue la de Richard Wagner, hasta el punto de que desde que se conocieron ambos alimentarán amores y odios durante toda su vida. Nietzsche, fascinado por esta figura genial en el sentido del *genio* del que hablaba Schopenhauer, escribirá a su hermana: «Yo no he amado y admirado nada en el mundo tanto como a Wagner y su música, y los recuerdos [de mi vida] más deliciosos y sublimes van ligados para mí a Tribschen», porque va a encontrar en él no tanto un nuevo ideal artístico sino, sobre todo, una nueva concepción de la vida humana, es decir una nueva filosofía para vivir. De hecho, el distanciamiento entre ellos llegará cuando Wagner «se prosternó ante la cruz cristiana» y «se alejó de la concepción dionisiaca de la vida», y aunque Nietzsche nunca dejará de hablar del gran compositor, su radicalismo de vida culminará en una antropología incompatible con la del autor de *Parsifal*.

Respecto de su vida sentimental es fundamental reparar en su relación con la escritora Lou-Andreas von Salomé, la joven rusa de origen judío que le deslumbró, igual que al amigo común Paul Rée (filósofo y médico judío alemán), y a otros grandes de la época como Rilke, o Freud; pero el rechazo de ésta en favor de Rée va a causar a Nietzsche tal frustración existencial y vital que nunca la superó, de suerte que su espíritu megalómano derivará en misógino²¹. Y la prueba es que bastante tiempo después de su fallecimiento, en un libro de memorias escrito en 1913, Salomé todavía recuerda a Nietzsche como un «sodomasoquista». E igual

²⁰ La investigación actual tiende a minimizar la originalidad de esta obra dando a entender que muchas de sus ideas Nietzsche las «copió» de su profesor de «Historia del Arte» en la Universidad de Basilea, Jacob Burckhardt, más concretamente de *La cultura del renacimiento en Italia*, de 1860. En todo caso, de lo que no hay duda es que *El nacimiento de la tragedia* orientará de forma determinante toda su obra posterior.

²¹ Sobre su misoginia puede verse J. M^a VALVERDE (1993, 15-17).

que entre Sören Kierkegaard y su musa Regina Olsen hablamos de un antes y un después de su idilio y ruptura en su vida, así también será fundamental entender la relación entre Nietzsche y Lou Salomé, en todo caso de distinto signo: mientras para el filósofo danés Regina fue su eterna sublimación, para el filósofo alemán Lou fue su eterna depresión y desesperación.

Nietzsche vivirá bajo esa «angustia al límite», como diría Kierkegaard a propósito de la desesperación, hasta el final de su vida lúcida, hacia el año 1888, cuando escriba bajo una demencia incipiente *El Anticristo*, o *El caso Wagner*, o cuando entregue a la imprenta *Ecce Homo*, *El ocaso de los ídolos*, o sus *Ditirambos Dionisiacos* como «¡Sólo loco! ¡Sólo Poeta!», obras cuyas ideas venían dando vueltas en su cabeza desde la publicación de *La Gaya ciencia*, de 1882, hasta enero de 1889 cuando «El Crucificado» caiga en el estado de demencia definitiva que le acompañará hasta el final.

Federico Nietzsche, quien vivió la vida como ausencia de vida de forma obsesiva, va a rechazar el dualismo tradicional cuerpo-alma porque no resuelve los «problemas inmediatos» de la vida; y va a desvalorizar la conciencia porque la vida inconsciente y el saber instintivo serán superiores a la vida consciente. De tal modo que, soportada en los conceptos de *dominio* y de *fuerza*, la vida así entendida por él va a configurar una imagen del yo y del mundo totalmente nuevas en los comienzos de la filosofía contemporánea, de consecuencias prácticas evidentes para la moral y los valores.

El problema de la moral le parecerá a Nietzsche lo primero que se tiene que cambiar, y para ello publica *La genealogía de la moral* (en 1887), donde sostiene que el error de toda la moral durante milenios está en el origen de los conceptos del bien y del mal obtenidos mediante el método lógico deductivo, mientras que se debe adoptar un «método genealogista», es decir un método histórico-genético para desenmascarar la obediencia a las costumbres y los valores tradicionales cristianos. De tal manera que este método inaugurado por Nietzsche será a partir de entonces el método de la filosofía de vida que se llamará desenmascarador o de la sospecha.

Las vivencias religiosas cristianas, sobre todo la inmortalidad del alma y la creencia en la vida eterna, serán las primeras en caer mediante su tarea genealógica demoledora, e inspirándose en el antiguo dios persa Zaratustra serán sustituidas por la explicación del eterno retorno de todas las cosas; porque al final todo hombre tiene necesidad de trascenderse a sí mismo y seguir viviendo después de la muerte:

«Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno*, —¡ése es tu destino! El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, —¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad! Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros [...] Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

—vendre eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, —para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres. He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, —¡perezco como anunciador! Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así *acaba* el ocaso de Zaratustra» (1972, 308-309).

El auténtico ser nietzscheano será la vida entendida como voluntad de poder y eterno retorno, conceptos en principio autónomos e independientes, pero en realidad unidos porque justamente se refieren a una visión del mundo en la que Nietzsche reúne sus pensamientos sobre la vida instintiva en una «nueva metafísica» y una «nueva mística». Como no se puede vivir sin un asidero último Nietzsche pensará en la armonía del eterno retorno como un «todo» que justifique el seguir viviendo. De ese modo no necesitará la trascendencia religiosa, que será sustituida por la antigua idea filosófica de una totalidad ordenadora, es decir una especie de «trascendencia atea», de suerte que cuando Nietzsche crea al sustituto de Dios, Dyoniso, estará creando su visión peculiar de la vida y del mundo.

Dyoniso, el dios de la embriaguez y el ditirambo²², será pensado por Nietzsche como el auténtico Dios de la vida. No aceptará que la auténtica tragedia, es decir la auténtica representación de la vida, estuviese contenida en el *pathos* de la crucifixión de Dios recogida en el relato evangélico cuando contraponía «¡Hosanna!» y «¡Crucificalo!», dos gritos opuestos pronunciados por el pueblo a pocos días de distancia en la ciudad de Jerusalén, esa «ciudad de paz» (*Jerusalén* significa justamente *ciudad de paz*) donde el mismo Hijo de Dios llorará: «¡Si en este día hubieses entendido tú también el mensaje de paz!» (*Lc* 19,42). Nietzsche, por el contrario, va a sostener como modelo de existencia y vida humanas a Dyoniso frente a Sócrates primero, y frente al Crucificado después, para acabar con los valores y la moral cristiana porque no están —dirá— a la altura de la vida y de la muerte del superhombre.

¿Y si en vez de uno solo, Dyoniso, hubiese creado múltiples dioses? A propósito del politeísmo, como forma de vida más avanzada que el monoteísmo según Nietzsche, James Hillman, un autor atravesado de fuerte mentalismo observó agudamente la contradicción en la que habría incurrido el autor de *Zaratustra* al poner todo a los pies de Dyoniso «perpetuando de este modo, a pesar de sus intenciones, la tradición que intentaba abandonar» (Hillman 2000, 306). Y del poder de Dyoniso sobre el ser humano enajenado nos da idea que Hillman le enfrenta no ya contra Apolo, sino contra todos los dioses. Pero no es fácil sostener con J. Hillman que de la ceguera pueda originarse la luz:

«Dyoniso era el dios de la locura; es más, era el dios loco. ¿Por qué esta estructura dionisiaca no podría ofrecer entonces, desde dentro de su propia

²² Según Carl G. Jung, en la vida de Nietzsche se encuentran pruebas de que el dios al que se refería originariamente era el dios de la guerra en la mitología germánica Wotan (Odín), y como era un filólogo le llamó Dyoniso.

consciencia, un modo de adentrarse en el cosmos de la locura?» (307). «Dyoniso gobierna sobre las tierras fronterizas de nuestra geografía psíquica. Es en estos confines donde tiene lugar la danza dionisiaca, ese baile que origina la ambivalencia y la anulación de los límites, y que al mismo tiempo hace percibir que, donde surge la ambivalencia, allí puede aparecer la consciencia dionisiaca» (Hillman, 317).

Jaspers dirá que a Nietzsche tampoco le hizo falta Dyoniso teniendo frente a sí a la *Naturaleza*. De hecho, vio en ella al mismo tiempo la realidad auténtica, de un modo vital y carnal a la vez. Y ese lenguaje «material y sensual» se puede oír ante todo en *Zarathustra*. La existencia de la naturaleza sería para Nietzsche el mundo de vida más próximo al ser humano, a su mundo singular y personal, como si en ella encontrase continuamente apoyo y consuelo. El ser humano participa de la naturaleza con todo su cuerpo y, a través de él se interioriza y fusiona con su vida, de manera que la *fusión* con la naturaleza ocupará el lugar de lo personal. Justamente la naturaleza en Nietzsche se corresponderá con el deseo íntimo de trascender y trascenderse que tiene todo ser humano, es decir de *relación*.

La importancia de la obra de Nietzsche, ciertamente compleja y aforística, reside justamente en que ese modo tan peculiar de trascender pretenderá erigirse en *el* modelo de la filosofía de vida personal y de la cultura del porvenir. Y toda su filosofía del porvenir se resumirá en la fórmula de la «muerte de Dios», un relato que contextualiza de modo estremecedor sus pretensiones destructivas de la Trascendencia y de la metafísica tradicional, como hace por ejemplo en los párrafos 125 y 343 de *La Gaya ciencia*. La muerte de Dios será el punto de partida de una nueva filosofía de vida y una nueva antropología vital identificada con el superhombre. Las consecuencias se emparentan con la tragedia clásica: hemos matado a Dios y el sentido de la vida está en la vida sin sentido, no hay valores morales ni éticos, y el hombre es el Dios de su historia y su destino. El sentido de la vida para Nietzsche será la vida sin sentido.

Y ahora, después de comparar las filosofías de vida de Nietzsche y de Kierkegaard, llegamos a la misma pregunta por la vida personal de forma tan espontánea como antes pero más clarificada, como más depurada e inteligible. De modo que, sin perder el diálogo con estos dos grandes fundadores de la filosofía contemporánea, en el siguiente y último apartado nos asomamos a una propuesta de filosofía de vida en clave de rehumanización futura.

2. LA IDEA DE REHUMANIZACIÓN COMO TAREA DE TODA FILOSOFÍA DE VIDA VENIDERA

«Resulta vano el discurso del filósofo que no cure algún mal del ánimo humano» (Epicuro).

Edmund Husserl (1859-1938), en su célebre conferencia del año 1935 pronunciada en Viena «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», advirtió lúcidamente sobre la deshumanización de las ciencias contemporáneas tras la hecatombe espiritual provocada por la Primera Guerra Mundial. Ya enton-

ces, según él, la visión de la vida y del mundo dada por las ciencias positivas significó paralelamente un desvío indiferente y proporcional respecto de las cuestiones realmente decisivas para la vida de las personas, y lo expresó con unas frases lapidarias que también serán proféticas: «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos [...] En nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente [...] las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana» (Husserl 1991, 5-6).

Al igual que Husserl, Karl Jaspers (1883-1969) también llegó a la conclusión de que las ciencias positivas y las técnicas de su momento eran insuficientes para dar explicación cabal de la vida y la existencia humanas. Poco después de la Segunda Guerra Mundial, en su obra *Origen y meta de la historia* (de 1949), Jaspers va a sostener que su época, que llamó «técnico-científica», se caracterizaría porque su ciencia y su técnica —muy diferentes a las griegas— eran incapaces de explicar de una forma adecuada la vida humana, y apuntó así el riesgo que corría la Humanidad: «La pregunta por lo que puede ser del hombre a causa de la técnica es de tal magnitud, que hoy la técnica es tal vez el tema capital para comprender nuestra situación. No se exagerará nunca lo bastante la importancia de la técnica y sus consecuencias para todas, absolutamente todas, las cuestiones de la vida» (Jaspers 1994, 135).

Ciertamente las dos Guerras Mundiales —sesenta millones de muertos, en su mayoría personas jóvenes— pusieron en evidencia el drama de la *despersonalización* de las sociedades, algo sin precedente en la historia de la Humanidad. Pero en aquel contexto histórico surgieron tanto el pensamiento existencial de K. Jaspers como la filosofía de la existencia de G. Marcel, el personalismo comunitario de E. Mounier y el pensamiento dialógico alemán (F. Ebner, M. Buber, Th. Haecker, R. Guardini), el raciovitalismo de J. Ortega y Gasset, o la magna reflexión psicológica de V. Frankl, y la de tantos otros pensadores humanistas del siglo XX. Y surgieron precisamente al colocar en primer plano la idea del sentido de la vida (frente al sin-sentido) como un intento de responder al drama existencial de los seres humanos concretos. Hoy sabemos, en efecto, que los pensadores llamados «de entreguerras» fueron muy sensibles al proceso de *deshumanización* de la vida de las personas, y advirtieron, cada uno a su modo, la urgente necesidad de una *rehumanización* si se pretendía construir el futuro de una Humanidad en paz.

Después de estos autores, en fin, vinieron otros muchos, y otras conferencias célebres y otros textos relevantes para la Filosofía del siglo XX, todos convergentes en esa diagnosis de *deshumanización* de la Humanidad y sobre todo en la necesidad de abrir en la brecha de la Historia una nueva línea de pensamiento esperanzador: Teilhard de Chardin, Maritain, Zubiri, Popper, Ricoeur, Marías, Wojtyła,... De suerte que de su mano aprendimos que el siglo XX terminó con grandes logros en pro de la Humanidad, como la sanidad o la educación generalizada —incluidas la ciencia y la técnica—, pero también que nos dejó un lastre de *deshumanización* demasiado pesado, incluido el gravísimo problema del hambre en el mundo, como para proyectar un siglo XXI de ingenuo progreso sin más.

Si partimos de que la pérdida del sentido de la vida y el vacío existencial son

la causa principal de la deshumanización contemporánea, sólo si recuperamos el sentido de la vida, es decir si la persona «vuelve a ser persona», podremos salir del estado de vida infra- o subhumano que nos amenaza a todos con aniquilarnos. A este fenómeno de «vuelta a la vida» lo llamamos *rehumanización*. De suerte que en la vigorosa fórmula «de la deshumanización a la rehumanización» podemos ver un proceso dinámico de pérdida y de recuperación de vida, de carácter dialéctico, tanto en el ser personal singular como en la Humanidad en general, y en todo caso como una filosofía de vida esperanzadora.

El concepto de rehumanización lo encontramos en la teoría de la *Logoterapia* de Viktor E. Frankl, desplegada al final de su obra inmortal *El hombre en busca de sentido*, concretamente en el epígrafe titulado «La psiquiatría rehumanizada» (1979, 127 s.). Años más tarde, en 1980, Frankl lo escogió para el título de una conferencia que pronunció en la Universidad de Filadelfia: «Hacia una rehumanización de la psicoterapia». Y también lo podemos rastrear desperdigado en otras obras suyas, por ejemplo cuando afirme a propósito de la frustración existencial del hombre contemporáneo que la medicina y la psicología necesitan una rehumanización. Con todo, pensamos que Frankl no sacó la gran cosecha que encierra el concepto, no desarrolló una antropología a partir del mismo, ni desplegó la idea en su razón filosófica plena, es decir en su «razón vital», ni la aplicó al conjunto de la Historia como «razón sanadora» que es. Tampoco le hizo falta, ciertamente, y como dirían los historiadores así nos dejó a las generaciones venideras algo que contar.

Pero a poco que indagemos encontramos que los fundamentos de la rehumanización se hallan dispersos en la mayoría de las corrientes filosóficas humanistas del siglo XX, es decir en el pensamiento existencial, en el personalismo, en el pensamiento dialógico, por descontado en la logoterapia frankliana, y, en general, en muchas obras de los autores de la psicología humanista contemporánea, como Erich Fromm, Abraham Maslow, Rollo May, Carl Rogers, Charlotte Bühler, Ruth Cohn, Igor Caruso, Kurt Goldstein, etc. Ahora bien, en bastantes círculos teóricos todavía esta filosofía de vida humanista será admitida con reticencias, quizás porque su fundamentación filosófico-científica y su modelo explicativo último de la vida humana, como hizo notar Elisabeth Lukas a propósito de la *Logoterapia*, «contiene un factor extraordinariamente débil, que podríamos llamar la confianza en el hombre» (Lukas 1983, 244).

Sin embargo, notemos que el planteamiento adecuado para descubrir el sentido de la vida siempre lleva el «sello» humanista, y en último término personalista, porque la persona no sólo no es *el* objeto científico, ni *el* sujeto, ni *el* individuo: sencillamente es *persona*. De manera que toda filosofía de la persona auténtica debe basarse en una filosofía de vida rehumanizadora práctica, que posibilite de verdad salir de la deshumanización, y fundamentada en conceptos teóricos o metafísicos como «voluntad de verdad», «voluntad de amor», «voluntad de comunicación», «voluntad de esperanza», es decir en «voluntad de relación», que actúan como retroalimentación de la vida.

En el fondo, toda rehumanización es una *conversión existencial*, como experimentó en su vida Gabriel Marcel cuando en la Primera Guerra Mundial

descubrió que el drama de los familiares de los seres desaparecidos en el frente de batalla no podía ser «despachado» en una oficina mediante la mera información aportada por los datos objetivos de una ficha, y cambió su orientación filosófica inicial «idealista abstracta» por una filosofía de vida «existencial y concreta»²³. Diríamos que toda conversión auténtica implica reorientar la vida personal desde una existencia deshumanizada hacia otra rehumanizada, o de otra manera, implica descubrir el auténtico sentido de la vida, de suerte que la entera existencia quede ordenada de una forma que lo transforma todo en dicha, fruto de una libertad interior y un mundo interior nuevos asociados a un cambio espectacular de vida.

Justamente la deshumanización y la rehumanización explican por qué la persona es ante todo un ser para la esperanza, porque su vida «está por hacer», como muy bien expresó Joseph Gevaert: «El hombre se revela como un ser que está fundamentalmente orientado hacia el futuro, que se mueve bajo una llamada; es un ser de esperanza, incluso en donde los razonamientos enseñan que la esperanza es imposible e ilusoria» (Gevaert 1991, 151). En el fondo este ideal de la esperanza lo entendió muy bien la filosofía y la ciencia teórica del siglo XX, pero no se supo/quiso dar el paso definitivo de ponerse al servicio de una rehumanización, es decir, no se hizo auténticas «Ciencias de la Persona» (Cañas, 2018) acordes con su dignidad.

La consideración de la persona como una totalidad y la profunda imbricación de lo corporal y lo espiritual en el ser personal, «no puedo pensar sin ser ni ser sin mi cuerpo», pusieron las bases sólidas para una filosofía de la rehumanización. El descubrimiento del ser humano como «persona amorosa» y no tanto como objeto de conocimiento objetivista, en la misma medida que el positivismo radical nos alejó de esta comprensión más completa y, en cierto sentido, nos excluye de ella, tal vez fue la mayor conquista del pensamiento del siglo XX. El *cógito* existencial tan repetido «pienso, luego existo», para autores como Emmanuel Mounier se transformará en un maravilloso «amo, luego el ser es, y la vida vale la pena ser vivida» (1962, 22), porque la vida sobre todo se conquista: «el amor es lucha» (1962, 33).

Por ello concluimos que una filosofía de vida rehumanizadora es ante todo un excelente método para transformar al ser humano actual y a las sociedades venideras, a condición de que, como diría Teilhard de Chardin, acertemos a ver nuestra propia vida personal envuelta en un «medio trascendente»: «Haber accedido al Medio Divino es haber encontrado lo Único Necesario, es decir, Aquel que quema, inflamándolo, lo que hubiéramos amado insuficientemente o mal; Aquel que calma, eclipsando con sus fuegos lo que amábamos demasiado; Aquel que consuela, recogiendo lo que ha sido arrancado a nuestro amor o lo que jamás le fue dado» (T. Chardin 1981, 100).

²³ Una exposición en clave personalista sobre «Las dos conversiones de Gabriel Marcel» puede verse en *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor* (CAÑAS 1998, 73-101).

REFERENCIAS

- Amorós, C. (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero: un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*. Barcelona: Anthroposa.
- Biblia: *Génesis, Evangelios*.
- Cañas, J. L. (1998). *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Palabra.
- Cañas, J. L. (2003). *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta.
- Cañas, J. L. (2018). *Ciencias de la Persona. Antropología personalista aplicada*. Madrid: Dykinson.
- Castellani, L. (1973). *De Kierkegaard a Tomás de Aquino. Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Chardin, T. de (1981). *El medio divino* (3ª ed.). Madrid: Alianza. (*Le milieu divin*, 1957).
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía* (2ª ed.). Barcelona: Anagrama. (*Nietzsche et la philosophie*, 1962).
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama. (*Nietzsche, Freud y Marx*, 1965).
- Frankl, V. (1979). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder. (*Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946).
- Gevaert, J. (1991). *El problema del hombre (Introducción a la antropología filosófica)* (8ª ed.). Salamanca: Sígueme. (*Problema dell'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*, 1974).
- Haecker, T. (1956). *La joroba de Kierkegaard* (2ª ed.). Madrid: Rialp, (Trad. V. García Yebra). (*Der Bückel Kierkegaards*, 1946).
- Heidegger, M. (1980). *Ser y Tiempo* (3ª reimpr. de la 2ª ed. española). Madrid: FCE. (*Sein und Zeit*, 1927).
- Heidegger, M. (2005). *Nietzsche*. Madrid: Destino. (*Nietzsche*, 1961).
- Hillman, J. (2000). *El mito del análisis*. Madrid: Siruela. (*The Myth of Analysis, Three Essays in Archetypal Psychology*, 1992).
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. (*Die Krisis der europäeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954).
- Jaspers, K. (1968). «Kierkegaard hoy». En Sartre, Heidegger, J., *cit.*, pp. 63-72.
- Jaspers, K. (1993). *Psicopatología general*. México: FCE. (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913).
- Jaspers, K. (1994). *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Altaya. (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949).
- Kierkegaard, S. (1965). *El concepto de angustia* (Trad. D. G. Rivero). Madrid: Guadarrama. (*Begrebet Angest*, 1844).
- Kierkegaard, S. (1969). *La Enfermedad Mortal o de la desesperación y el pecado* (Trad. D. G. Rivero). Madrid: Guadarrama. (*Sydommen til døden*, 1848).
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi Punto de Vista (de mi actividad como escritor)* (4ª ed.). (Trad. J. M. Velloso; prólogo de J. A. Mínguez). Buenos Aires: Aguilar. (*Synspunkiel for min forafiftervirksomhed*, 1859, post.).
- Kierkegaard, S. (1976). *Diario de un Seductor. Temor y Temblor* (Trad. D. G. Rivero). Madrid: Guadarrama. (*Forførerens Dagbob*, 1843). (*Frygt og Baeven*, 1843).
- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban/Universidad Pontificia.
- Larrañeta, R. (1997). *Kierkegaard (1813-1855)*. Madrid: Ediciones del Orto.

- López Aranguren, J. L. (1979). «Introducción». En S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- López Ibor, J. J. (1975). *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lukas, E. (1983.) *Tu vida tiene sentido: Logoterapia y salud mental* (Prólogo de Viktor Frankl). Madrid: Ed. S.M.
- MARcel, G. (1959). *Filosofía Concreta*. Madrid: Revista de Occidente. (*Du Refus à l'Invocation. Essai de philosophie concrète*, 1940).
- Mounier, E. (1962). *El personalismo* (Trad. A. Aisenson & B. Dorriots). Buenos Aires: Ed. EUDEBA. (*Le personnalisme*, 1949).
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza. (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885).
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza. (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1871).
- Nietzsche, F. (1988). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal. (*Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882).
- Ortega y Gasset, J. (1979). *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza.
- Paumen, J. (1958). *Raison et existence chez Karl Jaspers*. Bruselas: Ed. du Parthénon.
- Rivero, D. G. (1965). «Introducción». En KIERKEGAARD, *El concepto de angustia, cit.*
- Saldanha, T. (1993). *Terapia vivencial. Un abordaje existencial en psicoterapia*. Buenos Aires: Lumen. (*Terapia vivencial. Uma abordagem existencial em psicoterapia*, 1989).
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*.
- Sánchez Pascual, A. (1973). «Introducción». En Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, cit.*
- Sartre, Heidegger, J., et. al. (1968). *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza. (Homenaje de la UNESCO a Sören Kierkegaard, París, 1964).
- Störig, H. J. (1995). *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos. (*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 1990).
- Suances, M. (1997). *Sören Kierkegaard. Vida de un filósofo atormentado*. Madrid: T. I. Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Suances, M. (1998). *Sören Kierkegaard. Trayectoria de su pensamiento filosófico*, T. II. Madrid: Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Torralba, F. (2003). *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Madrid: Ed. Fundación Emmanuel Mounier.
- Urdánoz, T. (1975). *Historia de la filosofía (Vol. V, Siglo XIX)*. (Cap. XII «Sören Kierkegaard», pp. 422-481. Caps. XIII y XIV «Federico Nietzsche», pp. 482-567). Madrid: BAC.
- Valverde, J. M^a (1993). *Nietzsche, de filósofo a Anticristo*. Barcelona: Planeta.
- Yalom, I. D. (1994). *El día que Nietzsche lloró*. Barcelona: Emecé. (*When Nietzsche Wept*, 1992).

Universidad Complutense, Madrid
jlcf@filos.ucm.es

JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicar en enero de 2019]