MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
*Instituto de Estudios Filosóficos*
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 13 (2007)

# NIETZSCHE O KIERKEGAARD: LA ALTERNATIVA A UNA METAFÍSICA HUMANA

**José García Martín**

## 1. INTRODUCCIÓN

Una metafísica humana significa tanto una metafísica *del* hombre como una metafísica *para* el hombre. Pero del hombre *en cuanto* hombre, no en tanto simple animal; porque, entre otras cosas, como simple ser vivo no haría metafísica. El hombre, cada uno de nosotros en concreto, somos *homo metaphysicus*. La metafísica brota como una necesidad de la misma naturaleza humana[18] que busca con afán, nada más y nada menos, que conocer lo real en cuanto real, el sentido último de la realidad, el ser del ente (de todos y cada uno de los entes).

Una metafísica *del* hombre debe entenderse en el sentido "subjetivo", esto es, una metafísica que hace (o busca) el hombre. Hay que desechar, sin embargo, una interpretación meramente "objetiva" según la cual aquella trata solo *sobre* el hombre. En efecto, la metafísica posee un carácter universal desde el punto de vista de su objeto de estudio. Dicha perspectiva es doble: a) *material* ("materialiter"), en cuanto abarca todos y cada uno de los entes; b) *formal* ("formaliter"), al considerarlos, *eo ipso*, como tales. A decir verdad, la metafísica es "materialiter" porque es "formaliter"; es decir, porque estudia el ente en cuanto ente ("objeto formal quod"), lo que es en cuanto es, que es la forma más universal de plantearse un estudio de lo real. Por otro lado, esa formalidad tiene su contrapartida en otra, sin la que sería imposible: la *razón* humana ("objeto formal quo"). En este sentido, es posible una metafísica humana porque hay también una razón humana y, en definitiva, —como es obvio— porque existe el hombre.

Ahora bien, la mencionada universalidad, y esto debe quedar claro por completo, no excluye además la *singularidad* sino, al contrario, la presupone. Dicho con otras palabras, la metafísica (que como hemos afirmado no puede ser más que humana, esto es, del hombre y para el hombre), es de

lo *concreto*[19]. Por ello, conviene aquí precisar que cuando hablamos de la metafísica, no la podemos entender como algo alejado de lo humano, sino más bien al revés. Se debe huir, pues, de esa idea errónea sobre una metafísica *abstracta* y abstrusa que nada tiene que ver con lo cotidiano y mundanal, no ya sólo con lo humano. No hay mayor prejuicio ni malentendido al respecto que ese. De manera probable, el origen de esa valoración reside en el desprestigio sufrido por la metafísica en estos últimos siglos (en general, la *teoría* filosófica) a causa del reduccionismo cientista; desprestigio que ha ido acompañado por la desconfianza en la razón humana para conocer la verdad, junto con la falta de fe en lo eterno-trascendental.

**2. ¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?**

La pregunta no es fácil de responder de manera simple. Podríamos dar una definición nominal o etimológica, que no es más que una referencia al origen bibliotecario del término en la ordenación que hizo Andrónico de Rodas de los libros aristotélicos: *Τά μετά τά φυσικά* ("lo que está más allá de la física")[20]. Pero este "estar más allá de la física" se puede entender en un doble sentido: a) como *post-physica*; b) como *trans-physica*. Ambos significados parecen estar presentes ya en el mismo Aristóteles, aunque manteniendo una unidad íntima e indisoluble, por cuanto que la sustancia divina formaba parte del universo. En este punto es donde encontramos el problema del objeto de estudio de la metafísica. Como ciencia que indaga sobre «los primeros principios y las primeras causas», la metafísica la denomina Aristóteles *filosofía primera*; no obstante, y de forma más precisa, la metafísica es *filosofía teológica* (o teología a secas) si tenemos en cuenta que la sustancia divina es justamente el principio primero y la causa primera; es decir, la sustancia más importante del universo: la sustancia primera entre las primeras.

Pienso que toda la problemática al respecto deriva de la riqueza y complejidad de la filosofía aristotélica en su profundización e investigación sobre la realidad; en ese desarrollo, al estagirita fue descubriendo de manera progresiva todos y cada uno de los aspectos de la misma; si bien ésta tenía un claro significado teleológico y, por ende, jerárquico al presentarse en un continuo desenvolvimiento dinámico hacia su perfección. Con esto, "flexibilizaba" el ámbito del ser de cuño parmenídeo-platónico, rompiendo esa concepción monolítico-dualista, a la vez que daba una solución al problema del "movimiento". En definitiva, para Aristóteles la metafísica sería una *useología* categorialmente definida, aunque determinada por la forma como *entelequia*. Es la forma, al fin (nunca mejor dicho) y al cabo, lo que explica la sustancia; de modo que si el ente se reduce a la sustancia, ésta lo es por la forma: el universo aristotélico es un universo de formas atraídas hacia su

perfección y cumplimiento. La razón de ser de la realidad está en ella misma y en esa forma (acto) suprema que es la sustancia divina (primer motor inmóvil).

Se comprueba, pues, una solución de continuidad en la concepción del mundo aristotélico que garantiza su armonía, pero no su existencia. Porque lo *contingente* no existe por sí mismo. Si el ente es lo que tiene ser, no es el *ser* y, por tanto, debe recibirlo: el ente *participa* del ser. Que la forma sea el acto de la sustancia no significa ya que exista; se hace necesario un acto previo que, a la par, actualice la misma forma, y que sólo puede provenir del ser *necesario* o Dios (*ipsum Esse subsistens*). Así pues, habría un acto anterior a todos los actos, un acto de todos los actos, que es el *acto de ser* o ser en acto. Cabe distinguir entre ser y ente, entre el ser de las cosas y el hecho de que existan. A la distinción aristotélica materia-forma y potencia-acto, se añade ahora la de esencia (*essentia*) y acto de ser (*actus essendi* o *esse ut actus*). Esta fue la aportación tomista, completando la filosofía cristiana con lo mejor del pensamiento clásico platónico-aristotélico. De este modo, Tomás de Aquino fijaba la mirada en lo singular y concreto, apuntando al acto de ser de todas y cada una de las realidades que componen nuestro mundo. Su metafísica alcanzó unas cotas difícilmente superables, como de hecho sucedió en la etapa posterior de crisis y decaimiento en la que se perdió ese impulso inicial. Aunque la causística de tal evento fue múltiple, destacaría como principal la exclusión de la fe y la revelación del campo de lo racional, a la par que se los consideró mutuamente contradictorios. Con ello se expulsó todo lo que tuviera que ver con lo espiritual del conocimiento humano; se produjo un tremendo desgarro y herida en la naturaleza humana de la que aún se sangra, dividiendo *a fortiriori* la unidad misma de la realidad, y separando al hombre de su fundamento. El resultado, desde el punto de vista intelectual y cultural, es que la metafísica se convierte en una especie de tierra de nadie, entre la ciencia y la religión, trocándose a los ojos del hombre moderno y contemporáneo en algo inútil y sin sentido.

### 3. PANORAMA ACTUAL.

Los intentos de recuperar una auténtica metafísica han sido escasos pero vigorosos. Todos ellos han tenido el mérito de haber intentado “romper” la línea de frente de la modernidad. Son principalmente los planteamientos de: S. A. Kierkegaard y F. W. Nietzsche en el siglo XIX; M. Heidegger, X. Zubiri, y C. Cardona en el siglo XX; y por último, L. Polo y T. Melendo en el presente actual.

De ellos, los casos de Nietzsche y Heidegger representan la crítica a la metafísica y la conciencia del acabamiento respectivamente; es decir, significan la depuración y destrucción de ese erróneo camino que tomó la metafísica tras la crisis de la escolástica medieval y el positivismo moderno.

#### a) Nietzsche

De manera metafórica, tanto Nietzsche como Kierkegaard fueron piezas sacrificadas en la pugna del hombre moderno por un destino más lleno de sentido, abierto y esperanzador. Pero el primero, aunque proclamado profeta por algunas de las más vetustas cabezas pensantes del siglo veinte, no fue más que ese vocero de la *desesperación*. Obviando los aspectos positivos que tienen que ver de manera especial con su crítica reveladora de una falsa e hipócrita moral y metafísica cristiana, me gustaría destacar de forma esquemática las siguientes diatribas:

1. Nietzsche, hombre de salud *débil*, defiende y propone valores tales como la fortaleza, el dominio, el poder...
2. *Critica* al cristianismo y proviene de familia de pastores protestantes.
3. Contrasta su soledad y marginación con su *creatividad* y fuerza intelectual.
4. Su *pensamiento* presenta una estrecha vinculación con su *existencia*. Como vitalista que fue, su filosofía debe enraizarse en su vida:
    a) ¿Pudo ser su filosofía una *autoafirmación personal*?
    b) ¿Pudo ser su pensamiento el reflejo de un anhelo por lo que no fue o no pudo llegar a ser personalmente; o, en otras palabras, manifestación de un deseo insatisfecho, producto de su *falta de realización personal*?
5. Nietzsche es alguien al que se puede admirar, pero no imitar. Atractivo, que causa una *sacudida* y que responde a un modelo de hombre emancipatorio y liberador; pero también frustrante, enfermizo y desgraciado.
6. Representa la máxima expresión de toda una época de *crisis* y de crítica. Personaliza la culminación de todo un camino y el inicio de otro nuevo: Nietzsche como filósofo moderno (ilustrado) y postmoderno; como filósofo de *encrucijada*.
7. Parece tener una concepción *animista* y *reduccionista* de la realidad, al entenderla básicamente desde la vida. Su concepción biologista de la realidad se sobrepone a cualquier otra; o bien oscurece o anula cualquier otra posible. La vida, pues, se convierte en un concepto central y fundamental de su pensamiento. Pero, ¿qué entiende por *"vida"*? Se deja ver una cierta comprensión de la vida que la presupone acríticamente: la fuerza, la valentía, el dominio... ¿Hasta qué punto la vida es esto? ¿Son estos valores los únicos que representan la vida? ¿Es la vida tal como la entiende Nietzsche? Pienso que no.
8. Ataca la dignidad y espiritualidad del hombre al rebajarlo a lo *animal*. Con ello, elimina la responsabilidad y la moral bien entendida, siendo ésta esencialmente perniciosa para los valores y derechos universales del hombre.

9. Su regresión a los presocráticos (Heráclito) es un retroceso y una pretensión imposible e inútil al ocultar, o no considerar, toda una tradición cristiana de siglos. Vano es querer negar toda una parte importantísima de la cultura occidental, sin la que precisamente no se le puede entender.
10. Si, según Nietzsche, el *nihilismo* es la negación de los (*sus*) valores de la vida, él a su vez es nihilista al negar los (pretendidos) valores cristianos.
11. La misma oposición razón-vida implica poner lo *racional* fuera de la vida; algo de manera evidente falso y parcial.
12. En general, sus *inversiones* (tanto en el campo del conocimiento como en el de la moral), son el resultado de una jerarquización axiológica, lineal, excluyente y unilateral que empobrece la riqueza de planos y la complejidad de los procesos. Claro está que esto puede ser una virtud y no un defecto. Sin embargo, ¿obedece ello a una perspectiva simplista (o simplificadora), o a la realidad de las cosas? Esta cuestión no se puede responder desde Nietzsche, dado su subjetivismo, su nominalismo y relativismo. En este sentido, la verdad se hace imposible.
13. Si el *lenguaje* falsea la realidad, la cual escapa, en definitiva, a nuestro conocimiento racional, ¿cómo estar seguros de que es verdad lo que nos dice Nietzsche sobre ella?; ¿cómo sabe él que es cierto lo que expresa? Por tanto, su desconfianza en la razón se vuelve contra él mismo; se convierte en una prueba en contra suya. A no ser que se entienda por "razón" cosas diferentes.
14. Su crítica a la *moral cristiana* responde a un contexto histórico-cultural determinado: el cristianismo protestante pietista de su época, hipócrita y degenerado. Pero, ¿es ese el cristianismo de los Evangelios, de Jesucristo? Así pues, ¿hasta qué extremo afecta en verdad su crítica al auténtico cristianismo?; ¿no sería, más bien, una crítica a esa degeneración del cristianismo? Su crítica a la moral cristiana como una moral de esclavos, supone una ignorancia de los valores cristianos, si no un falseamiento. Porque ¿quién es más grande: el que sirve o el que es servido? Nietzsche no comprendió el carácter paradójico del cristianismo y su grandeza. No entendió o aceptó la esencia del cristiano: el amor al prójimo y a Dios. Ese amor es el distintivo del verdadero cristianismo, el auténtico sí a la vida. Aunque no a cualquier tipo de vida, sino a una vida realmente humana, cuyo sentido nos trasciende porque pertenece a Dios. Una vida eterna que no niega esta vida temporal, sino que descubre su carácter ilusorio y, por otro lado, indigente y preparatorio. La vida o es eterna o no es vida. De ahí la necesidad de Nietzsche de asegurarla mediante el *eterno retorno*. Sin embargo, de esta manera la mata, y el devenir se transforma en una "sesión continua" o "repetición" de una

vida (o realidad) fugaz que se afana en permanecer neciamente. Si Jesús es la vida, Nietzsche es la muerte.

15. Su idea de *superhombre*, del hombre superior, es la expresión de la absolutización idólatra y endiosamiento del hombre mismo sin Dios. Significa, por ello, su más mísero empequeñecimiento. El hombre superior nietzscheano es, en realidad, el hombre inferior; el hombre que ha descendido a los "infiernos", el hombre que ama a este mundo y busca su gloria, en vez de la de Dios.

En conclusión, se puede afirmar que el pensamiento nietzscheano representó el ocaso de una metafísica platonizante, tal como advirtiera Heidegger. Quiso extraer las últimas consecuencias de una metafísica sin Dios y salvar al hombre; pero a pesar de su "anticristianismo" —más bien antiplatonismo—, contribuyó más a esclarecer lo no cristiano que socavar el auténtico cristianismo.

Según Mª Zambrano, la nada como última manifestación de lo sagrado es el ocultamiento de lo divino, la ausencia de Dios[21]. Es como la gran "medianoche" del hombre, donde se ha perdido o abandonado o negado a Dios (de forma curiosa, Nietzsche hablaba del gran "mediodía"). La luz se retira y por doquier las tinieblas lo invaden todo. Esa es la hora que nos ha tocado vivir: los tiempos nihilistas. La ausencia de Dios[22] culmina con la muerte de Dios, característica de la filosofía moderna y contemporánea. La autoafirmación del hombre frente a Dios desembocó en la soledad, en el vacío interior y en la pérdida del sentido trascendente de la existencia. Lo que le lleva al hombre a la conciencia de la nada es la conciencia de su desamparo. Las cosas se le aparecen gratuitas, inconexas; las cosas no son nada, y si son algo es porque y en cuanto se las padece[23]. Buena parte de todo esto se puede comprobar en el existencialismo de J. P. Sartre y A. Camus.

Durante mucho tiempo decir «Dios ha muerto» ha significado decir «viva el hombre». Pero si Dios muere también el hombre. El hombre debe encontrarse a sí mismo, y para ello debe hallar a Dios. Vivimos las consecuencias de la *muerte de Dios* que ya anunció Nietzsche. No obstante, si Nietzsche predicó la superación del hombre[24] a través del *superhombre*[25], nosotros debemos también superar a Nietzsche, aunque reconociendo lo que de positivo tuvo su crítica.

Creo que su aportación más importante fue su idea de la genealogía moral, y de cómo toda concepción de la realidad descansa en cierta valoración sobre ella. Es decir, puede afirmarse que su contribución más original es la de que una metafísica es siempre el reflejo de una axiología determinada. A decir verdad, pienso que una y otra son inseparables.

**b) Kierkegaard**

En cuanto al pensador de Copenhague, podemos destacar los siguientes puntos:

1. La obra de Kierkegaard posee un carácter único y singular en la historia de la filosofía, aunque también es compleja e enigmática. El problema de la producción pseudónima no es una dificultad añadida, sino mucho más: un misterio insoluble al que, sin embargo, a la par es necesario darle una respuesta, intentando comprenderlo. Por eso, el conocimiento de sus obras de comunicación directa, especialmente de los *Diarios,* es fundamental y necesario, si bien no es suficiente. Esta parte de su producción escrita es la que nos muestra el "verdadero" Kierkegaard, si bien incompleto; es decir, no "todo" Kierkegaard está en sus *Diarios* y en su obra escrita con su propio nombre. Sin embargo, los *Diarios* son imprescindibles como criterio discriminador respecto a lo que se puede considerar su pensamiento genuino o auténtico.

2. Igual que el dios Jano, Kierkegaard presenta una doble cara, tanto en su obra[26] como en su pensamiento; aunque posee un sentido religioso que le confiere una unidad profunda: la creación pseudónima y religiosa; la comunicación directa e indirecta; el individuo ejemplar y el individuo singular (incluso dentro de éste, individuo singular en el sentido de cualquier ser humano, e individuo singular en cuanto único); el individuo singular y la multitud; el cristianismo y la cristiandad... La *paradoja* en el ámbito religioso del cristianismo y, en general, la *dialéctica* se constituyen en el modo en el que Kierkegaard trata y piensa la realidad.

3. Sobre estas bases, el problema principal de Kierkegaard es el de la *comunicación* (o lenguaje) y el del *método*. Su estrategia fue, de manera paralela, indirecta y directa. La primera, basada en el método socrático, se la puede entender como una propedéutica de la segunda. Más que el contenido, lo que le interesó a Kierkegaard fue la forma de la comunicación; y más que el emisor o el tema, el receptor (persona). La re-flexión intelectual se transforma en re-duplicación existencial, en la que la verdad *se hace* verdad en el individuo. El pensamiento ético-religioso debe hacerse realidad, así como la enseñanza debe tener su cumplimiento y realización en la existencia.

4. La *doctrina* sobre el individuo de Kierkegaard no se encuentra como tal en los *Diarios*; como tampoco cualesquiera otras. Es más, tal planteamiento violenta el mismo espíritu kierkegaardiano, nada sistemático; mucho menos cuando se trata de la existencia humana (un sistema lógico es posible; un sistema de la existencia no lo es). De entre todas las categorías, la categoría de singularidad es la más determinante e importante en Kierkegaard; alrededor de ella giran todas las demás ("libertad", "angustia", "desesperación", "masa", etc.), de igual manera que toda su crítica (al hegelianismo, a la cristiandad, a la prensa, a la docencia...).

5. El concepto de individuo tiene diversos significados en Kierkegaard, siendo el principal el religioso (cristiano); éste es el sentido del *den Enkelte* kierkegaardiano. Sin embargo, cabría hablar del concepto de individuo como un concepto *análogo*, según una mayor semejanza o desemejanza respecto a ese sentido principal. Aquí hay que distinguir entre la terminología y la semántica relacionado con dicho concepto. La dificultad estaría en saber precisar los distintos significados. En último término, sería el *contexto* su clave interpretativa.

6. Para Kierkegaard el ser humano como individuo está bajo una doble *determinación*: a) la determinación animal; b) la determinación espiritual. Pero esta duplicidad en su naturaleza no hay que entenderlo de manera dualista; no se trata de dos elementos o principios que forman al hombre, sino de dos condiciones humanas que se excluyen mutuamente; dos posibilidades por las que tiene que optar el hombre. Yo lo llamaría la *dialéctica antropológica* kierkegaardiana. En realidad, la determinación espiritual debe anteponerse y sobreponerse a la animal.

7. Un problema que cabría plantearse es el de si Kierkegaard fue un individualista o no[27]. En efecto, se le ha podido criticar a nuestro autor de defender el *individualismo*, o ser incluso un *individualista*. Pero nada de esto es verdad —o al menos no completamente—, y aún peor: es totalmente injusta dicha crítica. En primer lugar, no se puede entender su pensamiento en este punto, como en general en todos, sin tener en cuenta el contexto histórico-cultural de la época en la que vivió Kierkegaard. El mal denominado "individualismo" del danés hay que entenderlo como una postura que viene a dar respuesta a esa situación de desvalorización del individuo; es decir, como una *reacción intelectual* y *vital*. Pero dicha respuesta, que fue una crítica, no se quedó simplemente ahí; también podemos encontrar una serie de tesis, unas ideas o planteamientos en los que Kierkegaard muestra forma clara y en positivo lo que significa ser en realidad un individuo.

8. La crítica kierkegaardiana más importante fue a la Cristiandad de su época y a sus representantes (los pastores de la Iglesia Nacional Danesa), al falso cristianismo oficial y estatal de su Dinamarca. Tal crítica se fundamenta en el concepto de "individuo singular", en cómo le falta las condiciones del verdadero cristianismo: el martirio, la imitación, la relación con Dios, el espíritu y la singularidad. Kierkegaard apareció como heterodoxo doctrinal, pero lo cierto es que intentó recuperar el auténtico mensaje del Evangelio. Su propósito fue volver a esa impresión original y primitiva del cristianismo (la *primitividad*), a esa vivencia personal y única, a ese contacto y amistad con Dios, directa y honesta. En esa lucha agotó sus fuerzas, su vida, sin importarle otra cosa que su amor a Jesús[28].

**c) Relación entre ambos:**

Se pueden establecer ciertos paralelismos entre Kierkegaard y Nietzsche[29]. Ambos por sí mismos representan una dialéctica filosófica, que yo denominaría el *dilema existencial contemporáneo.* Tanto uno como otro parten de una misma postura crítica hacia el cristianismo degenerado de su época, y a la cultura y la sociedad en general. Digamos que el "diagnóstico" es idéntico o muy parecido, pero la "terapia" o tratamiento es diferente. Mientras Kierkegaard propone una recuperación del auténtico mensaje evangélico, y el sentido trascendente de la existencia, Nietzsche, al contrario, defiende el sentido de la tierra (inmanente, vital) y la transgresión de todos los valores. De manera particular, coinciden precisamente en considerar al individuo como el verdadero protagonista de esos cambios hacia un mundo diferente y superior: el *der Übermensch* nietzscheano frente al *den Enkelte* kierkegaardiano. Pero el *individuo singular* de Kierkegaard no puede estar más allá del bien y del mal, como tampoco ser creador de nuevos valores.

Quizás tendrían en común la figura del niño; de ese niño en el que se convierte el león del famoso pasaje de *Also sprach Zarathustra*[30], con ese otro que se necesita para entrar en el Reino de los Cielos. Sin embargo, el primero representa la inocencia del espíritu que no necesita justificarse ante nada, porque es la autoafirmación de la existencia como juego en el eterno retorno de lo mismo; en tanto que el segundo significa el renacer a una nueva vida del espíritu en el amor.

Por otro lado, también ambos pensadores tendrían en común su apelación al regreso a lo originario: en Nietzsche la vuelta a los valores de la antigüedad pagana; de forma opuesta, Kierkegaard propuso la recuperación del cristianismo primigenio.

Pienso que Kierkegaard para Nietzsche sería un "espíritu libre". En cambio, seguramente Nietzsche para Kierkegaard sería un personaje de sus pseudónimos; el de la expresión última de la existencia desacralizada: la existencia desesperada. Frente a ella, debemos defender y proponer la esperanza en una existencia fundamentada en la fe y el amor a ese individuo singular que somos todos y cada uno de nosotros, reivindicar el misterio y la trascendencia, la alegría y la gravedad de la vida cristiana.

## 4. CONCLUSIÓN

El hombre actual es un hombre en crisis y desorientado que hace necesario un alegato a favor de su singularidad y dignidad; incluso un animal enfermo, desarraigado y falto de referentes que guíen su existencia. Este individuo, que se sirve y a la vez se aísla de la sociedad, se refugia en la irresponsabilidad (o inocencia[31]) movido tanto por el consumismo como por la diversión: el **poseer** y el **placer**. De manera curiosa, el individuo contemporáneo en su lucha contra

todo tipo de enajenación se ha entregado a la peor de ellas: la alienación de sí mismo por sí mismo. Su pretendida *liberación* no ha sido más que para entregarse a la peor de las esclavitudes: la autocomplacencia y el amor a sí mismo por encima de cualquier cosa.

Se ha convertido a la *libertad* en un valor *absoluto*, incluso a costa de aquellos principios éticos que por necesidad la orientan y la limitan (p. ej., el respeto a la dignidad de la persona y a la vida). Así, todo se toma "con relación a" y "relativo" al *querer*, a *mi* querer, que sin ningún tipo de cortapisa se precipita en un deseo infinito que nada ni nadie puede colmar.

Pero como ya expresara Kierkegaard, la relación con lo Absoluto (o lo que consideramos como tal) exige una relación absoluta. La libertad del individuo se traduce en el egoísmo, en la insolidaridad, en una palabra: en lo relativo absoluto. Con ello se expande la perversión moral en todas sus manifestaciones (políticas, económicas, etc.). Como es sabido, la concepción corrupta de la naturaleza humana viene de muy antiguo, de la "caída" del hombre que habla el libro del Génesis en la *Biblia*: el "pecado original", que no lo es solo porque fue el primero sino porque se apunta al origen de todo pecado, esto es, **querer ser *como* dioses**. Expresándolo con otras palabras, el principio de todos los males del hombre se halla en querer desesperadamente ser sí mismo *sin* Dios, o bien —siguiendo de nuevo al pensador danés— en *querer ser lo que no es*[32].

Al final, una metafísica humana se nos transmuta en una *antropología metafísica*, a la que necesariamente le pertenece lo trascendente o lo incondicional. De esta manera, parece que la existencia del ser humano está abocada a tener cierto carácter trágico o dramático; sin embargo, también esperanzador si se va "más allá" de lo inmanente y condicionado:

«Vivir en lo incondicional, respirando solamente lo incondicional, es imposible para el hombre; perece como el pez obligado a vivir en el aire. Pero, por otra parte, sin relacionarse con lo incondicional, el hombre no puede decir que "vive" en el sentido más profundo; expira, es decir, tal vez siga viviendo, aunque sin espíritu»[33].

[18] Las primeras palabras del libro alfa de la *Metafísica* de Aristóteles así lo corrobora: «Πάντες άνθρωποι του□ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» («Todos los hombres desean por naturaleza saber», 980ª 1).

[19] Precisamente, la humana es la más cercana de entre esas singularidades o realidades concretas, sobre todo la nuestra propia, la de cada cual o, de forma más directa y clara: yo mismo. Cfr. MELENDO GRANADOS, T.: *Metafísica de lo concreto*, Barcelona, Eunsa, 1997. En su obra *Introducción a la filosofía* (Pamplona, Eunsa, 2001) afirma: «Y lo que realmente *es* (o existe), de acuerdo con las afirmaciones del viejo Aristóteles, son *siempre* individuos singulares, con todas las particularidades que los discriminan de los restantes. De ahí que el filósofo cabal y, más aún, el metafísico, haya de tener en cuenta no sólo lo común de un conjunto de realidades,

sino también las "singularidades" de cada una de ellas: pues éstas, las diferencias, también *son*, y la metafísica estudia la realidad *en cuanto **es** y tal como **es***».

[20] La traducción exacta sería: «los libros que están después de los de física». Sin embargo, parece demasiado ingenuo pensar que la denominación empleada se deba solo a dicha catalogación realizada por Andrónico; si se tiene en cuenta, en general, el contenido o la temática de dichos libros, puede comprobarse lo adecuado también de la denominación.

[21] Cfr. «Dios ha muerto» en ZAMBRANO, Mª: *El hombre y lo divino*. Madrid, Siruela, 1991. Pp. 126-142.

[22] Ausencia que se deja sentir en el ateismo y que representa la emancipación del hombre. Después de una etapa teocéntrica se pasó a otra antropocéntrica, en la que el hombre quiso ser Dios deificándose e idolatrándose a sí mismo.

[23] En este sentido, creo que se podría afirmar que el ateismo no es la causa, sino más bien la consecuencia de lo que se acaba de explicar.

[24] «Nietzsche expuso su crítica del hombre moderno como protesta contra esa humanidad, propia de un cristianismo mundanizado, que trastornaba la "medida del hombre". Como conclusión exigía la "superación del hombre", acto capaz de anular la totalidad de la humanidad cristiana, y el hombre le parecía estar superado por el "superhombre"». LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaaard.* Buenos Aires, editorial Sudamericana. 1968, p. 445.

[25] Mª Zambrano considera la idea del *superhombre* como manifestación del delirio de deificación del hombre, y a Nietzsche como su víctima: «Nietzsche fue la víctima, en estos tiempos que aún no acaban de pasar, del sacrificio que exige el delirio del ser humano de transformarse en divino» Cfr. ZAMBRANO, Mª: *El hombre y lo divino*. Madrid, Editorial Siruela, 1991, p. 144.

[26] Lo que tanto Fabro como Pizzuti han denominado *edición exterior* y *edición interior.*

[27] Resulta muy iluminadora la Introducción de G. Pattison y S. Shakespeare en su obra *Kierkegaard: The Self in Society.* Houndsmills: McMIllan Press, UK and St. Martin´s, 1998*,* pp. 1-20. En ella se indican las siguientes posturas: a) la de aquellos que sobre la base de su cristianismo rechazan el individualismo de Kierkegaard, así como aquellos que valoran su hincapié en el individuo como un correctivo a su época (p. ej. W. Lowrie, H. A. Jonson); b) la de aquellos que lo consideran un crítico de la modernidad y los que buscan en {el un nuevo fundamento para las relaciones interpersonales (p. ej. R. L. Hall, P. Fenves); y c) los que mantienen la importancia del individualismo kierkegaardiano, pero como algo que apunta a lo social ( p. ej. M. Westphal, B. Henningen)..

[28] Es lo que expresa poéticamente el epitafio en la tumba de Kierkegaard de H. A. Brorson: «Det er en liden tid,/ saa har jeg vundet,/saa er den ganske strid,/med eet forsvundet,/saa kan jeg hvile mig,/i rosensale/og uafladelig/ min Jesum tale". ("Un poco más de tiempo, y habré vencido. Entonces toda la lucha desaparecerá de pronto, de modo que podré descansar en salas de rosa e incesantemente hablar con mi Jesús»).

[29] Este punto merece un tratamiento detenido que aquí no podemos darle. Para mí son las dos figuras más determinantes del pensamiento contemporáneo. Una comparación provechosa se puede encontrar en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: "Kierkegaard en Polo". *Studia poliana*, Pamplona 6, 2004, pp. 85-98.

[30] Cfr. NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 49-51.

[31] «Llamo inocencia a esa enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, a ese intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Se expande en dos direcciones, el *infantilismo* y la *victimización*, dos maneras de huir de la dificultad de ser, dos estrategias de la irresponsabilidad bienaventurada. En la primera, hay que comprender la inocencia como parodia

de la despreocupación y de la ignorancia de los años de juventud; culmina en la figura del *inmaduro perpetuo*. En la segunda, es sinónimo de angelismo, significa la falta de culpabilidad, la incapacidad de cometer el mal y se encarna en la figura del *mártir autoproclamado.*" BRUCKNER, P.: *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1998, p. 14-15. Se trata de un estupendo ensayo donde se retratan muy bien las imperfecciones del individuo y la sociedad actual.

[32] Cfr. KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal*. Traducción de Demetrio G. Rivero. Madrid, Ed. Guadarrama, 1969, Primera parte.

[33] «Leve blot i det Ubetingede, indaande kun det Ubetingede kan Mennesket ikke, han omkommer, som Fisken naar den skal leve i Luften; men paa den anden Side, uden at forholde sig til det Ubetingede kan et Menneske heller ikke i dybere Forstand "leve", han udaander, det er, han vedbliver maaskee at leve, men aandløst». KIERKEGAARD, S.: *Samlede Værker*, b. 18, s. 77. Udgivet af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Copenhague, Gyldendal, 1991. (Edición en español: *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso, Madrid, Aguilar, 1987, p. 194; la traducción de la última frase ha sido cambiada o retocada por mí).