

EL INDIVIDUO COMO REALIDAD PRECARIA QUE SE EXPRESA EN EL SER PERSONA

JOSÉ ALBERTO RIVERA PIRAGAUTA

Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Bogotá-Colombia

RESUMEN: En este ensayo se presenta una reflexión a la luz de la obra del filósofo de Copenhague Søren Kierkegaard, actualizando algunos puntos de vista del filósofo danés en cuanto a la categoría individuo. El autor del ensayo sostiene que la precariedad del individuo encuentra una amplia proyección en su relación existencial con otros. Sin embargo, hoy por hoy pareciera perderse el horizonte comunicacional amenazado por la inmediatez de los sistemas tecnológicos que van en deterioro de la realidad existente del individuo. Las épocas y las historias determinan y actúan sobre la realidad existente del individuo; ésta que nos ha tocado vivir tiene unas particularidades para el individuo el existente concreto, nada abstracto.

PALABRAS CLAVE: individuo, persona, realidad, existencia, sistema, tecnología.

299

The individual as an unstable reality that expresses in the individual being

ABSTRACT: This paper presents a reflection in the light of the work of the philosopher of Copenhagen Søren Kierkegaard, updating some views of the Danish philosopher as to the individual category. The author of the essay argues that the precariousness of the individual is a large projection in its existential relationship with others. However, today communicational horizon seems to be threatened by the immediacy of technological systems that result in a deterioration of the existing reality of the individual. Times and stories determine and act on the existing reality of the individual; this times we live in have some peculiarities to the individual the existing concrete, nothing abstract.

KEY WORDS: individual, person, reality, existence, system, technology.

L'Individu com a realitat precària que s'expressa en el ser persona

RESUM: En aquest assaig es presenta una reflexió a la llum de l'obra del filòsof de Copenhague Søren Kierkegaard, actualitzant alguns punts de vista del filòsof danès pel que fa a la categoria individu. L'autor de l'assaig sosté que la precarietat de l'individu troba una àmplia projecció en la seva relació existencial amb altres. No obstant això, ara per ara sembla que es perd l'horitzó comunicacional, amenaçat per la immediatesa dels sistemes

tecnològics que deterioreni la realitat existent de l'individu. Les èpoques i les històries determinen i actuen sobre la realitat existent de l'individu; aquesta que ens ha tocat viure té unes particularitats per a l'individu l'existent concret, res abstracte.

PARAULES CLAU: individu, persona, realitat, existència, sistema, tecnologia.

Introducción

*En el mundo de los ciegos no reinan los tuertos,
sino los que vemos con el corazón.*

Anónimo

300

Mundo de ciegos, mundo de tuertos, ¿qué importa? Lo que realmente importa, según un grafiti callejero, es cuántos son los capaces de ver con el corazón. A Sören Kierkegaard se le puede pedir la orientación para saber cómo lograr ver con el corazón. La filosofía es siempre actual y, además, actuante, es decir, se respira en la realidad de los individuos o personas que habitamos este mundo. El mundo no es de ciegos ni de tuertos, es más bien de las personas-individuos que han entendido una manera diferente de ver el mundo. Así las cosas, nuestro filósofo danés se presenta como el guía de esta nueva forma de ver el mundo cambiante del siglo XXI.

Se desarrollan a continuación los tópicos articuladores que orientan el presente ensayo. Veamos:

1. El individuo

Afortunadamente, la historia del pensamiento filosófico dio a luz a un pensador-escritor religioso como Kierkegaard, que enriqueció la reflexión con el énfasis de la existencia y el rescate del individuo. En él se dio una apertura y se destrabó lo que un filósofo como Hegel quería cerrar. Kierkegaard refutó lo que habría de ser fundamental en el sistema. Antes de identificar pensamiento y ser o de querer completar la filosofía en el concepto absoluto del Espíritu, se impone con necesidad la realidad existencial del sujeto que crea el sistema y que se involucra en él. Kierkegaard presenta al existente

concreto, el ser humano común y corriente, nada de especial hay en su figura, simplemente que asume su realidad existencial con la seriedad y la gravedad que esto implica. En constante búsqueda de su interioridad que a su vez es la verdad y que por tanto le hace sujeto y protagonista de su existencia, nada frívolo; por eso, es cómico ver a un individuo cuyo parámetro de vida está dado en lo que hacen y muestran otros. Sus acciones expresan la finitud de sus posibilidades; por tanto, es de gran importancia cada decisión que toma, pues con ésta se juega la existencia plena. Individuo, además, no es sinónimo de solitario; por el contrario, es más bien solidario en la existencia que comparte con la humanidad. Es decir, está inserto en la dinámica histórica que según la época le pide una acción efectiva, hoy por hoy ha de responder al embate que implican los avances tecnológicos. Individuo que se abre a la infinitud de su absoluto en donde encuentra su fundamento existencial y sólo allí explica la realidad caduca y pecadora de su naturaleza humana. Esto es posible, sólo si auténticamente se vive la fe del cristiano, lo cual no es tan fácil así como lo presentan las iglesias y los nuevos movimientos religiosos. En suma, todo lo anterior podría ser el individuo a la luz de nuestro Kierkegaard.

El camino recorrido desde Sócrates, la dialéctica perfeccionada en el idealismo platónico quiso ser en Hegel el punto final. La figura socrática es abordada por Hegel como subjetividad que reflexiona sobre sí misma y el hilo de la argumentación se desprende desde la comprensión del Daimon socrático; mientras que para Kierkegaard Sócrates es casi un modelo de subjetividad. Si se trata de buscar modelos de individuos, tenemos a Abraham, el individuo que por encima de la ética y por el amor a Dios, la razón de su existencia, cumple fielmente lo que Dios –el Absoluto– le pide, aunque paradójicamente sea incomprensible. Otro modelo existencial será Job, el individuo que asume su existencia sufriente, que aunque sea dolorosa tiene validez porque Dios se la ha dado y sólo en Él está el fundamento. El pensamiento especulativo, por el contrario, desconocía al individuo, pues éste no era un referente absoluto o un concepto fundante del sistema. Hablamos entonces de un elemento secundario en relación con el espíritu absoluto, empero es posible ver una ganancia desde el aspecto legal, ya que el individuo se entiende desde el Estado que ha pasado por las etapas de configuración del espíritu absoluto, le da respaldo en la misma conceptualización. La existencia encuentra sustento no en sí misma, sino en relación con otro, con un fuera de sí. Asunto éste superado en Kierkegaard, para quien el individuo es autodeterminación, pero no en el sentido kantiano de la mera racio-

nalidad, sino más bien en la existencia, principio fundamental de toda acción humana y suficiente justificación ética de la existencia. Así se puede entender la insistencia que hoy se hace al afirmar que el individuo no puede ser jamás una cifra numérica, un dígito de estadísticas que determine puntualmente el movimiento de la gráfica. No, en Kierkegaard el individuo es protagonista de auténticos procesos existenciales. Es aquí donde la interioridad cobra sentido.

La filosofía hegeliana tiene su carta de presentación en «el sistema», que se expresa claramente en el inicio del prólogo de 1807 a *la Fenomenología del espíritu*: la verdad se entendía, entonces, como sistema científico. Si el sistema es la medida de todas las cosas, como criterio de verdad, se deduce entonces que todo se supedita a él. De entrada ya se plantea un primer choque entre Hegel y Kierkegaard, pues se supone que el filósofo alemán establece y domina solamente lo que bajo su lente se pueda visualizar. Hegel lo presenta del siguiente modo:

«El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro, la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa.» (*Fenomenología del espíritu*, 21.)

La cita no podría ser más explícita, pues dibujar la figura del individuo singular sólo es posible si éste ha recorrido las fases de la formación del espíritu universal, seguramente para terminar formando parte del inmenso océano indeterminable del mismo espíritu absoluto. Es aquí donde el todo se funde en sus partes y se difumina lo propio del singular. Individuo no es para Hegel el concepto o término configurante de una entidad con características determinadas; se trata, más bien, de una configuración universal, es decir, lo refiere al espíritu autoconsciente. La fase superior es el espíritu, el individuo es un momento insignificante, simple sombra difusa. En este contexto, el protagonista es el espíritu y el actor secundario es el individuo. Es evidente que Hegel relativiza la singularidad del individuo, pues éste no es sin la universalidad del espíritu. Es mucho más dicente la realidad de pueblo, de masa, del todo, en la cual el

individuo se hace objeto de observación (*Fenomenología del espíritu*, 186). La realidad son los pueblos, los Estados, es en ellos donde se realiza la razón consciente de sí, y es por eso que los individuos son instrumentos del Weltgeist. Un ejemplo, a propósito de este punto, sería Napoleón, una figura humana universal que representaba a un pueblo, que respondía a las circunstancias particulares dentro de la realidad universal, en la configuración el Estado francés y su interés por establecer un imperio.

Kierkegaard se presenta como el espía, es decir, buscó a fondo en «el sistema» para encontrarle las debilidades; sólo así se podía desprender tranquilamente de los argumentos racionales para explicar la experiencia religiosa. El punto de partida no puede estar en las absolutas verdades de la razón, sino más bien en la auténtica vivencia interior de la existencia. Como espía tiende un puente a las antípodas de la razón. En su primer escrito público, para optar al título de Magíster propone de manera clara y evidente a Sócrates como el interlocutor entre el sistema y el comienzo teórico kierkegaardiano. Como lo anotamos antes, la tesis hegeliana manifiesta que el sujeto no tiene un fundamento sin el espíritu que lo determina, es algo así como la búsqueda de la esencia que en el mundo helénico se entendía en lo necesario del oráculo. Es subjetividad diluida en el pensamiento. Kierkegaard describe el demonio socrático como algo que se encuentra a mitad de camino entre lo exterior del oráculo y lo que es interior al espíritu. La expresión de «demonio- Daimon» es atrayente y encantadora en la magia que encierra su misterio, para nada –y en esto es claro Kierkegaard– se presenta en su significación intimidante, se trata de entenderla más como causa que mueve o motiva; «es por eso que el genio es todavía lo inconsciente, lo exterior, lo separado; y, sin embargo, es algo subjetivo. El genio no es Sócrates mismo, ni sus opiniones y convicciones, sino algo inconsciente; Sócrates es impulsado» (*Sobre el concepto de ironía*, 207), y el movimiento lo lleva a una búsqueda de conciencia. Sócrates es entonces el primer intento de unión entre las orillas opuestas; sin embargo, el asunto se difumina cuando Hegel explica que los actos del genio demoníaco son insignificantes comparados con el espíritu y su pensamiento. El demonio de Sócrates es fuerza consejera, orienta e indica, pero lo verdaderamente universal y divino es lo absoluto del acto mismo. En Sócrates se da plenitud al significado que tienen las palabras griegas *kaloV* y *agaqoV*; es como si ética y estéticamente se diera la totalidad de la perfección en él; la bondad y la belleza se ven entonces reflejadas en la personalidad particular, que inspiraba comportamientos en los otros individuos.

Además, en Sócrates la subjetividad oscila entre lo finito y lo infinito, asunto éste que será radicalizado en el individuo de Kierkegaard. Se trata de un sujeto finito que se infinitiza en la conciencia moral, ésta a su vez es representación de la individualidad en general, espíritu que se sabe a sí mismo y, por tanto, es universal. Ahora bien, «lo característico de Sócrates lo he denominado ironía [...] mostrar si el concepto de ironía se agota absolutamente en él, o si no hay también otras formas de manifestación que deben ser tenidas en cuenta para poder afirmar que la percepción del concepto ha sido plena.» (*Sobre el concepto de ironía*, 271.)

El ironista está también al servicio del espíritu universal en cuanto que es capaz de juzgar la realidad en la que se encuentra. De salirse de lo contemporáneo, de mirar por encima para lanzar juicios sobre la realidad. Será resultado del énfasis con el cual se inicia la investigación al respecto, la importancia de dejar que el fenómeno al cual hace referencia el concepto se manifieste como surgiendo del mismo fenómeno. Porque «si hay algo de encomio en la tendencia filosófica actual, es seguramente la fuerza genial con la que ésta, en su grandioso advenimiento, sorprende al fenómeno y lo retiene» (*El concepto de ironía*, 81). Es decir, es con la persona de Sócrates con quien se da la relación necesaria entre historia y filosofía, pues es la manifestación histórica del concepto de la ironía.

2. Que se expresa en el ser persona

Podría decirse que para Kierkegaard, definir al individuo como persona es decir mucho sobre él mismo; por tanto, es una categoría que precisa y determina el carácter ético del individuo. «Ser una persona perfecta es sin duda lo más alto. Acaban de salirme callos; eso ya es algo» (*O lo uno o lo otro*, Diapsálmata I, 53). Además, como término, tiene cercanía con el cristianismo. Baste mencionar la íntima relación que se da en las personas trinitarias. La historia del pensamiento ha referenciado en este punto a Boecio en su corto tratado contra Eutiques y Nestorio (*De duabus naturis et una persona*, PL, 64, 1337-1354). La substancia individual de naturaleza racional. Esto significa que al individuo se le puede también llamar persona. Lo interesante de esta denominación es que a la especie humanidad no se le puede aplicar el término *personas* como si fuera un todo. Solo *proswpon* significa rostro, faz, cara, aspecto; máscara, papel; persona en carne y hueso. El individuo es persona singular. Es posible jugar entonces con la etimología de la expresión, afirmando que el individuo en su precariedad (culpable y pecadora) asume un rol (papel) existencial

que le implica una responsabilidad (respuesta) ético-religiosa. *Persona* designa, entonces, al individuo humano como singular concreto, opuesto a la visión hegeliana que necesitaría del Estado, por ejemplo, para garantizar los derechos del individuo y su legitimación. No tendría un reconocimiento desde el espíritu absoluto. Actualmente, persona, personaje y personalidad son expresiones que se relacionan según el actuar del individuo en el telón existencial, con un ingrediente jurídico que se le añade para identificar al individuo como poseedor de derechos y deberes públicos y privados. No hay un talente «yoico» (ególatra) en la manifestación de persona, lo cual implica y refiere siempre relación con el tú del otro (al respecto encontramos autores como M. Buber, y a E. Levinas con el matiz judío que ellos dan al tema). Individuo-persona es, entonces, fuente de comunicación.

En el «yo» del individuo se centra y confluye la toma de decisiones y de compromisos. Allí no interviene otro más que el yo y aquel a quien hace parte del faro orientador de su existencia: el Absoluto. Por tanto, las respuestas existenciales no pueden ser dadas por la mentirosa multitud que no tiene experiencia de estar delante del Absoluto. Es en el silencio de la habitación del yo en donde se encuentra con el padre de la existencia y, allí, sí que es posible decidir libremente. De lo contrario, se tendría una abstracción real y lejana en la toma de la decisión. No hay dos papeles iguales en una pieza teatral; esto quiere decir que cada actor con su máscara tiene un tiempo para su función. La historia que se desarrolla puede tener diferentes puntos de inflexión, en los cuales la existencia como realidad puede ser amenazada o terminada.

305

«Nada existe porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es [...] El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario [...] Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante.» (*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 83.)

Esta cita nos permite dar mayor claridad al título que orienta la presente indagación, pues si el individuo es una realidad precaria que se expresa en la persona, entonces esto se hace más claro afirmando la contingencia del individuo, su mera posibilidad, en cuanto que

no era necesario que existiera. Ha sido constituido libremente como persona, frágil, en base a su precaria existencia. Esto sería filosóficamente hablando, y religiosamente o kierkegaardianamente, este mismo individuo es su precariedad manifestada en la libre-persona que se hace real y entendible en relación con el Absoluto. La configuración individuo-persona es entonces una constatación ético-moral. En el interludio de *Migajas*, Climacus insiste en presentar al individuo como realidad histórica, en cuanto que inserto en el tiempo llega a ser y tiene conciencia de su pasado y de su presente. La naturaleza humana deviene en cada individuo y se hace dialéctica en el transcurrir del tiempo. El individuo estéticamente es bello como ser humano, posee en sí una configuración apolínea que lo identifica en la particularidad y singularidad de su existir. Igualmente este mismo individuo, ante sus acciones y sus decisiones manifiesta su ser que se manifiesta en el despliegue de lo histórico-universal configurándole en lo ético como persona. Sin embargo, tal razonamiento puede llevar a equívocos y a conformismos moralistas y relativos; el individuo al descubrirse como realidad caduca puede actuar como le venga en gana, pensando en que su error carece de relevancia infinita o lo contrario, que siendo un personaje puede, desde sus influencias, tratar de transformar su desliz en algo bueno. Ciertamente resulta extraña la argumentación, pero todo confluye hacia la condición pecadora del individuo-persona asumida desde el componente cristiano de la filosofía kierkegaardiana.

306

Así las cosas, el individuo como persona o personaje es un ser humano, libre de sus acciones que le conciernen sólo a él como existente histórico-universal. Luego la responsabilidad ética de su actuar no se explica o justifica desde ningún sistema, más bien en la relevancia histórico-universal del ocuparse de sus propios actos. El individuo que responde auténticamente como existente es enaltecido desde la relevancia histórica. Lo histórico-universal parecieran ser unas coordenadas –y esta es una comparación del que escribe estas letras– que ubican al individuo en un material amplio, con límites arbitrarios y no determinados por nadie; mientras que estéticamente el poeta nos dibuja la individualidad sobre la marca de la divinidad, manifestada en lo ético. Además, lo histórico-universal alimenta la imagen del teatro como el espacio del drama, donde no hay cabida para lo cómico y frívolo, pero sí para lo serio, donde el libreto no pertenece más que al tiempo. Los personajes actúan libremente y, si es así, entonces se puede observar lo ético en la individualidad. Hay alguien importante en cada escena y, sobre todo, cuando el individuo comprende la ética en su propia persona porque allí radica su conciencia con Dios.

Con lo anterior podemos establecer la relación triádica de los estadios. La existencia es bella y se asume con pasión desde la interioridad comprendida éticamente; si tal momento es posible es porque se tiene únicamente un fundamento en relación con Dios.

«Pero entonces el devenir subjetivo es un deber muy loable, un *quantum satis* [cantidad suficiente] para la vida humana. [...] En consecuencia, el devenir subjetivo debería ser el más alto deber asignado a todo ser humano, al igual que la más alta recompensa, la felicidad eterna, existe únicamente para el individuo subjetivo o, mejor dicho, sólo llega a ser para aquel que deviene subjetivo. [...] El deber de la vida duraría tanto así como la vida durase, es decir, el deber de vivir. [...] Terminar con la vida antes que la vida termine con uno significa no haber cumplido en absoluto con el deber.» (*Postscriptum*, 164-165).

Son varios los puntos que suscita este pasaje para la presente reflexión. En primer lugar, el devenir subjetivo es un deber que todo individuo asume como gran tarea. En segundo lugar, el ser humano que cumple bien la tarea recibe la felicidad eterna como recompensa. En tercer lugar, este es un deber de vida y dura tanto como ésta, es decir, se construye la interioridad subjetiva en las acciones de vida. Y, por último, el suicidio no cabe en este deber; el deber existencial se corresponde con el cumplimiento absoluto que termina cuando la muerte termine con la vida. No es posible acelerar o detener el tiempo, tampoco aniquilar la vida en cualquier instante.

3. Como realidad precaria

Hemos dicho que la existencia del individuo es caduca, contingente, su finitud en los tiempos presentes se siente más amenazada. Hoy se respira un ambiente de malestar generalizado, aunque cabe aquí preguntar: ¿acaso ha habido algún momento de la humanidad en que ésta haya vivido un ambiente de bien-estar? La cuestión no se resuelve únicamente desde el pesimismo, sino desde la ironía, es decir, la existencia, a pesar de ser sufrida y de dialéctica dolorosa, vale la pena vivirla y es necesario hacerlo. Llama la atención la gran insistencia a favor de la existencia y la escasa referencia al tema de la muerte; esto no significa que no sea mencionado en los escritos kierkegaardianos, sino que la referencia al tema de la muerte está en

relación con el pecado. El devenir subjetivo termina con la muerte. Lo que significa morir es explicado de manera somera y en un tono que implicaría demasiada normalidad, es decir, la muerte acontece a la existencia, pero ésta es más que la misma muerte. La muerte no es algo general, como si el devenir subjetivo fuera algo general, por lo que no es aplicable ni explicable para todo individuo de manera general. La muerte nos afecta a todos como individuos, pero lo más serio es cuando se afronta la propia muerte como hecho gravoso; la muerte de los otros es apenas un referente que explica la condición y el sentido existencial. Es un argumento contundente en la condición de la naturaleza humana que compartimos todos los individuos.

Con la muerte todo termina y lo que ha venido de la tierra a ella regresa. Éste será el tema del último de los discursos para ocasiones supuestas que nuestro Magíster titula: *Junto a una tumba*. Allí hay una primera crítica a una expresión atribuida a Epicuro por Diógenes Laercio que reza así: «pues cuando ella [la muerte] está, yo no estoy, y, cuando yo estoy, ella no está»; es una expresión frívola de la muerte, demasiado bromista. El pensamiento sobre la muerte es serio. «Pensarse uno mismo muerto es seriedad; ser testigo de la muerte de otro es un estado de ánimo» (*Discursos edificantes*, 444). La edificación del discurso está en pensar desde la vida la muerte como posibilidad final; es por eso que el discurso es para el vivo y no para el muerto, con otro atenuante importante y es que la muerte es la decisión primeramente decisiva y luego inexplicable. Y, sin embargo, el asunto es más simple de lo que parece, veamos: «Morir es ciertamente la suerte de todo ser humano y, por tanto, un arte muy modesto; pero poder morir bien es la más alta sabiduría de la vida. ¿Cuál es la diferencia? Que, en el primer caso, se trata de la seriedad de la muerte; en el segundo, de la del mortal.» (*Discursos edificantes*, 446.)

Otra manera de abordar la precariedad del individuo es de ponerlo frente al mundo de lo técnico. Sin duda, hoy por hoy se han dado avances científicos en la tecnología que han llevado a constituir los sistemas informáticos. La mayoría de acciones se han procesado y la pregunta es saber si todo está en el sistema; casi siempre es necesario revisar el sistema (tecnológico-informático) para dar razón de cómo transcurre la vida de los seres humanos. Parece entonces que el individuo, como persona, existe para el sistema de salud, para el sistema bancario, para el sistema estadístico, etc. Se habla de sistemas masivos de transporte, sistemas de control, sistemas de calidad, sistemas educativos, entre otros tantos; esos sistemas se ordenan en redes que son comprendidas desde los nodos de interrelación. En esa

maraña de circuitería está imbuido el individuo –si es que todavía lo encontramos. El sistema *lo promete todo y no cumple nada* –dirá nuestro filósofo–. Se impone de nuevo lo público y ¿dónde queda lo privado de la interioridad? A través de distintos seudónimos, Kierkegaard quiso descubrir distintas maneras de existir, de manifestar lo dialógico en un intento por totalizar la opinión. Ante la imposición de la masa amorfa de lo público, sigue siendo válida la exaltación del individuo, que es el único concreto. Luego es tarea existencial elegir vivir la única realidad concreta, cuyo despliegue se da en la subjetividad interior. La realidad del existente concreto que se imbuye en el vasto designio del ir tras el fin absoluto e infinito de lo que cada individuo es. Al final sólo queda el amor, no se necesita de ningún otro medio para visualizar la verdad, y ésta no es otra más que amar la propia existencia y en ella amar a los demás; desde la interioridad se proyecta el sentido comunitario de la existencia.

Ahora bien, el mundo de los avances tecnológicos también usa el término de sistema para referirse al conjunto de *software* y de *hardware* que se interrelacionan en el cumplimiento de una configuración predeterminada y constituyen un todo que permite el fluir de la información. La misma lectura de Kierkegaard pareciera estar cifrada en códigos binarios o hexadecimales, de modo que se hace necesaria una decodificación, pues resulta claro que un lector desprevenido y sin mayor conocimiento se vería perdido en la matriz de caracteres. Por tanto, se necesita saber algo de la existencia de nuestro autor para entender lo que quiere decir con su majestuosa obra. Es obvia la diferencia con la época de nuestro autor, aunque ya se hacían presentes los avances de la revolución industrial. El sistema finalmente lo ha colonizado todo, incluso al individuo. Lo que interesa entonces es rescatar de nuevo a nuestro individuo de la masa amorfa del sistema. No se trata de justificar el proyecto avatar, pues deshumanizar al individuo es desvirtuar un concepto absoluto. Tampoco se trata de satanizar lo tecnológico; se trata de reafirmar que sin el horizonte del Absoluto el individuo queda vacío.

La abstracción del individuo es la nómina de la masa anónima, es decir, el individuo cuenta en las listas si es productor y si amplía lo que la sociedad en conjunto significa económicamente. Los balances totalizan y estandarizan los procesos por lo alto, metiendo en un solo costal la gestión de lo más numeroso; no es tan fácil referirse al individuo como el número uno, pues importan los muchos. Vale más la estadística de cuántos operarios son contratados en cierta empresa de nombre, que cuántos individuos son olvidados en los hospitales por carecer de seguro para su salud. Es el anonimato del individuo en

el tiempo presente. A propósito de esta reflexión, Ignacio Izuzquiza escribe un libro titulado *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. De allí se transcriben las siguientes líneas, acordes con lo descrito hasta ahora: «Es decir, de que el individuo vale sólo como consumidor, elector, alumno, soldado; o, simplemente, habitante numérico de un país o miembro sentimental de una patria. Sin más existencia que la de ser un número, un sumando, algo que será fácilmente sustituible. Este elemento es lo que explica el interés de tantas investigaciones estadísticas, de tanto control de la población, de tantos sondeos de opinión, de tanto análisis de tendencias.» (2003, 99). El *quantum* se volatiliza y lo que importa es la molécula en los beneficios transnacionales, en las estadísticas de clases sociales, de masas influyentes o influidas. Sin embargo, esta situación no es tan fácil de dilucidar, pues remite inmediatamente a masificación o manipulación colectiva, a amaestramiento o hacer un mundo de marionetas gobernadas por una especie superior. Heinrich von Kleist, en su pequeño libro titulado *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, nos presenta un pequeño relato poéticamente bien construido en el cual manifiesta de manera irónica el sentido de la vida y de la conciencia humana. Es importante anotar para este estudio que von Kleist va describiendo la relación que se da entre el titiritero y la marioneta, en lo que se refiere a los bienes preternaturales de un estado de gracia inicial del paraíso bíblico y el problema de la conciencia en cuanto representación del yo (1988, 57). De alguna manera hay un trasfondo político de sentido autoritario, dictatorial y burgués, donde se asfixian y se anulan las singularidades. Ante la masificación de la especie, válido es el respeto por el individuo; lo que se afirma de uno se debería decir de todos. La modernidad desde Descartes hasta Hegel ha entrado en un punto de inflexión.¹

Siendo consecuentes con el actual despliegue de la existencia, podríamos afirmar que el individuo está inmerso en un mundo de vertiginosos cambios, marcados por lo tecnológico, que a su vez repercuten en lo social, lo cultural, en la educación, en fin, en la manera como aborda hoy el mundo a cada ser humano. Sin embargo, todas y cada una de las personas asumen la existencia de distintos modos, unos como neófitos y otros como expertos de sus circunstancias. Es el proceso de adaptación a la época y a lo contemporáneo. En ese orden de ideas, también se ha escrito en torno a la temática descrita, sólo que bajo dos posturas: una pesimista, como

¹ Expresión con la que titula una de sus obras Francesc Torralba (1992), en la lectura que hace de Kierkegaard.

en el caso de G. Lipovetsky en una de sus obras, *La era del vacío*; y otra postura optimista, de reconocimiento de los cambios, como en el caso de M. Castells en su gran obra *La era de la información*. A pesar del corte sociológico de estos dos últimos autores, lo interesante de su planteamiento está en la interpretación que hacen del nuevo individuo que tiene que experimentar este tipo de cambios sociales. Kierkegaard hizo también una reflexión sobre su época, incluso con ciertos elementos proféticos sobre la realidad de su momento y de su contexto, aspectos que son descritos en su obra *La época presente*.

El tiempo presente imbuje al individuo en un mar de sinsentidos, no se trata solamente del pesimismo de una mirada sociológica en la cual los horizontes para el individuo se pierden, sino también de la desacralización del mundo. Consecuencia, quizás, de una situación posmoderna en la que impera lo fragmentario y se diluye la verdad absoluta de Dios. Esto permite que se haga posible la frase del «todo vale», que inclusive encuentra eco dramático en la literatura de Dostoyevski. La cadena tripartita de los estadios queda rota en su primer eslabón, es decir, se rompe la ética y entonces ¿qué pasa con lo estético y lo religioso? No se trata simplemente de volver sobre la ya conocida situación de crisis de valores, pues éste es un elemento que suma; de lo que se trata es de analizar la desacralización del mundo. ¿Dónde está Dios? Es importante reiterar que no se trata de rescatar elementos sacramentales o de culto de las iglesias, sino de buscar el único argumento o fundamento delante del cual tiene sentido el individuo. Se trata pues de una manifestación de fe sin otro tipo de sistemas. Por otro lado, las conversaciones cotidianas de la mayoría de individuos están formateadas por los intereses del *reality* de último momento o la telenovela de mayor acogida. La existencia se ha hecho objeto de experimentación en la pixelación de la imagen. Sobre este particular, Lipovetsky afirma: «El individuo actual y de mañana, conectado permanentemente, mediante el móvil y el portátil, con el conjunto de las pantallas, está en el centro de un tejido reticulado cuya amplitud determina los actos de su vida cotidiana [...] La red de las pantallas ha transformado nuestra forma de vivir, nuestra relación con la información, con el espacio-tiempo, con los viajes y el consumo: se ha convertido en un instrumento de comunicación y de información, en un intermediario casi inevitable en nuestras relaciones con el mundo y con los demás. Vivir es, de manera creciente, estar pegado a la pantalla y conectado a la red» (2009, 269-271). ¿Cuál es la idea de este argumento? Con Kierkegaard decimos que «el ser humano es síntesis»; lo interesante de esta expresión es que no supone dualidad o bifurcación, sino complementariedad y

necesidad mutua. «El hombre es síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad...» (*La enfermedad mortal*, 21). En este sentido, el yo del espíritu existente no puede verse encerrado en las condiciones temporales y espaciales del ahora, finito, su yo está proyectado a lo eterno. Siempre será válido volver la mirada sobre la filosofía del escritor religioso; su contrapunteo con Hegel permitió salvaguardar la identidad del existente y su crítica a la cristiandad le dio autoridad para depurar y explicar la difícil tarea de hacerse cristiano en medio de una sociedad que se reclama ya cristiana. Fue una vida muy corta la de nuestro autor, pero con una prolífica escritura que permitió a filósofos posteriores avanzar y enriquecer la historia del pensamiento.

Finalmente, al igual que en todo cierre del telón o después de la despedida, luego del encuentro con aquella persona que hacía tiempo no se veía, queda el deseo de volver a ver cierta parte de la obra porque resultó interesante, o volvernos a encontrar con aquel interlocutor. La obra de Søren Kierkegaard despierta este tipo de sentimientos o deseos, volver a revisar en sus líneas para encontrar el modo en que se puede ver con el corazón. Aquel epígrafe de la introducción, un grafiti escrito en alguna calle de una ciudad de este mundo, permitió inferir que pueden ser muchos los ciegos o los tuertos, pero que son pocos los que ven con el corazón, en otras palabras, son pocos los que se reconocen individuos auténticos en medio de la inmensa masa de hombres y mujeres que transitan por las calles siendo presa del vaivén del transcurrir del tiempo y de los asfixiantes sistemas. Queda empero una pregunta abierta, que cada uno de nosotros tendrá que asumir alguna vez en su vida: ¿realmente somos los que nos atrevemos a ver con el corazón? No en vano el mismo Kierkegaard, cerrando ya su magnífico texto *El concepto de angustia*, nos relata la siguiente historia de un cuento de los hermanos Grimm, anotando que cada uno de nosotros está llamado a correr esta aventura:

«En uno de los cuentos de los hermanos Grimm se relata la historia de un mozo que salió a correr aventuras con el solo fin de aprender a horrorizarse. Dejemos a este aventurero que siga su camino, sin preocuparnos ahora de si llegó o no llegó a encontrar algo capaz de infundirle espanto. Lo que sí quisiera dejar bien claro es que esa es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse. El que no lo aprenda, se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angus-

tiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo.» (*El concepto de angustia*, 191).

Bibliografía

Obras de Søren Kierkegaard

De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía (traducción de Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce). Madrid: Trotta, 2000.

Obras y papeles de Søren Kierkegaard. Estudios Estéticos II. De la tragedia y otros ensayos (traducción de Demetrio G. Rivero). Madrid: Guadarrama, 1969.

Temor y temblor (traducción de Vicente S. Merchán). Madrid: Alianza, 2001.

Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas (traducción de Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce). Madrid: Trotta, 2010.

La época presente (traducción de Manfred Svensson H.). Chile: Universitaria, 2001.

Migajas filosóficas o un poco de filosofía (traducción de Rafael Larrañeta). Madrid: Trotta, 2007.

El concepto de angustia (traducción de Demetrio G. Rivero). Barcelona: Orbis, 1984.

Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas (traducción de Nassim Bravo). México: Iberoamericana, 2009.

Mi punto de vista (traducción de José Miguel Velloso). Buenos Aires: Aguilar, 1972.

La enfermedad mortal (traducción de Demetrio G. Rivero). Madrid: Guadarrama, 1969.

El instante (traducción de AAVV). Madrid: Trotta, 2006.

Otra bibliografía

BUBER, M. (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.

CASTELLS, M. (2003). *La era de la información. El poder de la identidad* (Vol. II). México D.F.: Siglo XXI.

HEGEL, G. (1999). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de cultura económica.

HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.

- HEIDEGGER, M. (2000). *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- IZUZQUIZA, I. (2003). *Filosofía del presente*. Alianza: Madrid.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2002). *La muerte*. Valencia: Pre-textos.
- JONAS, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- LÉVINAS, E. (1999). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. (2009). *La pantalla global, cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (2007). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- PERKINS, R. (1994). *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*. Georgia: Mercer University.
- SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS et al. (1980). *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza.
- SUANCES, M. (1997). *Sören Kierkegaard. I. Vida de un filósofo atormentado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SUANCES, M. (1998). *Sören Kierkegaard. II. Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SUANCES, M. (2003). *Sören Kierkegaard. III. Estructura de su pensamiento religioso*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- TORRALBA, F. (1992). *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard*. Lleida: Pagès.
- TORRALBA, F. (1993). *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- TORRALBA, F. (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós.
- USCATESCU, G. (1983). *Agustín, Nietzsche, Kierkegaard: nuevas lecturas de filosofía y filología*. Madrid: Forja.
- VON KLEIST, H. (1988). *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*. Madrid: Hiperión.

José Alberto Rivera Piragauta
 Universidad Nacional Abierta y a Distancia
 Bogotá (Colombia)
 Facultad de Educación
 alberto70rivera@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2012]