

**Educación, cultura y sociedad:
oportunidades para la
investigación**

Editores

Andrea Johana Aguilar-Barreto

Valmore Bermúdez-Pirela

Yurley Karime Hernández Peña

Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación

Editores

Andrea Johana Aguilar-Barreto
Valmore Bermúdez-Pirela
Yurley Karime Hernández Peña

Autores

Andrea Johana Aguilar-Barreto
Valmore Bermúdez-Pirela
Yurley Karime Hernández Peña
Alba Patricia Guerrero Cárdenas
Andrea Suárez
Angélica Durley Hernández Gamboa
Camilo Contreras Velásquez
Carlos Fernando Hernández Morantes
Clara Paola Aguilar-Barreto
Claudia Esperanza Valdeleón Blanco
Claudia Eufemia Parra Meaurio
Cristian A. Toloza-Sierra
Edgar Arturo Gutiérrez Limas
Edgar Beltrán Bermúdez
Edward Fabián La Torre
Elizabet Contreras Contreras
Fabián Enrique Cubillos Álvarez
Jhenifer Paola Gutiérrez Barrera
Johan Andrés Estupiñán Silva
Jovany Gómez Vahos
Julio Cesar Contreras
Karen Shirley Martínez Grass
Laura Vianey Barrera Rodríguez
Leonardo Yotuhel Díaz Guecha
Leydy Yasmín Carrillo Granados
Liesel Katuska Acevedo Gelves
Lilian Rivas
Liliana Orbegoso Reyes
Luisa Fabiola Jaimes Gamboa
Magda Cecilia Pérez Arenas
Manuel Ernesto Riaño Garzón
María Susana Marlés Herrera
María Teresa Carrillo Vera
Mariana Peñaloza Tarazona
Marlly Karina Arenas Torrado
Mauricio Sotelo Barrios
Mireyda Navarro Arévalo
Nayibis Rincón
Neida Coromoto Albornoz Arias
Omar Rozo Pérez
Ramón Elías Ortega
Sandra Bonnie Flórez Hernández
Stephanie Polo
Wilkar Simón Mendoza Chacón



Editores

©Andrea Johana Aguilar-Barreto
©Valmore Bermúdez-Pirela
©Yurley Karime Hernández Peña

Autores

©Andrea Johana Aguilar-Barreto
©Valmore Bermúdez-Pirela
©Yurley Karime Hernández Peña
©Alba Patricia Guerrero Cárdenas
©Andrea Suárez
©Angélica Durley Hernández Gamboa
©Camilo Contreras Velásquez
©Carlos Fernando Hernández Morantes
©Clara Paola Aguilar-Barreto
©Claudia Esperanza Valdeleón Blanco
©Claudia Eufemia Parra Meaurio
©Cristian A. Toloza-Sierra
©Edgar Arturo Gutiérrez Limas
©Edgar Beltrán Bermúdez
©Edward Fabián La Torre
©Elizabeth Contreras Contreras
©Fabián Enrique Cubillos Álvarez
©Jhenifer Paola Gutiérrez Barrera
©Johan Andrés Estupiñán Silva
©Jovany Gómez Vahos
©Julio Cesar Contreras
©Karen Shirley Martínez Grass
©Laura Vianey Barrera Rodríguez
©Leonardo Yotuhel Díaz Guecha
©Leydy Yasmín Carrillo Granados
©Liesel Katuska Acevedo Gelves
©Liliana Rivas
©Liliana Orbegoso Reyes
©Luisa Fabiola Jaimés Gamboa
©Magda Cecilia Pérez Arenas
©Manuel Ernesto Riaño Garzón
©María Susana Marlés Herrera
©María Teresa Carrillo Vera
©Mariana Peñaloza Tarazona
©Marly Karina Arenas Torrado
©Mauricio Sotelo Barrios
©Mireyda Navarro Arévalo
©Nayibis Rincón
©Neida Coromoto Albormoz Arias
©Omar Roza Pérez
©Ramón Elías Ortega
©Sandra Bonnie Flórez Hernández
©Stephanie Polo
©Wilkar Simón Mendoza Chacón

Grupos de investigación

Altos Estudios de Frontera (ALEF), Universidad Simón Bolívar, Colombia.
Rina Mazuera Arias
Democracia y Modernización del Estado Colombiano, Universidad Simón Bolívar, Colombia.
Florentino Antonio Rico Calvano
Modelamiento Científico e Innovación Empresarial GIMCINE
Miguel Ángel Vera

ISBN:978-958-5533-39-4

Impreso en Barranquilla, Colombia. Depósito legal según el Decreto 460 de 1995. El Fondo Editorial Ediciones Universidad Simón Bolívar se adhiere a la filosofía del acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



© Ediciones Universidad Simón Bolívar

Carrera 54 No. 59-102

<http://publicaciones.unisimonbolivar.edu.co/editionsUSB/dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co>

Barranquilla y Cúcuta

Producción Editorial

Conocimiento Digital Accesible. Mary Barroso, Lisa Escobar

Urb. San Benito vereda 19 casa 5. Municipio Santa Rita del Estado Zulia- Venezuela. Apartado postal 4020. Teléfono: +582645589485, +584246361167. Correo electrónico:marybarroso27@gmail.com, conocimiento.digital.a@gmail.com

Diciembre del 2018

Barranquilla

Made in Colombia

Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación / editores Andrea Johana Aguilar-Barreto, Valmore Bermúdez-Pirela, Yurley Karime Hernández Peña; Alba Patricia Guerrero Cárdenas [y otros 43] -- Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2018.

251 páginas; figuras y tablas a blanco y negro

ISBN: 978-958-5533-39-4 (Versión electrónica)

1. Ciencias Sociales – Investigaciones 2. Investigación acción 3. Existencialismo 4. Islamismo y política 5. Oriente y Occidente– Aspectos políticos 6. Participación política 7. Colombia – Política Social I. Aguilar-Barreto, Andrea Johana, editor-autor II. Bermúdez-Pirela, Valmore, editor-autor III. Hernández Peña, YurleyKarime, editor-autor IV. Guerrero Cárdenas, Alba Patricia V. Suárez, Andrea VI. Hernández Gamboa, Angélica Durley VII. Contreras Velásquez, Camilo VIII. Hernández Morantes, Carlos Fernando IX. Aguilar Barreto, Clara Paola X. Valdeleón Blanco, Claudia Esperanza XI. Parra Meaurio, Claudia Eufemia XII. Toloza-Sierra, Cristian A. XIII. Gutiérrez Limas, Edgar Arturo XIV. Beltrán Bermúdez, Edgar XV. La Torre, Edward Fabián XVI. Contreras Reyes, Elizabeth XVII. Cubillos Álvarez, Fabián Enrique XVIII. Gutiérrez Barrera, Jhenifer Paola XIX. Estupiñán Silva, Johan Andrés XX. Gómez Vahos, Jovany XXI. Contreras, Julio Cesar XXII. Martínez Grass, Karen Shirley XXIII. Barrera Rodríguez, Laura Vianey XXIV. Díaz Guecha, Leonardo Yotuhel XXV. Carrillo Granados, Leydy Yasmín XXVI. Acevedo Gelves, Liesel Katuska XXVII. Rivas, Lilian XXVIII. Orbegoso Reyes, Liliana XXIX. Jaimés Gamboa, Luisa Fabiola XXX. Pérez Arenas, Magda Cecilia XXXI. Riaño Garzón, Manuel Ernesto XXXII. Marlés Herrera, María Susana XXXIII. Carrillo Vera, María Teresa XXXIV. Peñaloza Tarazona, Mariana XXV. Arenas Torrado, Marly Karina XXXVI. Sotelo Barrios, Mauricio XXXVII. Navarro Arévalo, Mireyda XXXVIII. Rincón, Nayibis XXXIX. Albormoz Arias, Neida Coromoto XL. Roza Pérez, Omar XLI. Ortega, Ramón Elías XLII. Flórez Hernández, Sandra Bonnie XLIII. Polo, Stephanie XLIV. Mendoza Chacón, Wilkar Simón XLV. Tit.

370.72E24 2018 Sistema de Clasificación Decimal Dewey 21ª edición

Como citar este libro

Aguilar-Barreto, A.J., Bermúdez-Pirela, V. y Hernández Peña, Y.K. (Ed.) (2018). *Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación*. Cúcuta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.

DOI:

1

SINGULARIDAD EXISTENCIAL Y TOTALITARISMO¹

Edgar Beltrán Bermúdez

Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Urdaneta, Maracaibo, Venezuela. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8388-1912>. Correo electrónico: beltranbedgar@gmail.com

Wilkar Simón Mendoza Chacón

Abogado en formación de la universidad Simón Bolívar, adscrito al Semillero de investigación en derechos humanos y derecho internacional humanitario (SINDEH). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1901-5160>. Correo electrónico: w_mendoza@unisimon.edu.co

Fabián Enrique Cubillos

Abogado por la Universidad Simón Bolívar, Colombia. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Simón Bolívar Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9763-5592>. Correo electrónico: f.cubillos@unisimonbolivar.edu.co

Marlly Karina Arenas Torrado

Magíster en Gerencia de Empresas. Posgrados/Maestría en Administración de Empresas e Innovación y Especialización en Gerencia Social. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9084-2460>. Correo electrónico: m.arenast@unisimonbolivar.edu.co

Jovany Gómez Vahos

Magíster en Práctica Pedagógica, Universidad Simón Bolívar, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Cúcuta, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1958-7107>. Correo electrónico: jgomez86@unisimonbolivar.edu.co

Mariana Peñaloza Tarazona

Doctora en Educación. Departamento de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas de la Universidad Simón Bolívar, Cúcuta, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3863-0580>. Correo electrónico: mepenaloza6@unisimonbolivar.edu.co

María Susana Marlés Herrera

Magíster Ciencia Política, Universidad de Los Andes-Bogotá, docente investigadora del programa de Derecho de la Universidad Simón Bolívar sede Cúcuta, grupo de investigación Altos Estudios de la Frontera-ALEF. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8967-0021>. Correo electrónico: m.marles01@unisimonbolivar.edu.co

Andrea Suárez

Facultad de Ciencias Políticas, Administrativas y Sociales. Escuela de Ciencia Política. Universidad Rafael Urdaneta.

Clara Paola Aguilar-Barreto

Abogada, Universidad Libre. Especialista en Derecho Contencioso Administrativa, Externado de Colombia. Maestrante en derecho Público, Externado de Colombia. Docente Investigador Universidad Simón Bolívar, Colombia. <http://orcid.org/0000-0003-1185-5154>. Correo electrónico: c.aguilar@unisimonbolivar.edu.co,

Yurley Karime Hernández Peña

Doctorando en Ciencias de la Educación de la Universidad Simón Bolívar, Magíster docencia de la Química de la Universidad Pedagógica Nacional, Licencia en Biología y Química de la Universidad Francisco de Paula Santander, Docente Investigadora adscrita al grupo de investigación Educación y Ciencias Sociales de Universidad Simón Bolívar, Cúcuta, Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-0798-5178> Correo electrónico: hyurley05@unisimonbolivar.edu.co

Andrea Johana Aguilar-Barreto

Abogada, Universidad Libre. Administradora, ESAP. Licenciada en Lengua Castellana, Universidad de Pamplona. Doctora en Educación, UPEL. Postdoctora (c), innovación educativa y TIC. Especialista en Orientación de la conducta, Universidad Francisco de Paula Santander. Especialista en Administración Educativa, UDES. Docente Investigador de Universidad Simón Bolívar, Colombia. <http://orcid.org/0000-0003-1074-1673>. Correo electrónico: a.aguilar@unisimonbolivar.edu.co

¹ Artículo derivado de la investigación “libertad desde el existencialismo” de la línea de filosófico-jurídica.

Resumen

El tema focal de la filosofía de la existencia es la libertad, por ello es necesario llevar sus nociones a la arena política y a un plano mucho más práctico, reivindicando varios aspectos novedosos, expuestos por diferentes autores, que pueden ser de interés para la filosofía y ciencia política. En este sentido, es importante resaltar dos características de la libertad desde el existencialismo: 1) para abordarla, hay que partir de la singularidad existencial humana, es decir, de la proposición que las vivencias de cada persona se dan en una forma completamente única y cualquier análisis del ser humano debe soportarse sobre esa premisa; y, 2) la libertad se expresa como autenticidad, más que como mera potestad para decidir, involucrando una responsabilidad casi absoluta sobre los actos realizados. De esta forma, se contraponen la libertad existencialista y el totalitarismo, ofreciendo pluralismo y apertura al diálogo, con base en una crítica al individualismo y al colectivismo, principalmente desde el “yo-tú” buberiano, así como al totalitarismo, según la *experiencia de libertad* de Berdiaev como complemento del liberalismo clásico, el cual se queda corto en comprender la gran dimensión ontológica y práctica de la propia libertad, al reducirla a dos posibilidades: *decidir o poder hacer*.

Palabras clave: Existencialismo, libertad, totalitarismo, colectivismo, singularidad

Existential singularity and totalitarianism

Abstract

The focal topic of existentialist philosophy is *freedom*; therefore it is necessary to take its notions to the political and much more practical ground, vindicating several newfangled aspects exposed by different authors, which can be interesting for political science. In this sense, it is important to highlight two characteristics of freedom from an existential perspective: 1) existentialists approach freedom from existential human *singularity*, it is, from the proposition that experiences of each individual happen in a completely unique way and any analysis of human condition must be based upon this premise; and, 2) freedom is expressed as more than as a mere faculty to decide, which means, it is expressed in terms of authenticity, involving an almost absolute responsibility on performed acts. In this way, the existentialist freedom and totalitarianism are faced, offering plurality and dialogue as alternatives, based on a critique of individualism and collectivism, mainly from the Buberian “I and Thou”. A critique offered also to totalitarianism, from the “experience of freedom” of Nikolai Berdiaev as a complement to the classical liberalism, which falls short at comprehending the great ontological and practical dimension of the true freedom as it reduces it to two possibilities: *deciding or having power to do something*.

Keywords: existentialism, freedom, totalitarianism, collectivism, singularity.

Introducción

¿Qué es el existencialismo?

Para una mejor aproximación a la realidades se deben realizar investigaciones sociales, pudiendo así comprender en contexto (Aguilar Barreto y Hernández Peña, 2018). Por eso. Antes de entrar en materia directamente es necesario dar una acepción propia de existencialismo. Hay poco acuerdo respecto a lo que es propiamente *existencialista*, algunos autores afirman que el término se limita exclusivamente a la filosofía de Jean-Paul Sartre, otros afirman que más que una escuela filosófica, es un movimiento cultural que influyó a algunos intelectuales de la época. Para Sartre (1968, p. 4), podría considerarse existencialista todo filósofo que se apegue a la máxima de “la existencia precede a la esencia” o de que hay que partir de la subjetividad. ¿A qué se refiere Sartre con esto? Con la primera afirmación, básicamente, a que el hombre no posee naturaleza, el hombre es lo que se hace, lo que decide ser. La segunda se refiere a la *singularidad*; al llegar las ideas de Kierkegaard a la filosofía se da un paso del *cogito* (ser pensante) al ser singular, es decir, a la particularización de la experiencia humana y a entender al hombre en función a esa singularidad.

Con la primera afirmación quiere decir que la esencia es una construcción empírica del ser humano. No hay nada propio del ser humano más que su existir, lo que hace con su existencia. El hombre viene desprovisto al mundo, solo tiene su libertad. La existencia es lo esencial del ser humano: las cosas son, el hombre existe. Para los existencialistas el ser humano en sí es indefinible pues es absolutamente singular y único.

Este punto lleva a una primera crítica al existencialismo que desarrolla Copleston (1948). El autor norteamericano considera que la máxima sartriana anteriormente establecida solo tiene valor en cuanto una afirmación radical de la libertad humana y una negación de cualquier determinismo físico o psicológico del hombre. El argumento de Copleston para afirmar esto es básico: el hecho de que el hombre pueda ser delimitado como objeto de estudio de forma tal que quedan excluidos de su análisis otros entes quieren decir que el hombre tiene alguna cualidad esencial

que lo distingue de ellos.

Es menester extender esta crítica. Primero, es una contradicción dentro de la propia filosofía de Sartre, pues asegura (1968, p. 4) que la *esencia* de algo es “el conjunto de recetas y cualidades que permiten producirlo y definirlo”, pero luego pasa a utilizarla como sinónimo de *naturaleza*. Si se entiende la *esencia* dentro de los términos de su primera definición, al menos es una postura coherente dentro de su ateísmo, pero si afirma que el hombre está condenado a ser libre, que no tiene más opción que decidir y que todos los hombres poseen la pesada carga de la libertad y de todo lo que esto conlleva, es una implícita afirmación de que el hombre posee algo esencial que defina al hombre como existente: La libertad.

Por otra parte, alegar que “la existencia precede a la esencia” nos obliga a pensar en algo eminentemente abstracto: una existencia sin esencia es una peripecia mental que no se puede siquiera imaginar. Si el existencialismo pretende ser una filosofía de lo concreto, no puede obligarse a semejante abstracción. Una visión más concreta, más bien, es entenderlas como caras de una misma moneda. La existencia y la esencia están unidas hipostáticamente. Por esto, según Lepp (1963), Blondel reprocha la abstracción sartriana de pensarse una existencia sin esencia, ya que solo la esencia le da consistencia a la existencia. La relación entre existencia y esencia: es de actualización. La existencia es el motor de la esencia y la esencia es la brújula de la existencia.

Por eso se considera que la máxima sartriana se queda corta para definir qué filósofos podrían considerarse existencialistas. En cambio, la segunda afirmación que hace Sartre referente a partir de la subjetividad o singularidad da más luces al respecto a quién pueda considerársele existencialista, pero igualmente se queda corto al ser demasiado general. En un sentido, los personalistas también parten de la singularidad del sujeto, y neotomistas como Wojtyla y Ratzinger se encuentran influidos por esta premisa y no por esto muchos autores se arrojarían a llamarlos existencialistas.

Otra aproximación a lo que *es* existencialismo, es que desde dicha filosofía se comprende la libertad en términos de autenticidad. Ella no se limita a un mero *decidir*, o poder hacer lo que se desee mientras no se vulnere a los demás. Está más relacionada con el ser auténtico, está sembrado en un *decidir* mucho más profundo de forma tal que los actos de la persona expresen plenamente su personalidad, como explica Sellés (2012, p. 30) “la libertad es la dimensión humana por medio de la cual individualizamos nuestra historia, particularizamos nuestra existencia mediante las decisiones finitas, es decir, lo que favorece la realización de las diversas concreciones de la existencia humana”.

A diferencia de lo que afirma Sartre, referente a que el punto común entre los existencialistas es el desconocimiento de la naturaleza humana, desde el existencialismo se parte de que lo esencial del hombre es la libertad entendida en los términos anteriormente establecidos. La libertad está inscrita naturalmente en el hombre, es irrenunciable en cuanto esencial, constitutivo y primigenio del ser humano.

También hay un tema recurrente en el existencialismo: la angustia, formulada a veces como vacío. El hombre enfrentado ante el abandono de su propio ser. Aquí hay una escisión entre existencialistas teístas y ateos. En los ateos, la angustia se relaciona con enfrentarse a la propia nada, a lo inútil de la propia existencia y de buscarle dar sentido; en los teístas, en medio de esta angustia, el hombre puede descubrir a Dios, y entregarse a él, su libertad se orienta al Sentido, de modo que es una angustia contemplativa (Kierkegaard, 1982; citado por Hannay 2012).

La angustia permite al hombre contemplar otros estados de su existencia; el miedo permite contemplarse solo a sí mismo, al igual que el dolor o la tristeza. El temor siempre se refiere a algo en particular, la angustia es todo lo contrario, el objeto de ella es la nada. Se puede entender la angustia como un tipo de miedo sin objeto particular, pero al mismo tiempo, al ser reflexiva, le permite al hombre descubrirse a sí mismo como un *yo*, como algo singular. A su vez, en ella, el ser humano descubre su propia libertad como posibilidad; se enfrenta a tener que elegir él mismo

y a cargar con todo el peso de sus propias decisiones (Grön, 1995).

En este sentido se pueden delinear varios criterios para delimitar qué es existencialismo y quién puede considerarse existencialista: 1) Partir de la singularidad de la existencia humana 2) libertad en términos de autenticidad 3) la libertad como lo verdaderamente esencial del hombre y 4) una especial predilección por tocar temas referentes a la angustia y/o el vacío existencial.

Resultados y discusión

Libertad desde el existencialismo

Sartre afirma que el hombre está condenado a ser libre. Percibe al ser humano como un ser desolado, sin que nadie pueda hacer nada por él; no eligió ser libre y no puede elegir no ser libre, no tiene otra elección que elegir, que ejercer su libertad. (Picado Sotela, 1964). Es esclavo de su libertad. Esto para Sartre es un absurdo, una condena. El francés concibe una libertad que se proyecta a la nada, al absurdo.

Pero esta perspectiva trágica respecto a la libertad no la comparten todos los existencialistas. Para Lepp (1963), el hecho de “estar arrojado en el mundo”, es una oportunidad para el hombre, la libertad no es una condena: es un devenir. Según el autor “la existencia es el ser del hombre” (p. 25); el hecho de ser libre es lo que constituye al hombre en cuanto hombre.

Por otra parte, *existir y ser libre* son para Sartre una misma cosa, como alega Picado Sotela (1964) al decir que la libertad humana precede a la esencia del hombre y la posibilita, por lo cual no puede distinguirse el *ser* del hombre de su *ser libre*. El hecho de que Sartre sea un escritor tan asistemático obliga a realizar una profunda exégesis para matizar aparentes contradicciones en su literatura. Comprender de esta forma la idea sartreana sobre la relación entre existencia y esencia la acerca un poco más a la acá establecida a la existencia como motor de la esencia.

Sin embargo, es necesario realizar una nueva aclaratoria. De acuerdo a Allen (1982), Heidegger y Arendt intuyen que en el hombre esencia y existencia coinciden; lo mismo que de acuerdo a Picado Sotela (1964) se concluye de Sartre. Es decir, la substancia del hombre es su existencia. Esto trae un problema, pues al apuntar una coincidencia total entre esencia y existencia, sería -en terminología escolástica- confundir el acto de ser con la substancia, es decir, el ser íntimo y el manifestar. Sería confundir la obra con el artista; en la obra hay algo del artista, mas no se encuentra en ella la totalidad de sí.

La singularidad y la autenticidad en el existencialismo

En el existencialismo, ya no estamos ante un que reflexiona y decide en el vacío de la racionalidad universal, sino que estamos ante uno incorporado al mundo. Hay un traslado del *yo* que se abstrae y solo conoce la realidad a través de la autoconsciencia, a un yo subjetivo: un *yo* dotado de singularidad. Se pasa de descubrir la propia existencia a través del pensamiento (el *cogito* cartesiano) a desarrollar esa existencia en la singularidad de cada uno.

Las elecciones de los seres humanos, regularmente, son circunstanciales: no están vaciadas en criterios y categorías absolutas. Lo importante para el existencialismo es que estas categorías son expresiones de un determinismo racionalista demasiado rígido y dogmático, pues no se puede aislar al hombre de su entorno, de su circunstancia de vida el hombre *es* con este. Es un absurdo imaginar al mundo sin el hombre y al hombre fuera del mundo.

Para Cooper (2012, p. 43), la autenticidad de una persona no radica tanto en ser libre en el sentido de poder hacer lo que se desee, sino comprender que se es completamente responsable de lo que se hace y que se debe entender esa libertad en términos de creatividad. El ser auténtico es el que se reconoce a sí mismo como un ser creador. Alguien que actúa de forma radicalmente libre. Como expresan Aguilar-Barreto y otros (2018) Esto no quiere decir que yo individualmente he elegido mi situación, mis valores, mi forma de ser, compromisos, etc. Si no que

puedo *abrirme al mundo*, poder iniciar algo nuevo y espontáneo en él y comprender mi absoluta responsabilidad sobre esa libertad que se me ha arrojado.

Libertad existencialista y totalitarismo

Julia Urabayen (2011) da una aproximación al totalitarismo desde Hannah Arendt:

Se basa en el poder de la organización que es capaz de destruir el poder de la realidad y reposa sobre la masa humana, que ha sido atomizada e indeterminada. El rasgo específico del totalitarismo es el protagonismo de las masas, identificadas con el puro número y absolutamente indiferenciadas (...) la experiencia de la que nace el totalitarismo es la soledad o ausencia de identidad, que solo es posible en la relación con los otros seres humanos.

El totalitarismo apunta a destruir la singularidad de la persona. La singularidad es aquello que distingue al hombre de los otros entes (plantas, animales), y a un ser humano de otros seres humanos. El individuo dentro del totalitarismo es un miembro de una masa informe. El sistema busca destruir la identidad individual para poder controlar la totalidad de la sociedad. Los gobiernos totalitarios dirigen su voluntad a destruir al individuo en cuanto ser singular para controlar una masa de autómatas.

El totalitarismo anula el sentido de la política, que para Arendt es la libertad, porque busca bloquear la identidad de cada persona, exterminar su autenticidad y creatividad, como afirma Urabayen (2011) “El medio del que se sirve para lograr su objetivo es la destrucción de la pluralidad, que se lleva a cabo de un modo gradual. Primero se niegan los derechos de ciertos colectivos y luego se procede a una destrucción de la persona moral por lo que se corrompe toda solidaridad humana”.

Este proceso de descomposición sociopolítica lleva necesariamente a la descomposición de los individuos y de la sociedad, ante esto Berdiaev, citado por de Haro Requena (2013, p. 43-44) afirma que esto conlleva: “a

la exigencia de la dictadura y del dictador; no solamente de la dictadura política y económica, sino también de la dictadura de la concepción única del mundo,” y más adelante (2013, p, 100) “La libertad engendra dolor, y el renunciar a la libertad mitiga el dolor. La libertad no es fácil (...), la libertad es difícil, es una carga pesada de soportar. Y la gente renuncia con facilidad a la libertad para quitarse un peso.”.

Este es un tema con una dimensión ontológica profunda. Una parte del hombre busca, en ocasiones, negarse a sí mismo; busca negar la angustia que exige reconocerse como libre y por lo tanto, responsable. Cree que la angustia es ajena a sí, cuando en realidad no se puede escapar de ella. Por eso el hombre cede, en ocasiones, a la esclavitud: es una forma de despachar su propia libertad porque la idea totalitaria hace entender que la libertad es la que hace sufrir al hombre, que es la causa de su vacío y se entrega creyendo que obtendrá tranquilidad existencial. Lo que ocurre realmente es que la angustia se neurotiza y se expresa como una pérdida de absoluta de sentido. De Haro cita a Berdiaev cuando asegura (2013, p. 177):

El responsable de nuestros sufrimientos es Aquel que nos ha hecho libres. Es entonces cuando el hombre se desdobra y ya no sabe cuál es la frontera entre el bien y el mal, peor aún, el bien se presenta como mal y el mal como bien. La pesada carga de la libertad, de tener que buscar y decidir, queda sustituida por «la felicidad apacible y humilde de los seres débiles» (...) Con la mentira y el engaño se les conducirá fácilmente a la muerte y a la destrucción.

En el totalitarismo el hombre cede su singularidad. Al entregar su conciencia para obtener una falsa tranquilidad existencial se desdibujala escala moral: el bien y el mal es aquello que la idea totalitaria afirme como tal y así también ocurre con la realidad y la ficción. El dogmatismo totalitario genera una crisis identitaria, lo cual Havel (1979) llama *vida en la mentira*, que se manifiesta como una crisis moral en la sociedad. El sistema posttotalitario -como lo llama Havel, a diferencia de Berdiaev y Arendt que hablan de sistema totalitario- se basa en la desmoralización del hombre, en profundizar su crisis existencial, dándole pequeños consuelos exteriores de la ya mencionada frágil certeza metafísica que generan con

su idea dogmática. Havel (1979,p.19) ilustra por qué ocurre esto:

En la época de la crisis de las certezas metafísicas y existenciales, en la época del desarraigamiento del hombre, de la alienación y de la pérdida de sentido del mundo, esta ideología ejerce necesariamente una particular sugestión hipnótica; ofrece al hombre extraviado una «casa» accesible —basta asumirla e inmediatamente todo se vuelve claro de nuevo—, la vida vuelve a tener sentido y de su horizonte desaparecen el misterio, los interrogantes, la inquietud y la soledad

El totalitarismo surge en Europa pocos años después de la 1era Guerra Mundial y tiene un segundo auge después de la 2da Guerra Mundial con la expansión de los gobiernos comunistas. Siempre surge en épocas de gran miseria para los países que caen en él porque sus habitantes vagan sumidos en un profundo vacío existencial, no tienen respuestas para su sufrimiento, así que se apegan a la ideología: la simplificación del mundo a través de premisas que pretenden representar la totalidad. Estos nuevos dogmas le permiten al hombre tener (falsa) certeza existencial y ahogar su angustia.

De Haro cita a De'Il Assta cuando asevera (2013, p. 156): “el peligro no está tanto en una u otra ideología, sino en la forma ideológica del pensamiento, en el mecanismo que conduce que la realidad sea sustituida por la idea”. Entonces, el problema no es tanto la ideología, sino en la ideologización del pensamiento. La ideología totalitaria construye la realidad a su medida y dogmatiza esas ideas. Se busca que el hombre pierda contacto directo con la realidad de forma que confíe solamente en la lógica para generar cierta certeza, de forma que así se ideologiza el pensamiento.

Un buen ejemplo que da Berdiaeven este tema, es la crítica que realiza al marxismo. Asegura que lo constituyen dos principios: uno objetivo y otro religioso. El principio objetivo es el del materialismo dialéctico, con el cual se busca explicar la realidad como lucha continua de fuerzas (proletariado vs burguesía) como progresión de la historia hasta la llegada de la sociedad comunista. Por otra parte, el principio religioso considera a la clase proletaria como un pueblo elegido, el grupo social

llamado a salvar a la humanidad para conducirla a la utopía marxista definitiva. En este escenario se demuestra cómo ambos principios nacen como ideas a partir de la realidad. Luego, se confunden con ellas cuando se le atribuye carácter dogmático al materialismo dialéctico, ya que es una mera idea objetiva pero relativa para interpretar la realidad. A partir del segundo principio -la fe en el proletariado- se acaba con la realidad, porque esta falsa fe representa una adhesión irracional e incondicional a una idea dogmática.

De Haro (2013, p. 152) afirma que Berdiaev (primero citándolo) saca conclusiones referentes a esto en función a lo que llama la “idea totalitaria”: “«esto nos demuestra qué gran poder puede tener una idea sobre la vida humana, cuando tal idea tiene un carácter de ‘totalidad’ y responde a los instintos de las masas» Y, así por ejemplo, el proletariado deja de ser una realidad empírica y pasa a ser la “idea del proletariado” Es decir, la única condición que requiere una idea para formularse como totalitaria es que tenga pretensión de verdad absoluta, de forma que funcione para enervar las inseguridades de las masas en referencia al vacío existencial generalizado y movilizarla como deseo, hacia donde desee.

La falsa dicotomía individualismo-colectivismo

Para Martin Buber (citado por Tornel, 2009), la política de nuestros tiempos pretende hacernos elegir entre dos supuestas opciones: individualismo y colectivismo, pero ambas son falaces. El individualismo abstrae a la persona de la sociedad, no comprende que esta se hace en las circunstancias y entorno que lo rodean, mientras el colectivismo le quita lo singular, viéndola como otra simple partícula de la masa. Tanto el colectivismo como el individualismo desean suprimir la autenticidad de los individuos; aunque se presentan como diametralmente opuestos, en realidad son caras de la misma moneda. En el colectivismo, el hombre se limita a seguir a la masa y pierde la posibilidad de ser singular, y en el individualismo extremo, se pierde la capacidad de relacionarse con los demás, y por lo tanto, de reflejarse a sí mismo en los demás, Berdiaev, citado por de Haro (2013, 314-315), tiene un pensamiento bastante

esclarecedor al respecto sobre el error del individualismo exacerbado:

En el interior del yo se vive la profunda necesidad de ser exactamente reflejado por otro, de recibir su propia afirmación y confirmación. El yo aspira a ser entendido, a ser mirado. El narcisismo tiene un origen más profundo del que se cree: está vinculado a la esencia del propio yo. El yo se mira en el espejo y busca su reflejo en el agua, a fin de confirmar su existencia en “el otro”; pero, en realidad, no es en el espejo, no es en el agua como él quiere ser reflejado, sino en otro yo, en un tú, en un acto de comunión. Aspira a encontrar otro yo, aquel que sea un amigo, no un objeto, y que le adopte definitivamente, le confirme el sentido de su belleza, le entienda; es decir, le refleje. Éste es el significado profundo del amor.

En el individualismo, el hombre no puede satisfacer esa necesidad de ser reflejado en *el otro*, el individualismo hace consumista al hombre porque al no conseguir su reflejo en *el otro* se refugia en lo material, con la más que evidente insatisfacción de nunca verse reflejado. Como expresan Pérez y Aguilar-Barreto. (2017) el individualismo falla porque solo muestra una faceta del ser humano y ni siquiera la más importante.

En este mismo sentido, Buber en su obra *¿Qué es el hombre?* dedica una amplia crítica a ambas posturas. Afirma que ninguno de los dos llega a entender al hombre como un todo, el individualismo solo abarca al hombre en relación consigo mismo, el colectivismo no ve siquiera al hombre, solo ve a la sociedad. La persona se siente a la vez aislada en medio de la sociedad y expuesta e indefensa, arrojada por la naturaleza.

En el colectivismo no hay angustia aparente, así que es una respuesta natural del hombre aislado en el individualismo extremo porque el hombre abandona su responsabilidad existencial y singular acogiéndose bajo la *voluntad general* como forma de cubrir sus propias inseguridades. El grupo y la persona ya son la misma cosa; nadie es responsable de nada en cuanto a individuo, pero todos son responsables de todo en cuanto a grupo. No existe una superación del aislamiento del hombre, solo se le sofoca, ya que se reprime la búsqueda de autoconocimiento y del reflejo del *yo* en los demás.

De esta forma, De Haro (2013, p. 159) cita a Berdiaev cuando afirma que la hipnosis colectivista le sugiere: “la convicción de que es únicamente de la sociedad de quien ha recibido su libertad”. Este estado de hipnosis permite la supresión de la responsabilidad y la libertad. El pasa a creer que la sociedad es una realidad anterior y superior al hombre, por lo que suprime su libertad que queda supeditada a la voluntad general. La hipnosis hace creer al hombre que es un producto de la sociedad y no que la sociedad es un producto del hombre.

Aquí cabe una aclaratoria del propio Berdiaev, citado por de Haro (2013, pp. 319-320): “La masa no es el ‘nosotros’, al quedar abolidos la conciencia y el sentimiento del yo y del tú (...) la masa se mueve por contagio e imitación. Cualquier espacio de soledad que le permita al hombre tomar conciencia de sí mismo, queda suprimido”. No puede confundirse al colectivismo a la pluralidad. No existe *yo* o *tú*, tampoco *nosotros* en cuanto a individuos asociados, solo existe el *ello*. Son dos ideas diametralmente opuestas. En el sistema totalitario la sociedad queda abolida pues suprime todos los espacios autónomos del hombre y donde pueda recobrar conciencia de sí mismo. No hay igualdad de individuos distintos (las dos condiciones básicas de la pluralidad) que permita el desarrollo de una sociedad del diálogo.

Por eso Arendt (1998) concluye que las masas se rebelan contra el realismo y el sentido común en el momento que se atomizan, porque se pierden las relaciones sociales significativas, caen en un desarraigo espiritual y no logran crear una distinción certera entre lo verdadero y lo falso, lo arbitrario y lo planeado, el hecho y la opinión. Por eso la propaganda totalitaria a menudo atenta frontalmente contra el sentido común, pues elimina su validez.

Así, Havel (1979) explica que “en el sistema posttotalitario está inscrita la implicación de todo hombre en la estructura del poder, no porque realice ahí su identidad humana (...) esto es, para que se convierta en un cosoporte (...) para que comparta su responsabilidad y se encuentre implicado” (p. 46-47) El totalitarismo busca suprimir la

identidad individual y la autenticidad para cambiarla por la identidad sistémica, de forma que los propios soportes del sistema sean las personas despersonalizadas, esto es lo que el propio Havel denomina *autotalitarismo*.

Pluralismo como alternativa

Sabiendo ya las complicaciones que traen consigo las tendencias aquí aludidas, surge la interrogante: ¿qué puede hacerse al respecto? Martin Buber afirma que entre los hombres hay dos formas de relación dialógica: el *yo-tú* y el *yo-ello*, de las cuales, la primera representa mayor interés para el objetivo de la presente reflexión, sobre ella, Torregrosa (2011, p. 12) dice:

Estos términos expresan las relaciones a través de las cuales se experimenta la realidad. De esto se sigue que toda experiencia es relacional. Esta relación está caracterizada por la mutualidad, la apertura y la presencia. Es una relación de verdadero diálogo en donde ambas partes se encuentran en un mismo nivel. La mutualidad se da en función de la relación; es así que es muy escasa en los niveles botánico e inorgánico, extraña en el nivel animal pero siempre posible y real entre los seres humanos.

La relación *yo-tú* es una relación de pluralidad, en la cual una persona se reconoce en el otro de manera relacional. Torregrosa (2011, p. 12) también expresa: “para Buber, en las relaciones “Yo-Tú” expreso mi ser completo, y por tanto soy auténtico”. Esta manera de relacionarse con los demás posibilita conocer verdaderamente qué es el ser humano y todas sus dimensiones, al expresar la autenticidad del ser. Cuando absolutamente todas las relaciones son *yo-ello*, la persona pierde su individualidad, porque no se reconoce a sí mismo y no es auténtico, solo es parte de la masa donde no puede relacionarse socialmente porque se atomiza.

El diálogo no tiene una mera utilidad social, sino que está inscrito profundamente en los individuos. No puede existir libertad sin diálogo, sin relaciones *yo-tú* porque no podría existir autenticidad. Solo puede entenderse a la persona en cuanto persona mediante la intersubjetividad,

el ser humano completamente individual, es una abstracción, por eso Torregrosa (2011, p. 16) asegura “Su comprensión pasa por identificarlo como un sujeto relacional, debe partirse de una persona humana que se relaciona con otras”.

Por esto, hay que partir del adagio de Ortega y Gasset: *yo soy yo y mi circunstancia*. Esto no quiere decir que el individuo esté condicionado completamente por quienes lo rodean. El ser humano tiene suficiente fuerza volitiva para ir en contra de la masa, mientras todavía haya un ápice de autenticidad en él; el tema de fondo es que nadie puede ser entendido completamente si no es en su relación con los otros. Abstraerlo como expone Aguilar-Barreto (2017) de sus relaciones con los demás es una idea impráctica, porque es una desfiguración antropológica y la glorificación de la miseria de la soledad.

Hannah Arendt hace un aporte significativo al respecto en su crítica a Heidegger, que recoge Urabayen (2011):

El gran maestro alemán no entendió que la verdadera condición humana es la pluralidad y que ésta es la condición de toda vida política, ya que es una noción central para entender el espacio público y gracias a él la ciudadanía y la democracia. Es decir, en cuanto se ve que la pluralidad es un rasgo esencial del ser humano, se entiende que la política no es una actividad secundaria para este ser que es *per se* ser con otros.

Si el diálogo es una condición metafísica del ser, la facultad operativa de esta condición es precisamente la política, entendida en términos de pluralidad, ya que pasa a ser algo esencial en el ser humano, por medio de la cual las personas permiten organizarse y relacionarse con todo el campo social y reflejarse en el otro, si Heidegger hablaba de un ser-en-el-mundo, Arendt y Buber hablan de un ser-con-el-mundo.

Urabayen (2011) también afirma:

Únicamente la pluralidad (...) hace viable la pluralidad (sic) de perspectivas del juicio y con ello lo político en sentido propio. La pluralidad hace posible el mundo como espacio de aparición (...) La política tiene que ver con la acción, ya que ésta presupone una

pluralidad que aparece en un espacio público, en el que la acción se convierte en palabra que no expone un saber, sino una opinión formada por la prudencia y el sentido común". La relación "Yo-tú" Buberiana solo puede darse en un marco de pluralidad política que permita a los individuos expresar sus opiniones auténticas y tener la posibilidad de decidir y desenvolver su personalidad libremente en el marco de la ley.

Torregrosa (2011, p.10) dice al respecto que Buber asegura que: "la existencia propiamente humana se desarrolla en el horizonte del diálogo (...) De allí que la época en la que vivimos, fuertemente marcada por la ausencia de diálogo, sea también una época en la que el rostro del hombre tiende a desfigurarse progresivamente". El totalitarismo destruye al diálogo, al pluralismo y, por lo tanto, a la libertad porque sabe que estas definen al hombre, al reprimir esto se reprime lo más distintivo y único del hombre, es lo que le permite ser verdadera y auténticamente humano.

La relación *yo-tú* Buberiana solo puede darse en un marco de una pluralidad política que permita a los individuos expresar sus opiniones auténticas y tener la posibilidad de decidir y desenvolver su personalidad libremente. El totalitarismo destruye al diálogo, a la pluralidad y, por lo tanto, a la libertad porque estas individualizan al ser humano. Al reprimir esto se reprime lo más distintivo y único de él.

Buber (1975, p. 150) desarrolla la noción de *Ciencia filosófica del hombre*, en la cual considera que entender al hombre conlleva necesariamente entenderlo sus relaciones y en lo que Buber llama *contribución recíproca*, en la que puede jugar el rol de receptor o emisor:

Tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre (...) sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal (...) Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre.

La única forma de romper con el aislamiento del hombre moderno es con relaciones *yo-tú* que le permitan reconocer plenamente al otro y a

sí mismo. Según Buber (1975, p. 145): “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”.

El reconocimiento intersubjetivo entre los individuos es para Berdiaev (citado por de Haro, 2013, p. 317), un *acto de comunión*: “A esta parte oculta y misteriosa del otro llegamos, señala Berdiaev (...) por una participación en la realidad primera del ‘yo’ si no implico mi propio ‘yo’ difícilmente conoceré el ‘yo’ del otro”. Para relacionarse con el otro plenamente debe existir una implicación propia del *yo*, para conocerle y entrar en comunión con él. El totalitarismo destruye esta interioridad e individualidad, precisamente para limitar el autoconocimiento y, por tanto, la posibilidad de relaciones significativas con los demás, de *actos de comunión*, que logren reconocer al *otro* como alguien singular pero que a su vez refleja al *yo*.

Arendt, en *Lecciones sobre la filosofía política de Kant* aborda este tema y propone partir de las situaciones concretas como contraposición a la ideología que pretende partir de dogmas generales que construyan la realidad, también desarrolla su propia noción del *acto de comunión* de Berdiaev, utilizar el diálogo y la imaginación como medio para asumir el punto de vista del otro y obtener una visión completa, el antídoto al totalitarismo es la *pasión por el mundo*. Para Berdiaev, esta pasión por el mundo es lo que permite la salida de la libertad, de que esta sea más que el mero libre albedrío, como afirma De Haro (2013, p. 62): “La libertad sale del formalismo vacío y estéril cuando se convierte en creatividad, en factor de construcción de cultura e historia” La libertad debe expresarse en términos de creatividad porque esta es la expresión más propia de la autenticidad.

En este mismo sentido, Havel (1979, p. 114) explica cómo se lleva a nivel operativo lo ya mencionado: “Los centros de la «vida independiente» se caracterizan por un grado relativamente alto de emancipación interior (...) siempre surgiendo de las ondas como un mensajero visible

de la «vida en la verdad»". Los centros de vida independiente dentro del totalitarismo cubren una vasta gama de actividades: la reflexión independiente desde la divulgación de las libres creaciones culturales y artísticas, la autoorganización social independiente y otras tomas libres de postura que permiten articular la *vida en la verdad*.

La *vida independiente* también la explica Arendt, como afirma Urabayen (2011):

El otro rasgo característico de la acción humana es la libertad, que es comienzo e iniciativa (...) San Agustín destaca que el inicio del hombre es el inicio de alguien, que es a su vez capaz de iniciar por sí mismo nuevos cursos de acción. La noción arendtiana de libertad como comienzo (...) está íntimamente vinculada con la contingencia, con el hecho de que la acción humana es capaz de iniciar algo nuevo, algo imprevisible que una vez acontecido es irreversible.

Arendt no solo comprende la libertad como autenticidad, sino también como emprendimiento, como acción del hombre auténtico que le busca dar inicio a cuestiones imprevisibles que puedan cambiar el estatus quo. Básicamente la entiende como creatividad, aunque la llama *espontaneidad*. El terreno fértil de aparición de esa espontaneidad es la política (en el sentido clásico del término) pues es la que permite generar *centros de vida independiente* opuestos al sistema totalitario.

Conclusiones

La capacidad de iniciativa y creatividad que nunca muere en el hombre es lo que más teme el sistema totalitario, porque al ser algo tan natural del hombre, solo puede ser sofocado, más no eliminado. Desde esta óptica como expresan Aguilar-Barreto y otros (2017) El hombre siempre va a buscar reflejarse en el otro: existir de manera auténtica. El miedo engendrado por el totalitarismo y la atomización social solo ahogan ese anhelo, pero mientras existan centros de vida independiente, siempre habrá esperanzas frente a este sistema.

Desde el existencialismo es posible comprender cómo el sistema

totalitario se aprovecha de la angustia existencial del hombre moderno para llenar su vida de un sentido falso, para destruir la realidad y sustituirla por el dogma ideológico. De esta forma se comprenden las dimensiones metafísicas del diálogo, e inclusive de la política. Así es posible entender la política no como una ficción o un constructo social para poder normar la convivencia entre los hombres, sino como una condición natural del ser humano. Es decir, como un fundamento del instinto humano de relacionarse con los demás, lo cual le permite expresar plenamente su libertad como un individuo auténtico y singular: descubrir la realidad propiamente y no a partir de una idea manejada por la ideología. De esta forma es posible comprender la política como la condición operativa de la libertad.

Como citar este capítulo:

Beltrán, E., Mendoza, W., Cubillos, F., Arenas, M., Gómez, J., Peñaloza, M., Marlés, S., Suárez, A., Aguilar-Barreto, C.P., Hernández Peña, Y.K. y Aguilar-Barreto, A.J. (2018). Singularidad existencial y totalitarismo. En A.J. Aguilar-Barreto; V. Bermúdez-Pirela y Y.K. Hernández. (Ed.), *Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación*. (pp. 13-33). Cúcuta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Barreto, A.J. y Hernández Peña, Y.K. (2018). La investigación social: Comprendiendo fenómenos en contexto. Cúcuta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar
- Aguilar-Barreto, A.J. (2017). La Educación en Colombia: Históricamente elemento jurídico político para el desarrollo social. En M. Graterol-Rivas., M. Mendoza-Bernal., R. Graterol-Silva., J. Contreras-Velásquez., y Espinosa-Castro, J. (Ed.), *Derechos humanos desde una perspectiva socio-jurídica*. (pp. 15-35) Publicaciones Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, República Bolivariana de Venezuela. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2097>
- Aguilar-Barreto, A.J., Jaimes, D. y Rodríguez, T. (2017). Educar: en el límite

- de la indiferencia y la desigualdad para humanizar En Graterol-Rivas, M., Mendoza-Bernal, M., Graterol-Silva, R., Contreras-Velásquez, J., y Espinosa-Castro, J. (Ed.), *La Base de la Pirámide y la innovación frugal en América Latina*. (pp. 245-270). Publicaciones Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, República Bolivariana de Venezuela. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2103>
- Aguilar-Barreto, A.J., Rodríguez, G. y Aguilar-Barreto, C.P. (2018). Gestión de políticas públicas educativas: Una caracterización en Norte de Santander. *Revista Espacios*, 39 (30). 11. Recuperado en: <https://www.revistaespacios.com/a18v39n30/18393005.html>
- Allen, W. (1982). *Hannah Arendt: existential phenomenology and political freedom*. Philosophy and Social Criticism. 170-190
- Arendt, H. (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones
- Buber, M. (1975). *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Cooper, D. (2012). *Existentialism as a philosophical movement*. En S. Cromwell, *The Cambridge Companion to Existentialism* (págs. 25-49). Londres: Cambridge.
- Copleston, F. (1948). *Existentialism*. Philosophy. 19-37
- De Haro, J. (2013). *Totalitarismo y experiencia de libertad. La ética política en Nikolai Berdiaev*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Grön, A. (1995). *El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard*. *Thémata. Revista de filosofía*, 15-30.
- Hannay, A. (2012). *Kierkegaard's single individual and the point of indirect communication*. En S. Cromwell. *The Cambridge Companion to Existentialism* (págs. 71-95)
- Havel, V. (1979). *El poder de los sin poder*. Ciudad, País: Editorial.
- Lepp, I. (1963). *Filosofía Cristiana de la Existencia*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lahlé
- Pérez, C. y Aguilar-Barreto, A.J. (2017). Verdad judicial: aproximación filosófica a su concepto en los criterios jurisprudenciales de la corte

- constitucional colombiana. En Graterol-Rivas, M., Mendoza-Bernal, M., Graterol-Silva, R., Contreras-Velásquez, J., y Espinosa-Castro, J. (Ed.), *Derechos humanos desde una perspectiva socio-jurídica*. (pp. 15-35) Publicaciones Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, República Bolivariana de Venezuela. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2097>
- Picado Sotela, S. (1964). *Jean-Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*. Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica 301-323
- Sartre, J.P. (1968). Jean Paul Sartre contesta. In: Pingaud, B. (Comp.). Sartre: el último metafísico. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Sellés, J. F. (2012). *La libertad según Sören Kierkegaard*. Intus-Legere Filosofía , 21-33.
- Torregrosa, J. (2011). *La teoría del diálogo en Martin Buber*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Tornel, M.A. (2009). Martin Buber. *Dimensiones filosófico-políticas de un pensar dialógico*. Università degli Studi di Genova. 461-482
- Urabayan, J. (2011). *Hannah Arendt*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line