



**Educar para la autenticidad estudiantil: explorando la posibilidad de una pedagogía
existencial de la filosofía**

Trabajo de grado de carácter monográfico
Presentado para optar por el título: Licenciado en filosofía
Por: Andrés Stiven Acero Montealegre

Asesor

Carlos Andrés Barbosa Cepeda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades.

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2024

ÍNDICE

Introducción	4
Planteamiento del problema	5
Justificación.....	8
CAPÍTULO 1: Filosofía existencial en Kierkegaard	12
¿Qué es autenticidad?.....	12
El problema de los tres estadios	15
Lo ético.....	22
La <i>Anfaegtelse</i> o la angustia existencial	28
La libertad o de la desesperación: lo finito, lo infinito.....	35
La verdad subjetiva	42
CAPÍTULO 2: ¿Por qué una pedagogía de la autenticidad?.....	47
¿Cómo se puede desarrollar una pedagogía de la autenticidad?	47
Angustias existenciales de los jóvenes	53
Elección de carrera (la libertad, lo ético)	60
Sentido de la vida (la <i>Anfaegtelse</i> , la verdad subjetiva).....	67
CAPÍTULO 3: ¿Cómo enseñar desde la pedagogía de la autenticidad?.....	74
REFERENCIAS	79
REFERENCIAS SECUNDARIAS	80

Carta de agradecimiento

Quiero comenzar con estas palabras de agradecimiento a mi tutor de tesis, el Dr. Carlos Barbosa, quien, con su conocimiento, confianza, paciencia y apoyo constante; hizo que este proyecto fuese una realidad. Considero que esta tesis representa la realización de nuevas experiencias, conocimientos y saberes: sinceramente, profesor, tiene mi más profunda admiración, agradecimiento y respeto.

Quiero, además, agradecer a mi familia, mis padres y mis hermanos, por apoyarme en todo lo que significó un trabajo de investigación; su constante amor y confianza fueron un impulso en mi fuerza de voluntad para seguir escribiendo durante los buenos y malos momentos. Por ese infinito amor y apoyo incondicional que tienen hacia mí, agradezco cada momento en los que fueron un pilar de apoyo con sus palabras de motivación. Quiero dedicarles este trabajo por todo lo que significó apoyarme y creer en mí.

A mis compañeros de universidad, por su compañía y motivación constante. Los momentos que vivimos, charlamos y reímos alejaron el estrés de lo que significa hacer un trabajo de esta magnitud.

Por todo eso y más, muchas gracias. Me faltan aún palabras para describir lo que realmente siento por cada una de las personas que colaboró en este proyecto; no me queda nada más que decir que cada uno de ustedes tiene una parte fundamental en la realización de lo que aquí se encuentra escrito.

Introducción

En el presente trabajo monográfico se abordarán dos ejes fundamentales de discusión: la filosofía existencial y la pedagogía. En ese sentido, se pretende hablar del filósofo danés Søren Kierkegaard y de cómo en sus postulados se puede encontrar una posibilidad y un planteamiento hacia una pedagogía existencial. Así pues, en la presente investigación se indaga en qué medida la filosofía existencial puede ser aplicada como base para construir prácticas pedagógicas que fomenten la autenticidad en los estudiantes de educación media, explorando la posibilidad de una pedagogía existencial de la filosofía.

Se realiza un estudio riguroso de varias obras del autor que comprenden los tres estadios de la existencia: el estético, el ético y el religioso. Este último estadio tendrá una consideración especial y una perspectiva que no solo compete al ámbito cristiano —contexto desde el cual escribe Kierkegaard— sino que también plantea una posibilidad de enunciación que nos interpela a todos como individuos. Así, se clarifica el concepto de autenticidad presente en la filosofía existencial de Kierkegaard, en relación con el fenómeno de la angustia, la libertad, lo ético y la verdad existencial.

En cuanto a la posibilidad de una pedagogía existencial de la filosofía, se relaciona el concepto de autenticidad en la filosofía de Kierkegaard con las prácticas pedagógicas en los colegios, sus principales problemáticas y puntos de vista. Se conceptualiza una pedagogía basada en la filosofía existencial de Kierkegaard que ayude a fomentar la autenticidad en estudiantes de educación media, recogiendo varios apartados con el objetivo de concluir que es posible la articulación de estas dos disciplinas, apoyándose en el estudio de diversos autores que contribuyen a plantear esta nueva pedagogía emergente.

Planteamiento del problema

¿Cómo la autenticidad de la filosofía existencial de Søren Kierkegaard puede ser una base para proponer prácticas pedagógicas en los estudiantes de colegio que cursen la asignatura de filosofía? En el contexto de la educación contemporánea, surge la necesidad de explorar y comprender en qué medida la filosofía existencial puede ser una base sólida para recrear prácticas pedagógicas que fomenten la autenticidad en los estudiantes. El existencialismo, como corriente filosófica, se centra en la experiencia individual, la libertad y la responsabilidad personal, lo que plantea interrogantes acerca de su aplicación en la formación educativa. En nuestro siglo aparece con fuerza la idea de la importancia del individuo, sus características y sentires. Por ejemplo, estudios de didácticas y pedagogías se han comprendido y consolidado en una educación que aprecia y problematiza el papel del sujeto (estudiante).

La filosofía existencialista provocó un gran movimiento de renovación de la educación. La tarea de la educación, para la filosofía existencial, consiste en afirmar la existencia concreta del niño, aquí y ahora. La existencia del ser humano no es igual a la de cualquier otra cosa. Su existencia está siempre siendo, formándose; no es estática. El hombre necesita decidirse, comprometerse, escoger; necesita encontrarse con el otro. Con ello, muchas necesidades nuevas fueron incorporadas a la pedagogía contemporánea: desafío, decisión, compromiso, diálogo, duda, propias del llamado humanismo moderno. (Gadotti, 2003, p. 168).

Partimos de la problemática de la filosofía existencial y la pedagogía. ¿Cómo se comprenden estas dos ramas de estudio que parecen no tener cabida la una en la otra? Parece interesante plantear un trabajo y un proyecto educativo que comprenda estas dos vertientes que si

bien parecen muy diferentes y no parece haber algún punto de conexión, sí pueden ser empleadas para fines no solo analíticos de la existencia sino también para construir un método de acción que pueda ayudar, en tanto pedagogía en las escuelas, para saber qué acontece con los estudiantes.

Una de las preguntas que se hacen al momento de desarrollar esta investigación es: ¿Con qué clase de preguntas y problemas cargan los estudiantes sobre su existencia?

Ante todo, esta pedagogía existencial sigue buscando una forma de manifestación en las aulas para los individuos, pero no es porque la pedagogía sea ambigua o no tenga suficientes bases teóricas, al contrario, entre los filósofos existenciales que tuvieron una fuerte influencia en la educación destacamos a: Martín Buber (1878-1966), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Emmanuel Mounier (1905-1950), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Georges Gusdorf (1912-2000), Paul Ricoeur (1903-2005) y Claude Pantillon (1938-1980). En ese sentido, encontramos la forma y la libertad de proponer una pedagogía centrada en el individuo. Así pues, cada autor tiene un punto de vista entorno a la filosofía existencial. En particular, encontramos en Søren Kierkegaard unas ideas que pueden ayudar a la pedagogía a desarrollar la autenticidad del individuo: sus ideas sobre la libertad, la angustia, la autenticidad, la ética, la verdad, son ante todo pertinentes para desarrollar el trabajo de una pedagogía para la formación de la existencia misma del estudiante.

Esta problemática sobre la existencia viene problematizándose desde ya hace un tiempo, cuando varios autores discutían el papel del individuo. Inevitablemente ocasionó que el papel de la existencia se traspasará al campo de educativo.

El movimiento reformista protestante planteó nuevamente la idea de que el hombre puede ser todo, y que la individualidad es una forma preciosa de realización de la esencia

humana. Entonces, surgieron indicios de renovación del pensamiento pedagógico, inspirándose en los derechos y en las necesidades de los niños. Juan-Luis Vives (1491-1540), en pleno siglo XVI, creó los fundamentos de una teoría psicológica de la enseñanza. (p. 166, *ibídem*)

Estos remanentes, marcaron un paso por la consolidación de la pedagogía existencial: una que se enfocaba hacia la esencia y otra más concreta sobre la propia existencia del individuo. Por un lado, la pedagogía de la esencia sugiere un programa que guía al niño a comprender de manera sistemática las diferentes etapas del desarrollo humano. Por otra parte, la pedagogía de la existencia se enfoca en organizar y satisfacer las necesidades presentes del niño mediante el conocimiento y la acción. La pedagogía ya no se centraba desde una mirada a los contenidos y conocimientos sino una preocupación verdaderamente por el sujeto que va a las escuelas. ¿Qué es lo que sucede en tanto pensamiento como en el propio contexto donde se desarrolla gran parte de su formación?

Así, se erguía una verdadera revuelta contra la pedagogía tradicional. En muchos escritos ya se defendía el derecho de que el hombre viva de acuerdo con sus creencias. Se había iniciado el conflicto entre la pedagogía de la esencia y la pedagogía fundada en la existencia. Esa controversia monopolizó las ideas de Rousseau, Pestalozzi y Froebel. En respuesta a la pedagogía de la esencia, Kierkegaard, Stirner y Nietzsche, en el siglo xx, desarrollaron teorías relacionadas con la pedagogía de la existencia. (p. 167, *ibídem*)

Fue en este último siglo que la pedagogía existencial encontró un punto de encuentro con los problemas humanos; como se evidencia en los autores anteriores muchos son contemporáneos al siglo XX, cuando las dos guerras ocasionaron una problemática en torno a cómo se estaba

pensando la existencia. Lo anterior no es una problemática que hubiese quedado en el pasado, aún siguen surgiendo problemas entorno al individuo y conforme pasan los años se va consolidando una pedagogía existencial. Parece importante en la medida que puede proporcionar el preguntarse sobre el contexto en el que el individuo se relaciona, su compromiso consigo mismo y su porvenir. Con lo anterior, se destacan las nociones de entendimiento de un sujeto que se entiende a sí mismo como un ser puesto a merced del mundo. Así, desarrollar estrategias y miradas prácticas hacia una construcción de una pedagogía existencial con base en los planteamientos de Kierkegaard, con su énfasis en la libertad, la responsabilidad personal y la autenticidad.

Justificación

Parece importante cuestionarse dos puntos que son necesarios en el desarrollo de esta problemática. El primero: no se observa un estudio comprensible en el que realmente coexistan el tema de una filosofía existencial de Kierkegaard y la pedagogía, es complicado encontrar estudios concretos sobre el tema. Sea como sea, se parte del entendimiento de que muchas veces el existencialismo en filosofía puede establecerse como un estudio orientado a responder las preguntas sobre la libertad, la autenticidad, la responsabilidad, la angustia y el lugar en el mundo de la existencia humana. Es por ello que se parte de su necesidad y problemática. Por un lado, hay una conexión inherente en la perspectiva de ayudar a entender los aspectos concretos que tiene la filosofía existencial como un estudio e introspección de un "yo" como sujeto. Por otra parte, surge la necesidad de llevarlo no solo a conceptos teóricos, sino a una praxis que ayude a entender y promover nuevos tipos de concepciones pedagógicas que beneficien tanto a maestros como a estudiantes.

Ahora bien, se espera que este trabajo investigativo ayude a mejorar y dar incentivos para entender un poco más las cuestiones humanas y de comportamiento de los estudiantes. De lo anterior entendemos que en la filosofía existencial se pueden encontrar rastros, conceptos e ideas muy importantes que pueden ayudar con respecto al tema. En ese sentido, la exploración de la filosofía existencial y la pedagogía reflejan firmemente un estudio que puede ayudar a entender problemáticas del "yo" singular, como lo es el estudiante. Parece también necesario remitirse no solo a estudios existenciales, sino también a investigaciones en las cuales se pueda comprender y establecer una pedagogía de la autenticidad en los estudiantes.

Así pues, la importancia conceptual y filosófica en este trabajo de encontrar una posibilidad a la pedagogía existencial radica en las ideas del autor danés Søren Kierkegaard (1813-1855), quien encuentra su filosofía desde una perspectiva hacia el sujeto como particular. Asimismo, surge la posibilidad de no centrarse tanto en unos objetos o cualidades meramente racionalistas frente a la existencia concreta del individuo. Una parte fundamental de la filosofía existencial de Kierkegaard es su concepto de la "angustia" o "*Anfaegtelse*". Parece ser que lo anterior es una parte inevitable de la existencia humana, ya que surge de la libertad y la responsabilidad del individuo para tomar decisiones. Es entonces donde podemos entender la importancia de la "individualidad" y la "subjetividad": cada individuo es único y debe buscar su propia verdad y significado en la vida, cosa que comprende es muy importante para la autenticidad del individuo.

Lo anterior sugiere que es posible encontrar en Kierkegaard posibilidades para la pedagogía existencial. Una preocupación que parece surgir de este trabajo monográfico es la siguiente: ¿Cómo la filosofía existencial puede ayudar a los estudiantes a resolver problemas de orden introspectivo? Es decir, entendemos que los profesores tienen un rol formador e incluso si

se quiere de guía en las escuelas. No obstante, ¿qué hacer con las preguntas que rebasan nuestra propia área de entendimiento que no van enfocadas a un conocimiento en general sino a un sujeto en particular? Las preguntas sobre el individuo remiten a un propio contexto y a una situación propia en particular. Según el artículo 5 de la ley 115 de 1994 (Ley general de educación en Colombia), el papel de la educación remite a “1. El pleno desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que le imponen los derechos de los demás y el orden jurídico, dentro de un proceso de formación integral, física, psíquica, intelectual, moral, espiritual, social, afectiva, ética, cívica y demás valores humanos”. Lo anterior posibilita la comprensión del rol docente y la responsabilidad de orden formativo. Así pues, ¿qué tanto como docentes podemos estar seguros de responder a cuestionamientos de crisis o angustia de los estudiantes? ¿Estamos siquiera preparados de alguna forma u otra para esas preguntas o necesidades?

En la sección cuarta, artículo 29, de la mencionada ley establece que “1. La educación media académica permitirá al estudiante, según sus intereses y capacidades, profundizar en un campo específico de las ciencias, las artes o las humanidades y acceder a la educación superior”. Vivimos en un contexto y una situación en la misma ciudad en donde los estudiantes se formulan las preguntas de carácter existencial, por ello se ve necesaria esta pedagogía. Así, el artículo 29 permite que la educación sea un enfoque formativo que permita al estudiante encontrar un punto de interés para acceder a la educación superior. Con la consolidación de una filosofía existencial se puede hacer frente a estas preguntas que giran en torno al sujeto. Si bien no se pretende la resolución de todos los problemas, en general sí se quiere explorar la posibilidad como una serie de argumentos en los que se comprenda una resolución de ese sujeto en conflicto. Ahora bien, no todos los problemas son catalogados desde su carácter general, ya que se tienen sus propias circunstancias y contextos. Sin embargo, la filosofía puede ayudar al menos a clarificar los

problemas de ese orden y darles un lenguaje con el cual se puedan expresar y, en la medida de lo posible, enfrentar esa angustia que tanto carcome la mente.

Por un lado, de aquí surge la posibilidad de un planteamiento desde el cual se pueda hacer frente a esas preguntas que sin duda no deben ser ignoradas. Así, una pedagogía existencial que enfoque la autenticidad estará necesariamente enfocada a la experiencia personal; la importancia radica en la exploración y reflexión sobre la existencia y sus vivencias. Una pedagogía existencial basada en las ideas del autor danés podría dar perspectiva a los estudiantes a ser auténticos. Lo anterior implicaría promover la capacidad de cuestionar, analizar y reflexionar sobre diferentes perspectivas y creencias.

Ahora bien, clarificar el tema de la filosofía existencial en Kierkegaard parece de vital importancia, en tanto que el autor parece poder ser leído de dos maneras diferentes: la manera secular y la cristiana. Pareciese un inconveniente conceptual; no obstante, muchos de los conceptos fundamentales en la obra de Kierkegaard, como la angustia, la individualidad, la autenticidad y la responsabilidad personal, son temas existenciales que pueden ser comprendidos y discutidos en un contexto secular. Así mismo, se puede apreciar en sus obras un análisis profundo —y, si se me permite, muy exacto— de la condición humana, sus reflexiones sobre la libertad y la responsabilidad, y su énfasis en la importancia de la autenticidad. La influencia religiosa no desmerece ni resta importancia a las cuestiones esenciales de la filosofía existencial.

De ese modo, el desarrollo de esta posibilidad de filosofía existencial radica entonces en una integración ética del sujeto que puede verse también ligada a los planteamientos de Kierkegaard, entendiéndolos desde la responsabilidad individual. Una pedagogía basada en su filosofía podría incluir la exploración de cuestiones éticas y, en ese sentido, entablar la promoción del compromiso ético en la vida cotidiana, sin necesariamente estar vinculada a una

tradición religiosa específica. Esta pedagogía, a pesar de tener una introspección hacia el propio sujeto y una consideración sobre la libertad del sujeto, no se pretende que con este trabajo se tenga una desconexión en cuanto a las decisiones o los problemas. Ante todo, se busca una reconciliación y acercamiento con la moral y la ética como un punto clave para hacer frente a estas cuestiones existenciales mediante los planteamientos de las preguntas. Esto no implica, por tanto, que el sujeto que se plantea preguntas de orden existencial quede eximido de responsabilidad, sino más bien promover la idea de que cada individuo es responsable de sus propias acciones y debe aprender a tomar decisiones éticas de manera autónoma.

Al final, no se puede dejar de lado el concepto de la angustia (*Anfaegtelse*), que es una parte inevitable de la existencia humana. Así pues, pensar en una pedagogía existencial necesariamente implica la exploración y comprensión de la angustia existencial y otros estados de la existencia como parte del proceso del desarrollo personal del estudiante. De ahí que la autenticidad sea tan importante y clave en el desarrollo de este trabajo. Se combina el compromiso de no perderse a sí mismos en el absurdo; dar un paso adelante o atrás en las preguntas existenciales, así como ejercer la libertad y responsabilidad frente a la propia existencia, implica un análisis y pensamiento crítico ante estos problemas. Las preguntas profundas requieren no solo una reflexión acompañada, sino también la toma de decisiones.

CAPÍTULO 1: Filosofía existencial en Kierkegaard

¿Qué es autenticidad?

Damos paso a uno de los conceptos más importantes para desarrollar este trabajo monográfico: la autenticidad de un individuo. La autenticidad surge como una problemática inherente a la concepción misma de la existencia. Y es que, en parte, la relación que Kierkegaard

le da a este término va muy ligada con tres aspectos específicos: la verdad subjetiva, la ética y la angustia existencial en relación con lo infinito / finito, posible / necesario y eterno / temporal. Estos procesos de autenticidad tienen una estrecha relación con la dialéctica que a diferencia de Hegel no la ve como un proceso universal e inevitable sino que la entiende como un proceso que no es lineal ni simplemente racional; implica enfrentarse a paradojas y contradicciones internas: es un proceso profundamente personal y existencial. A diferencia de la dialéctica hegeliana, que es histórica y lógica, la dialéctica de Kierkegaard se enfoca en la subjetividad del individuo, su lucha interna y su relación con lo divino.¹ Es una herramienta para explorar y entender la paradoja, la desesperación y la autenticidad en la vida humana, siempre en tensión y movimiento hacia una comprensión más profunda de sí mismo, su relación con el mundo y con Dios. Por ello el estudio de los siguientes conceptos estará bajo la luz de la dialéctica: explorando su trascendencia e inmanencia en la existencia humana.

Kierkegaard propone un desarrollo en su filosofía sobre la autenticidad, el cual es un concepto fundamental que se refiere a la coherencia entre el ser de la existencia y sus acciones en el mundo. Se entiende que Kierkegaard siempre estaba en una búsqueda de una verdad para el individuo, cosa que en su tiempo no fue muy aceptado, ya que la tradición hegeliana tenía una gran influencia en las corrientes filosóficas de esa época. Kierkegaard ciertamente criticaba a Hegel en el sentido de que le parecía inconcebible que el Estado pudiera ser considerado una forma superior y más importante que el sujeto individual. Quizás el ataque más audaz al hegelianismo se encuentra en el "Post Scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'", donde el autor danés discute la importancia de la subjetividad individual como verdad y responde

¹ Binetti, María J. (2015). (p. 29)

a la afirmación hegeliana de que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", criticando el racionalismo de Hegel y su concepción de lo real.

Así pues, la autenticidad está estrechamente relacionada con la idea de individualidad y la responsabilidad: implica una autoconciencia y una reflexión sobre quién es uno realmente, el saber sobre el individuo y qué se pretende hacer, cuáles son sus metas e inspiraciones. Cabe aclarar que, en el caso de Kierkegaard, muchos de sus escritos están bajo seudónimos que representan diferentes etapas de su pensamiento. Incluso el pensamiento de sus escritos bajo estos seudónimos era solo el de un lector en tercera persona: podía afirmar algo en un libro y contradecirlo completamente en otro. Esto último se relaciona con la idea que Kierkegaard tenía sobre los tres estadios de la existencia. Estaba comprometido con la idea de que cada estadio representaba ideas particulares: el primero era el estadio estético, el segundo el estadio ético, y el último el estadio religioso, considerado el más alto y difícil de alcanzar de los tres.

Desarrollemos, en primer lugar, el estadio de lo estético: es un estado primordial de la vida, el cual busca el gozo para la propia existencia. Estos términos son los que expone Kierkegaard cuando firma con el seudónimo de Johannes, el cual es un personaje que encarna el estadio estético; bajo el signo de los placeres y el disfrute de la vida, es el hombre que opta por sí mismo. El individuo está principalmente preocupado por el placer y la satisfacción inmediata de sus deseos. Se caracteriza por la búsqueda de la belleza y la gratificación sensorial. El esteta se crea a sí mismo a partir de nada. Pero el estadio estético en el fondo es ilusorio; la ilusión de la autodeterminación conlleva una huida hacia delante, que conduce a un sentimiento de vana repetición. Se puede decir que es un límite mismo de la melancolía, ya que se basa en la búsqueda constante de nuevas experiencias sin un propósito más profundo.

En segundo lugar, se encuentra el estadio de lo ético. En este el individuo opta por la seriedad de la existencia. Mientras lo estético es fugaz, lo ético es duradero. En el estadio ético se sale del egoísmo para entrar en el ámbito de la responsabilidad y el deber. El individuo reconoce la necesidad de vivir de acuerdo con principios éticos y morales. Se compromete con la responsabilidad, el deber y la moralidad, buscando vivir una vida coherente y ética. Aquí, la persona toma decisiones basadas en lo que considera correcto y bueno para sí misma y para los demás. Sin embargo, aún no es el estadio más elevado de la existencia.

En ese orden de ideas, sigue el estadio religioso: llegar a ser cristiano es la cosa más decisiva que le pueda suceder a un hombre. El estadio religioso coincide con el gran salto de la fe. La fe se entiende como expresión del abandono más absoluto. Ya el hombre no se funda en sí mismo (estadio estético), ni en su comunidad (estadio ético), sino en Dios. Este es el estadio más elevado y auténtico de la existencia humana.

No obstante, con lo anterior nos surgen unas problemáticas indudables para trabajar. ¿Es necesario alcanzar el estadio religioso para la autenticidad y, por tanto, para la pedagogía? ¿Qué consecuencias trae la no afirmación de un estado tan elevado como el religioso en Kierkegaard? Por ahora, parece pertinente enfocar esas dos preguntas para la resolución de la problemática.

El problema de los tres estadios

Quiero comenzar con este título para clarificar el pensamiento de Kierkegaard y hacer contraposición a la idea a la que se remite al filósofo danés sobre “ser un autor cristiano”. Esta idea nace de los pensamientos y las obras que escribió Kierkegaard a lo largo de su vida como filósofo. En primer lugar, hay que decir que la reconstrucción de este apartado sobre los tres estadios: el estético, el ético y el religioso, no sea solo para explicar porqué considerar a un autor

como Kierkegaard es pertinente para desarrollar una pedagogía, sino también para disipar las dudas que se tengan con respecto a esta filosofía existencial. En segundo lugar, hay que decir que incluso resolver la primera problemática sobre el autor, siendo un escritor religioso, se presentan argumentos importantes a la hora de indagar la autenticidad en el individuo. Así pues, en este apartado vamos a analizar la obra escrita en 1847 *Mi punto de vista* que tiene en sus apartados temas en los que encontramos el cristianismo, su labor como escritor y cómo entender su filosofía.

En ese sentido, *Mi punto de vista* es un libro clave para comprender la unidad y la coherencia de la obra de Kierkegaard, revelando sus intenciones religiosas y su compromiso con la autenticidad y la subjetividad. El libro ayuda a contextualizar su pensamiento y ofrece una mirada introspectiva a sus motivaciones como autor, lo cual proporciona una base sólida para aplicar sus ideas en prácticas pedagógicas. Un aspecto crucial del libro es su discusión sobre la "individualidad", que subraya la importancia de la existencia y la subjetividad. Este enfoque en la individualidad y la experiencia personal es una característica central de su filosofía existencial.

Ahora bien, Kierkegaard se enfoca en dos temas principales: su identidad como autor religioso y el objetivo de su obra. Sus trabajos bien pueden ser categorizados de diferentes maneras y formas de presentarse: sus primeros trabajos o la forma en que hace una introspección hacia el individuo de una manera en la que enfatiza en la experiencia pero carece de una verdadera profundidad y compromiso ético o espiritual es lo que se comprende como el primer estadio. Sin embargo, en el título "El conjunto de la obra estética, considerada en relación con el total de la obra, es un engaño; entendiendo, sin embargo, esta palabra en un sentido especial" (Kierkegaard, 1985, p. 68), aborda el conjunto de sus trabajos que realizó desde el estadio estético.

Pero desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del uso de seudónimos. Un engaño, sin embargo, es una cosa muy fea. A esto yo podría responder: es preciso no dejarse engañar por la palabra «engaño». Se puede engañar a una persona por amor a la verdad y (recordando al viejo Sócrates) se puede engañar a una persona en la verdad. Realmente sólo por este medio, es decir, engañándole, es posible llevar a la verdad a uno que se halle en la ilusión. (p. 69, *Ibídem*)

En este extracto parece importante comprender el porqué del uso de seudónimos en Kierkegaard: cada uno representaba una idea, mentalidad, posicionamiento en alguno de los estadios, que nos hacen ver todo el planteamiento de la existencia, permitiéndole presentar múltiples perspectivas y voces. Algunos ejemplos que podemos explorar son: Johannes Climacus, que explora cuestiones epistemológicas y religiosas, particularmente la relación entre fe y razón. Otro seudónimo es Constantin Constantius, que investiga la posibilidad de repetir una experiencia pasada, contrastando con la idea hegeliana de la repetición como imposible. Por último, está Anti-Climacus que se presenta como un cristiano ideal, en contraste con Johannes Climacus. Los anteriores ejemplos corresponden a los seudónimos de los libros que exploramos en esta investigación para la autenticidad y nos muestra como Kierkegaard en su búsqueda por comprender la existencia abarcó diferentes puntos de vista del problema: no solo se quedó en una mirada objetiva del asunto, sino que quiso explorar, comentar y posicionarse en los diferentes estadios que el mismo autor propuso.

Así pues, cuando el autor firma con su propio nombre es porque se trata de una obra que está enfocada en el estadio religioso. Incluso en el *Post Scriptum* llegó a no anotarse como escritor (Johannes Climacus) sino como editor de la obra (Kierkegaard). Cobra sentido ahora la

proposición del autor cuando dice “la explicación de que el autor es y ha sido un autor religioso [...] Por mi parte, sin embargo, tengo poca confianza en las protestas con respecto a las producciones literarias, y me inclino a tener una visión objetiva de mis propias obras. Si, como en tercera persona, en el papel del lector, no puedo mantener que lo que yo afirmo es así” (p. 42. ibídem). La gran variedad de seudónimos empleados no es algo que esté separado del trabajo realizado, cada uno explora algún concepto o estadio que para el mismo Kierkegaard sería de difícil opinión. Por ello, cuando se reduce a términos religiosos podemos remitirnos a la misma figura del autor, pero cuando queremos referirnos a los dos estadios de lo ético y lo estético nos referimos a otra persona y a otras ideas. Lo que se quiere dejar en claro es que el autor de ninguna manera es exclusivamente religioso sino que explora en gran medida y con detalle los otros estadios de la existencia.

Ahora, quiero intentar exponer no solo el apartado del problema de los tres estadios, o el punto de como Kierkegaard es un autor y escritor cristiano. Me parece que en *Mi punto de vista* expresa con creces su labor para con Dios y como sus obras se dirigen a la idea de ayudar a la gente a llegar a ser cristiana, en lo que concierne al espíritu y la existencia misma del sujeto. En su libro explora una verdadera introspección del individuo, en este caso para consigo mismo: lo podemos ver en la idea y la crítica a la cristiandad, concretamente en Dinamarca. Hace alusión a los prejuicios y a la persecución de los malos cristianos y a partir de ahí es donde se pregunta qué es lo que hace a un verdadero cristiano. Además, describe su labor como escritor a lo largo de su vida, como su padre ejerció una considerable influencia sobre él, ya que como Kierkegaard lo dijo anteriormente “me dio una educación cruel y despiadada”, aunque fue a su vez un ejemplo de rigor académico. No obstante, quedarme en esas problemáticas no sería propicio para el

propósito de esta investigación. Quiero centrarme, como ya se planteó arriba en su discusión sobre la individualidad y la autenticidad.

Podemos encontrar aportes interesantes sobre la autenticidad e individualidad en el título “Si el auténtico éxito es llevar a un hombre a una definida posición, ante todo, es preciso fatigarse para encontrarle donde esta y empezar ahí”. Lo último lo expone Kierkegaard como el arte de poder ayudar a los demás, si no se tiene este arte lo único que genera es un auto engaño.

Para ayudar a otro de manera eficaz, yo debo entender más que él; pero ante todo, sin duda debo entender lo que él entiende. Si no sé eso, mi mayor entendimiento no será de ninguna ayuda para él. Si, de todos modos, estoy dispuesto a empenacharme con mi mayor entendimiento, es porque soy un vano o un orgulloso, de forma que, en el fondo, en lugar de beneficiarle a él, lo que deseo es que me admiren. (p. 55. *Ibíd.*)

Esto nos pone en el papel de no solo entender más que el individuo que viene por nuestra ayuda o nuestro consejo, sino también entender lo que él entiende, en otras palabras, tener un grado de comprensión agudo tanto para lo que me están hablando como para poder aconsejar. Cosa que no parece muy alejada del papel del maestro y lo que hace en la formación. La autenticidad y la individualidad se ven en ese sentido de la forma de poder pedir un consejo o una ayuda. No parece extraño proponer lo que dice Kierkegaard en el contexto de las escuelas, más aún, adelante pone unos ejemplos de un hombre colérico o un hombre enamorado que clarifican el modo en que podemos ayudar mediante la escucha, el saber y la comprensión.

Si no podemos empezar con él de manera que halle un auténtico descanso al hablar con nosotros sobre su sufrimiento y que pueda enriquecer su mente con las interpretaciones poéticas que nosotros le sugerimos, sin saber que no compartimos su pasión y queremos

librarle de ella, si no podemos hacer eso, no le podemos ayudar en absoluto. (p. 56.

Ibídem)

Esto nos encuentra en el papel del maestro y del estudiante, lo que se busca en la pedagogía de la autenticidad. No obstante, lo anterior requiere de tener ciertos conocimientos que el maestro debe tener para poder ayudar. Por supuesto, no se trata entonces de plantear que hay que saberlo todo para poder ayudar, sino que con la ayuda de la filosofía e incluso de la propia experiencia personal se puede encontrar una respuesta a estas dudas. Sin embargo, esto no solo se limita a las cuestiones del saber: hay varios aspectos que inciden en la misma experiencia y vivencia del individuo.

Aparece el problema que incluso Kierkegaard pasó en su vida y quizás por ello es que también aparece en *Mi punto de vista*, no de una forma tan explícita, pero en las lecturas sí se puede encontrar como esta introspección que hace de su vida lo lleva inevitablemente a hablar sobre una etapa de autenticidad. Desde la infancia se vio obligado a una educación cristiana, el verdadero reto para el autor era cómo llevar ese modo de vida sin dejar de ser él mismo, porque, parafraseando lo que dice: no es que le tenga repulsión al cristianismo sino que le guardaba respeto. Resultaba importante alterar su modo de existencia personal para ponerse de acuerdo con el hecho de que se estaba haciendo una transición hacia el planteamiento de problemas religiosos.

Y esa categoría, “el individuo”, que era ridiculez, la invención de una persona ridícula [...] yo no daría el crédito de haber dado a conocer esa categoría en su momento por un reinado. Si la plebe es el Mal, si el caos es lo que nos amenaza, sólo hay salvación en una cosa, en convertirse en individuo, en el pensamiento de que “lo individual” es una

categoría esencial. He experimentado un triunfo, y sólo uno, pero éste me satisface enteramente, de forma que como pensador no pido más en este mundo. (p. 94. *Ibíd*em)

Se puede ver como la autenticidad se encuentra en el esfuerzo continuo de cada individuo por ser él mismo, implica un alejamiento de la conformidad con la multitud: convertirse en un verdadero individuo es esencial para enfrentarse a los desafíos que se le imponen a cada existencia. Requiere que uno se comprometa profundamente con sus propias decisiones y responsabilidades, en lugar de seguir ciegamente los valores y estándares de la sociedad: ser verdaderamente auténtico es una salvación frente al caos y la conformidad. Lo anterior no significa que hay que ser un rebelde e ir en contra de todo, sino que más bien se trata de no dejarse imponer normas o ideas a la propia individualidad de la existencia, lo que inevitablemente altera su autenticidad.

Con este apartado espero haber logrado tres cosas: la primera clarificar por qué Kierkegaard no es un filósofo o un autor meramente cristiano y, por tanto, encontrar su pertinencia en sus ideas para una pedagogía de la autenticidad. La segunda, clarificar los tres estadios en los cuales la existencia se presenta. La transición entre estos estadios puede verse como un proceso dialéctico en el que el individuo se enfrenta a crisis y decisiones que llevan a un nivel más profundo de su comprensión individual como existencia. La tercera, se dejó en claro la exploración de los seudónimos que están presentes en esta investigación y como abarcan cada problema. Al final, se plantea cómo en *Mi punto de vista* puede ayudarnos a encontrar temas como lo fueron; la introspección, la individualidad y un acercamiento hacia la pedagogía de la autenticidad.

Lo ético

Parte importante del desarrollo de las investigaciones de Kierkegaard radica en una perspectiva ética sobre la existencia y la fe. Esta última es evidenciada más concretamente en *Temor y temblor*, libro donde el autor relata, partiendo de la figura de Abraham, la relación de la fe con el individuo: cómo Abraham es considerado el padre de la fe o caballero de la fe y si verdaderamente se puede justificar a Abraham éticamente. Lo anterior requiere comprender las relaciones generales del *telos* de la ética con las relaciones de los particulares, es decir, con lo individual. Es precisamente en esta última donde Kierkegaard encontrará su fundamento para desarrollar su teoría de la importancia de lo particular sobre lo general para justificar éticamente a Abraham.

Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento [...] El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *τέλος* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. (Kierkegaard, 1987, p. 45)

Así pues, cuando se habla de lo general son todas aquellas cosas éticas y morales que se deben tener en la existencia en orden universal; debemos seguir aquellos principios, es decir, estar acorde con unas reglas. Por particular se entiende todo aquello que puede ser subjetivo frente a lo general. La existencia misma como individual incurre en varias problemáticas que no pueden seguir la ética y el *telos* de lo general. Tal es el caso de la relación de Abraham con Dios y su disposición para sacrificar a su hijo Isaac. Lo último es un acto particular de fe que va más allá de cualquier norma ética convencional. Por su parte, lo general representa principios éticos y

morales universales que se aplican a todos los individuos por igual. La fe va más allá de lo general y abarca lo particular. En el caso de Abraham, su disposición para sacrificar a su hijo Isaac no puede ser justificada desde un punto de vista ético general; solo puede ser comprendida desde la perspectiva de su relación única y personal.

En el proemio de Abraham, nos dice que si cualquier otro se hubiese enterado de su historia, es decir, si supieran que Abraham iba a sacrificar a su único hijo, los otros como particulares no comprenderían la intención de Abraham, antes bien, le hubieran llamado loco: eso es lo que dicta lo general, el asesinato está mal visto. No obstante, Abraham guardaba una justificación particular para con Dios, lo que lo vuelve incomprensible a la hora de entenderlo desde lo general. Por ello es que se comprende por qué hay una paradoja en cuanto a lo particular. ¿Cómo podría ser comprensible que lo particular esté por encima de lo general? Necesariamente, tenemos entonces que enfocarnos en el papel de la fe, la paradoja se encuentra en que lo particular debe estar por encima de lo general, no subordinado, por tanto lo particular encuentra su relación absoluta con lo absoluto: esta relación absoluta entre el individuo y lo absoluto implica un compromiso existencial y una elección personal. Cada persona, como individuo único, tiene la capacidad de relacionarse directamente con lo absoluto a través de la fe, la cual implica una entrega total de sí mismo frente a lo divino.

Ahora bien, la fe surge como una paradoja en la que el particular está por encima de lo general. Es decir, ¿lo general, siendo también lo divino —Dios— admite entonces que uno esté por encima de lo general? La respuesta es un rotundo no. Eso no quiere decir que nos entregamos entonces a un movimiento de lo absurdo. Lo último no se refiere tanto a lo ilógico o irracional, sino más bien a la falta de sentido o coherencia dentro de la existencia humana, especialmente cuando se considera desde una perspectiva puramente racional. El movimiento de lo absurdo

implica una confrontación con la realidad paradójica y contradictoria de la vida. En el caso de Abraham, el sacrificio de su hijo ya es considerado absurdo, a menos que se tenga en cuenta que Abraham dio un salto de fe hacia el vacío, encomendándose en manos de lo divino. El movimiento de lo absurdo se manifiesta en la tensión entre la finitud y la infinitud, entre lo temporal y lo eterno, entre la libertad y la responsabilidad. El individuo se encuentra constantemente en una situación en la que las demandas éticas, morales, sociales y religiosas entran en conflicto, generando una sensación de absurdo. Así pues, el movimiento de lo absurdo es fundamental para la experiencia humana, ya que revela la verdadera naturaleza de la existencia. El individuo se ve obligado a enfrentar la angustia y la desesperación que surgen de esta confrontación con lo absurdo, pero también tiene la oportunidad de trascender esta condición a través de un acto de fe.

La paradoja de la fe “consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general; en que el Particular determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general” (p. 58, *Ibíd.*). Esta relación trae consigo un *Anfaegstelse* complejo que suscita la siguiente pregunta: ¿Cómo puedo estar seguro de que Dios me exige ese sacrificio? Esa angustia es un síntoma de una relación reflexiva y personal en la que se considera al sujeto como un propio individuo que responde frente a otras acciones externas. Nadie más que el sujeto en particular puede comprender los actos de lo absoluto y lo general desde su propia individualidad. Por ello es que Abraham es el caballero de la fe. Solo de Abraham podemos esperar la justificación del particular frente a lo general, más aún, se diferencia de las figuras del poeta y del héroe trágico: sus deseos y sus deberes no se ven en oposición. Con el caballero de la fe es todo lo contrario: se caracteriza por su capacidad de realizar actos que trascienden las normas éticas y racionales. Estos actos pueden parecer

absurdos, paradójicos o incluso inmorales desde una perspectiva convencional, pero son realizados en obediencia a la voluntad de Dios y en un estado de confianza absoluta en lo divino.

Quien no se atreve a citar textos semejantes tampoco se debería atrever a nombrar a Abraham, ni a exponer su opinión acerca de cuán cómodo resulta existir como Particular, pues al hacerlo demuestra de modo indirecto una sospechosa indulgencia para consigo mismo, porque quien en verdad se respeta a sí mismo y se preocupa por su alma está en la completa certeza de quien vive sometido a su propia vigilancia. (p. 63, *ibídem*)

La cita anterior demuestra la importancia de la existencia en su particularidad, así como de las acciones que realizamos en relación con nuestra responsabilidad hacia nuestra propia ética. Evidentemente, este aspecto también va ligado a la concepción de Kierkegaard sobre la fe y su confianza en lo divino en particular. Ser un caballero de la fe es en sí mismo una lucha constante en contra de lo que muchos considerarían incorrecto o contrario a lo general. La lucha de esa misma existencia radica en comprenderse desde lo particular para hallarse también en lo general. El caballero de la fe sabe lo reconfortante que es estar justificado desde la ética y la moral, pero también reconoce los casos particulares de su propia existencia y los motivos por los cuales realizó dichas acciones.

El caballero de la fe representa la existencia más elevada que se puede alcanzar; actúa y es consciente de su propia situación: hace lo correcto desde su individualidad, pero no deja de lado las otras cuestiones que verdaderamente son importantes de lo general. Es un camino solitario y lleno de angustia en el que no llega a comprender sus propias acciones. Cosa diferente y contraria de lo que sucede con el héroe trágico; por un lado, este último halla su deber y su deseo en las mismas circunstancias, por otra parte debe renunciar a su deseo para cumplir con su deber. El

caballero de la fe renuncia a ambos, cuando quiere resignarse no encuentra reposo, solo confía en sí mismo y eso es lo terrible. Cabe entonces preguntarse en estos términos: ¿Es posible hacer una lectura del caballero de la fe en un sentido secular?

La fe requiere una suspensión teleológica de lo ético. Sin embargo, los estándares generales no aceptan este acto éticamente, Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac porque Dios se lo ha ordenado. La paradoja dice que Abraham actúa en contra de la ética pero en obediencia a Dios. No obstante, lo anterior implica llevar una decisión a las consecuencias más absolutas de la relación con lo divino. La problemática sería la siguiente ¿Cómo llevar una relación particular con la ética para llevar una existencia auténtica? Es esencial abordar la ética no como un conjunto rígido de normas universales, sino como una guía flexible que debe ser interpretada y aplicada en el contexto de la propia vida y valores personales. Así pues, la suspensión teleológica de lo ético que propone Kierkegaard es demostrar que no todos podemos comprender a Abraham por sus acciones, actúa fuera de la ética universal, pero lo hace por obediencia a Dios.

Impera una lamentable filosofía de la vida, una lastimosa sensatez y miserable cobardía que villanamente intenta que los hombres imaginen haber llevado a término las más altas empresas, impidiéndoles tímidamente emprender otras más modestas. A quien cumplió el movimiento del claustro sólo le queda la posibilidad de uno más: el del absurdo. ¿Cuántos, en nuestra época, comprenden lo que es el absurdo, cuántos viven habiendo renunciado a todo o habiéndolo obtenido todo, cuántos son lo bastantes sinceros para reconocer de lo que no son capaces y de lo que no lo son? (p. 85. *ibídem*)

Lo anterior nos problematiza sobre como la existencia encuentra una falta de profundidad en la vida moderna. Kierkegaard plantea lo absurdo en la medida de creer en algo que trasciende la razón y la lógica humanas en su sentido divino, ¿por qué no plantearlo desde una verdad o creencia para sí mismo y para el individuo? Esta pregunta es de vital importancia para el desarrollo posterior, pero resalta la importancia de encontrar o luchar por esas cuestiones que azotan a la existencia y para las cuales no podemos encontrar una respuesta. En ese sentido, centrar una filosofía de la vida: la autenticidad de la existencia.

Ahora bien, ciertos aspectos de la figura del caballero de la fe pueden reinterpretarse en un sentido secular, especialmente en términos de autenticidad, integridad y compromiso de la existencia. Aunque el núcleo de la concepción de Kierkegaard está intrínsecamente ligado a la fe religiosa, la transición del estadio ético al religioso implica un salto cualitativo² de la ética general hacia una relación personal con Dios, algo que no tiene un equivalente directo en una interpretación secular. Sin embargo, se puede concebir una figura de autenticidad en el estadio ético que comparte algunas características con el caballero de la fe. Si bien la trascendencia en este estadio actúa como el salto cualitativo de la existencia frente a lo ético y hacia lo religioso, la figura de Abraham nos deja rasgos muy importantes para la autenticidad, como la valentía de vivir según los propios principios, aceptar la incertidumbre de la existencia y actuar con una integridad y ética que desafía el *telos* de la ética o las imposiciones en nuestra propia existencia.

El héroe estético guardaba silencio. Sin embargo, la ética lo condenó porque calló en virtud de su particularidad accidental. Fue su previsión humana lo que le indujo al silencio, y eso no se lo puede perdonar la ética, pues todo conocimiento humano de tal

² Carina, Patricia, (2005). (P. 133)

especie es ilusorio; la ética exige un movimiento infinito, reclama la manifestación. El héroe estético puede, por lo tanto, hablar, pero se niega a hacerlo. (p. 96. *Ibíd.*)

Por supuesto, no se trata en esta pedagogía de enseñar las actitudes y la relación absoluta con lo absoluto, lo que daría lugar a la paradoja en que se encuentra sumido el sujeto particular. La figura de Abraham y la ética nos sirve de ejemplificación perfecta de lo que puede ser un sujeto auténtico comprometido con una búsqueda sincera de significado y coherencia en la vida. La crisis que enfrenta Abraham es también explorable en problemas de crisis y paradojas que se tiene en las existencias de los mismos estudiantes. Naturalmente no desde las mismas consecuencias pero se comprende la problemática del particular enfrentado a algo superior a uno mismo que lo obliga a buscar un camino o una salida que lo satisfaga, pero no en el sentido de abandonarse o dejar de lado lo general (porque no se puede dar ese salto o esa trascendencia a lo religiosos en este caso), sino buscar un camino auténtico desde la misma responsabilidad: cosa que genera una *Anfaegtelse* en la existencia.

La *Anfaegtelse* o la angustia existencial

Ahora bien, quiero proceder con este apartado que es tan importante para la reconstrucción de una pedagogía de la autenticidad. Un concepto muy estrechamente relacionado con la existencia y la finitud del individuo es el de la *Anfaegtelse* o angustia existencial. Cito la palabra danesa original porque en los apartados en que la utilizaba Kierkegaard podría tener significaciones muy diversas. En esencia la palabra significa duda, inquietud, ansiedad, crisis o angustia, y muchas veces depende del contexto para saber exactamente lo que quería expresar el autor. Para la caracterización del mismo trabajo de investigación parece pertinente dejarla en su

forma danesa para expresar los diversos estados en los que la existencia se presenta ante esa cualidad.

En ese orden de ideas, el autor danés presenta *El concepto de la angustia* como una experiencia fundamental en la vida humana, surgida de la confrontación del individuo con su propia libertad y finitud. La angustia surge de la confrontación entre lo finito y lo infinito en la naturaleza humana: la responsabilidad inherente a la libertad de elección.³ Sin embargo, la angustia no es simplemente una experiencia negativa, sino que puede ser una señal de autenticidad y una oportunidad para el crecimiento. Significa entender la angustia y buscar una conexión con lo trascendente, el individuo puede encontrar un sentido más profundo de significado y propósito en la vida. El concepto de la angustia viene enmarcado en la problemática sobre el pecado: “se ha propuesto tratar el concepto de la angustia de una manera psicológica, pero teniendo siempre *in mente* y ante los ojos el dogma del pecado original. Por lo tanto, y aunque sólo sea tácitamente, también ha de hacer referencia al concepto del pecado” (Kierkegaard, 2008, p. 24). Eso que inquieta a la existencia también es el salto cualitativo de la libertad personal. De igual manera se pregunta: ¿cuál era la situación de la existencia y la libertad al dar ese salto tremendo?

Las dos problemáticas anteriores resaltan la angustia existencial, el individuo se estremece ante su propia posibilidad. La angustia es el vértigo de la libertad. “¿Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia

³ Alvira, Rafael. (1995). (p. 36)

posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse” (p. 56. *Ibídem*). La libertad humana es la fuente primaria de la angustia. La capacidad de elegir y tomar decisiones conlleva una carga de responsabilidad y ansiedad, ya que cada elección implica la posibilidad de error y arrepentimiento.

Al llegar aquí, más de uno querría preguntar a tiro hecho en qué sentido y hasta qué punto persiguen su objeto las observaciones de la Psicología. La respuesta es bien sencilla, tanto en razón del mismo tema como atendiendo a lo que venimos diciendo. A saber, que toda observación de la realidad del pecado —en cuanto esa realidad puede ser objeto del pensamiento— cae fuera del campo propio de la observación psicológica y pertenece propiamente a la Ética. (p. 29 *Ibídem*)

Parece interesante el propio campo de estudio de como aborda el concepto de la angustia desde sus múltiples y variadas perspectivas: el pecado no encuentra un lugar en la explicación de las diferentes ciencias. Me permito recoger una cita del traductor del *Concepto de la angustia* en donde se resume de una manera exacta las diferentes perspectivas: “la Metafísica no lo puede apresar, la Psicología es incapaz de superarlo, la Ética no tiene más remedio que ignorarlo y la Dogmática lo explica con el recurso al pecado original, lo que equivale a explicarlo presuponiéndolo.” (Demetrio, 2008, p. 6). La angustia no se refiere a *nada* determinado, sino a la pura posibilidad de poder. Así pues, la angustia en cercanía con la nada, que es su “objeto”, se constituye en condición originaria de la existencia espiritual, de la libertad, y en ella están todos los hombres en cada momento de hacerse reales en espíritu y en libertad.

El concepto de la angustia es un “vértigo” del cual la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad e intenta sostenerse echando mano de la finitud. Sin embargo, la angustia

no es una imperfección sino, por decirlo así, es el lugar psíquico mismo de la irrupción del espíritu: es tanto supuesto del pecado original, como también apertura de la fe. De lo anterior, Kierkegaard parece resaltar la importancia de no dejarse devorar por la angustia, si bien es un problema que ataca inherentemente a la existencia del individuo por la duda de esa posibilidad frente a la *nada* misma, en la cual la angustia y la *nada* son siempre correspondientes entre sí. La angustia queda eliminada tan pronto como aparece la realidad de la libertad y del espíritu. En ese sentido, en los pasajes finales del libro desarrolla el concepto de la educación, no en el sentido tradicional que se comprende, sino más bien constituye una ampliación del usual concepto racionalista de educación, desde una mirada desde la apertura de la fe. Por eso es menester, dice Kierkegaard, “aprender a angustiarse”.

Lo que no se puede negar es que el discípulo de la posibilidad, si bien no esté expuesto como los discípulos de la finitud a entrar en relación con malas compañías o a descarriarse de uno u otro modo, sin embargo, está propenso a correr un riesgo muy grave, el del suicidio. Estará perdido, desde luego, si al comienzo de su educación característica llega a entender mal la angustia, de tal forma que ésta no le conduzca a la fe, sino que le aparte de ella. En cambio, el que se inicie bien en su formación permanecerá junto a la angustia y no se dejará engañar por sus innumerables falacias, al mismo tiempo que recordará con exactitud todo lo pasado. (p. 124, *Ibíd.*).

En ese sentido, la angustia se presenta como una parte inevitable de la condición humana, una consecuencia de la libertad y la posibilidad de elección. La educación, desde esta perspectiva existencial, no se trata simplemente de la transmisión de conocimientos, sino de ayudar a las personas a entender y enfrentar su propia libertad y responsabilidad. La verdadera educación, según Kierkegaard, debería preparar a los individuos para lidiar con la angustia de la elección y la

posibilidad del pecado, ya que estas son condiciones inherentes a la existencia humana. Desde el punto de vista existencial el simple hecho de nacer no es ya existir. Existir propiamente es esa relación espiritual, consciente, interior, activa y libre que uno mantiene consigo mismo y que se va logrando a golpes de decisión, pasión y fe, dado el hecho de haber nacido.

Como punto aclaratorio, hay que tener en cuenta que la existencia se ve en una lucha interna con la misma expresión de la *Anfaegtelse*, es decir, está en constante duda ante la posibilidad de elegir, el salto cualitativo hacia la libertad se ve impedido por el sentimiento de vértigo que se describió anteriormente. Por un lado, en términos de la posibilidad y la *Anfaegtelse*, un salto cualitativo representa un cambio radical en la manera en que una persona se relaciona con su libertad y sus posibilidades.

La posibilidad de la libertad consiste en que se puede. En un sistema lógico es demasiado fácil decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En cambio, en la misma realidad ya no es tan fácil y necesitamos echar mano de una categoría intermedia. Esta categoría es la angustia, la cual está tan lejos de explicar el salto cualitativo como de justificarlo éticamente. (p. 48 *Ibídem*)

Por ejemplo, cuando un individuo toma una decisión que transforma su existencia, como un cambio de valores o un compromiso ético, está realizando un salto cualitativo. Kierkegaard utiliza este término que se asocia con el salto de la desesperación o la angustia hacia la fe, un movimiento que no es simplemente una cuestión de cambiar de un estado emocional a otro, sino de entrar en una nueva forma de existencia. El salto cualitativo es, por tanto, un cambio en la

forma de ser del individuo, un cambio que redefine y trasciende, su relación con el mundo y consigo mismo.⁴

El salto cualitativo está fuera de toda ambigüedad, pero el que se hace culpable a través de la angustia es sin duda inocente. Porque no fue él mismo, sino que fue la angustia, es decir, un poder extraño el que hizo presa en él; no fue él mismo, fue un poder que él no amaba, un poder que le llenaba de angustia... y, no obstante, él es indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia, amándola al mismo tiempo que la temía. En el mundo no hay nada más ambiguo que esto. (p. 43 *Ibíd.*)

Por otra parte, el "salto cuantitativo" se refiere a un cambio que se produce en términos de cantidad o grado, pero que no altera la naturaleza fundamental del estado o situación, porque es propio de la especie humana angustiarse.⁵ Lo anterior puede interpretarse como un aumento en la intensidad de la experiencia de la *Anfaegtelse* o en la cantidad de opciones posibles que enfrenta un individuo. En otras palabras, son acontecimientos que ocurren frente a la *Anfaegtelse*, pero sigue operando bajo los mismos marcos existenciales y éticos.

De allí que el autor quiere ocuparse de la *Anfaegtelse* desde una mirada psicológica, este enfoque se ocupa de los aspectos internos y existenciales del ser humano, además, busca comprender cómo la conciencia de esta posibilidad afecta la vida del individuo. En ese sentido, la psicología, tal como la entiende y práctica Kierkegaard, no tiene nada que ver con la Psicología científica, sino más bien es una especie de análisis de la interioridad de la existencia que cuestiona las profundidades e interioridades del alma y el espíritu para reconocer los estadios en donde converge el individuo.

⁴ Mora, Hernán. (1998) (p. 586)

⁵ González, Carlos. (2016). (p. 35)

La Psicología vuelve a tener ahora la angustia como objeto propio, pero ha de avanzar con precaución. La historia de la vida individual marcha hacia adelante [Sic] en un movimiento de situación a situación. Toda situación aparece por medio de un salto [...] A cada uno de estos saltos le precede, como su máxima aproximación psicológica, una situación. Esta situación es el objeto de la Psicología. En toda situación está presente la posibilidad y por consiguiente la angustia. Así acontece desde que fue introducido el pecado, pues solamente en el bien se da la unidad de la situación y del tránsito. (p. 91-92 Ibídem)

Así pues, muestra que el pecado es un objeto de investigación para la psicología debido a sus implicaciones en la experiencia humana de la angustia y la libertad. A su vez, el pecado es una preocupación para la dogmática debido a su importancia en la doctrina religiosa y sus implicaciones para la relación del ser humano con Dios. Ambas perspectivas ofrecen una explicación del fenómeno del pecado desde consideraciones diferentes, pero igual de importantes para ver las diferentes perspectivas de la existencia.

Ahora bien, se tienen las bases de lo que significa la Anfaegtelse, pero se requiere de argumentar como esta última está en confrontación con la *nada*. ¿Qué repercusiones tiene lo anterior para formular una pedagogía de la autenticidad? El autor danés expresa muchos tipos de Anfaegtelse (incluso la separa de la palabra desesperación, la cual tiene una significación muy diferente). Por el momento en *El concepto de la angustia* expresa un análisis de la Anfaegtelse desde la consideración de la *nada* como la posibilidad de la posibilidad, es un miedo que poco a poco se va tornando en *algo* concreto. Kierkegaard hace un análisis exhaustivo de la Anfaegtelse desde la sexualidad, la falta de conciencia sobre el pecado, la falta del espíritu, angustia entre la consideración de lo bueno y lo “demoniaco”. En esencia la *nada* no es miedo a algo específico,

sino una inquietud ante la posibilidad de elegir y la potencialidad de todas las opciones disponibles, incluidas las opciones de bien y mal. La angustia se convierte así en una manifestación de la conciencia de la libertad y la responsabilidad que conlleva.

No, en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien haya sido educado de veras por la posibilidad habrá llegado a comprender con no menor perfección las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír [...] Cuando, por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces, sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad. (p. 122 *Ibídem*)

Es a partir de la anterior consideración que la *Anfaegtelse* encuentra en su relación con la libertad y la *nada* las cualidades para un análisis de la autenticidad del individuo. En ese sentido, la nada y en consecuencia la *Anfaegtelse* está relacionada con la creación del yo, ya que el individuo debe constantemente elegir y definir quién es. La ausencia de determinación previa significa que cada elección es una creación de la identidad y el ser del individuo. Este proceso de autodefinición es, en esencia, la tarea existencial que cada persona enfrenta, y la "nada" es el horizonte contra el cual se define esta tarea.

La libertad o de la desesperación: lo finito, lo infinito

En este apartado me centraré en dos problemáticas fundamentales en torno a la existencia: la desesperación y la libertad. Así pues, estas concepciones como lo anterior pueden llegar a tener una incidencia con el estadio religioso, pero como se ha desarrollado en la línea argumentativa,

queremos explorar sus cualidades en torno a la existencia para encontrar nuevos aspectos de la autenticidad del individuo. Para esto quiero pasar por tres conceptos importantes: el primero, la desesperación que no es simplemente un estado emocional de tristeza o desesperanza, sino una condición profunda del espíritu humano relacionada con la identidad y la relación del individuo con lo divino. En ese sentido, sabe que su vida carece de sentido verdadero, pero no encuentra el camino hacia la reconciliación y la autenticidad. En el libro de la *Enfermedad mortal* Kierkegaard explora las múltiples maneras en que aparece esta categoría de la existencia, así la desesperación de no ser uno mismo ocurre cuando el individuo no quiere ser quien es. Rechaza su verdadero yo y trata de ser algo diferente. Esta alienación de uno mismo es una fuente profunda de *Anfaegtelse*. “Cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene voluntad no es un yo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo” (Kierkegaard, 1984, p. 50).

El segundo concepto, en concordancia con lo anterior, se encuentra la relación entre lo finito y lo infinito, una lucha entre las dos dimensiones del yo: lo finito (nuestra existencia temporal y limitada) y lo infinito (nuestras aspiraciones, deseos y relación con lo eterno).⁶ El equilibrio y la reconciliación entre estas dos dimensiones son esenciales para superar la desesperación. “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.” (p. 33. *Ibidem*). Lo que nos lleva al tercer punto de este apartado: la libertad. Hablamos de una acción que corresponde al movimiento de la existencia de lo finito a lo infinito que implica la capacidad de definirse a uno mismo. Esto incluye la libertad de elegir y de asumir la responsabilidad por esas elecciones: si

⁶ Rodríguez, Pablo. (2014) (p, 45)

anteriormente experimentamos ese “vértigo de libertad”, ahora vamos a explorar sus consecuencias desde la finitud de la existencia.

La libertad es un acto libre que puede llevar tanto a la autenticidad como a la desesperación. “El yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación que, aunque derivada, se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad. Mas la libertad es lo dialéctico dentro de las categorías de posibilidad y necesidad.” (p. 50. *Ibíd.*). Lo anterior es encontrar en la existencia una síntesis dialéctica de infinitud y finitud, libertad y necesidad. Este yo está en constante devenir, luchando por encontrar equilibrio entre estas fuerzas opuestas. Así pues, la libertad es dialéctica, oscilando entre la posibilidad y la necesidad. La desesperación surge cuando el individuo se queda atrapado en esta dialéctica sin encontrar un equilibrio. Así pues, la verdadera libertad implica aceptar esta tensión y vivir en un estado de reconciliación. En ese sentido, la desesperación se presenta como una dialéctica interna del yo, el individuo lucha con la contradicción entre su naturaleza finita y sus aspiraciones infinitas, y la solución es aceptar esta tensión y encontrar la reconciliación en la fe. Cabe preguntarse si es posible encontrar otro modo de reconciliación con la desesperación en la que la existencia inevitablemente tiene que pasar para encontrar un proceso de autenticidad.

Ahora bien, la desesperación es entendida en un estado dialéctico en el que el individuo lucha con la discrepancia entre su verdadero yo y su yo idealizado. Superar esta desesperación y alcanzar la autenticidad implica un proceso dialéctico de reconciliación y aceptación de sí mismo. Quiero en este punto hacer una mirada a la antítesis de la autenticidad: una mirada hacia la inautenticidad, es decir, de no querer ser uno mismo, de querer deshacerse de uno mismo.

Claro que aquí la debilidad y la obstinación son lo contrario de lo que acostumbran a ser —pues aquí no se trata de ser uno sí mismo sin más, sino de serlo en la categoría de pecador, es decir, se trata de ser sí mismo en la categoría de su propia imperfección—. De ordinario la debilidad consiste en que uno, desesperadamente, no quiera ser sí mismo. Aquí esto se convierte precisamente en obstinación, pues no cabe duda de que es obstinación el no querer ser lo que se es, un pecador y, en consecuencia, pretendiendo sustraerse al perdón de los pecados. (p. 143. *Ibíd.*)

Esta categoría de imperfección de sí mismo no es simplemente una cuestión de definición o comprensión abstracta, sino de aceptar la propia condición de pecador. Implica reconocer la propia imperfección y la necesidad de redención. Esto por supuesto viéndolo desde el estadio religioso: desde una perspectiva secular es aceptar esa etapa de inautenticidad que encontramos en el engaño de negar nuestra propia existencia. Siguiendo esta lógica, es importante en este caso abordar la inautenticidad como el querer escapar de lo que “uno es” podríamos extraerlo de la categoría del pecado como la convicción o la desesperación de negar “mí” existencia. Para ello la categoría dialéctica que usa Kierkegaard para rescatar de esta inautenticidad es la fe: podría el individuo reconocer, aceptar la propia imperfección y la necesidad de perdón para la verdadera reconciliación consigo mismo y con la relación absoluta con lo absoluto.

La cuestión es preguntarse: ¿la misma existencia de los estudiantes que pasan por la educación media presentan casos de inautenticidad? Comprender la inautenticidad en términos concretos de la vida y de la experiencia. En este caso, la desesperación consiste en una resistencia para aceptar la propia identidad en su totalidad, incluyendo sus imperfecciones. Una reconciliación con la propia inautenticidad para “dejar de ser lo que no se es”. ¿Se puede plantear una huida de la misma autenticidad de las existencias de los estudiantes? La pregunta anterior es

problematizada en la medida en que la falta de autenticidad puede surgir cuando los estudiantes eligen carreras, estilos de vida o comportamientos que no reflejan sus verdaderos intereses y valores, sino que son impuestos por influencias externas. Lo anterior refleja una problemática que quiere resolver la pedagogía de la autenticidad y que se hace presente para dejar las bases puestas para el desarrollo de esta posibilidad.

Una tal existencia, atendiendo a las categorías estéticas de conjunción y posición, sería sin ninguna duda la más eminente de todas las existencias poéticas. Sin embargo —y a pesar de todo lo que diga la estética— toda existencia poética es cristianamente considerada un pecado; el pecado de soñar en lugar de ser, el pecado de relacionarse con el bien y la verdad a través de la fantasía en vez de ser uno personalmente bueno y auténtico, es decir, en vez de esforzarse uno existencialmente en serlo. (p. 103. *Ibídem*)

Las consecuencias de la inautenticidad pueden ser percibidas como categorías contrarias a lo que se busca en una propuesta pedagógica existencial, para Kierkegaard es negarse a la confrontación con la *nada* y la *Anfaegstelse*, tener un temor a vivir. No obstante, hay que ser capaz de ver la diferencia de estos dos conceptos “desesperación” y “Anfaegstelse” que parece, en esencia, tener el mismo significado pero su sentido es completamente diferente. Hemos visto la *Anfaegstelse* y en estrecha relación con ella la desesperación o “enfermedad hasta la muerte” ¿En qué se diferencian? Simplificando podría responderse que, así como la *Anfaegstelse* surge ante la *nada*, la desesperación es duda ante uno mismo, ante la necesidad de aceptación y elección de sí mismo, es en definitiva angustia no con respecto a la *nada* sino con respecto a uno mismo. El movimiento de la desesperación va mucho más hondo y es mucho más amplio que el de la duda, la desesperación afecta a la personalidad total; la duda solo al pensamiento. El verdadero camino hacia lo absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación.

Si la posibilidad derriba a la necesidad por los suelos, entonces el yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo y sin que quede nada necesario a lo que retornar. Este es el caso de la desesperación propia de la posibilidad. Semejante yo se convierte en una posibilidad abstracta, debatiéndose hasta el cansancio en lo posible, sin que con todo se mueva del sitio, e incluso sin haber alcanzado ningún sitio, puesto que lo necesario es cabalmente el sitio. Hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno sí mismo equivale a un movimiento sobre el terreno. (p. 57 *Ibídem*)

Por ello es que se ve que la desesperación tiene una categoría individual que subyace en la propia problemática de la existencia del individuo. Para decir que un individuo no está desesperado es necesario eliminar la posibilidad; lo anterior se convierte no en “posibilidad” sino en realidad, la cual es posibilidad cumplida y realizada. Las categorías de la duda existencial quedan reducidas a una realidad del mundo. Sin embargo, la desesperación es una discordancia en síntesis que se posibilita a sí misma, la “posibilidad de la discordancia”. Así Kierkegaard escribe: “Pero no, el desesperar radica en el hombre mismo, y si el hombre no fuera una síntesis tampoco podría desesperar” (p. 36 *Ibídem*). La categoría de la desesperación como enfermedad no es algo inherentemente ligado a la existencia, más bien es la posibilidad y de allí es que se somete nuestra realidad. Sin embargo, el exceso de posibilidades sin una base de necesidad puede llevar a una desesperación en la que el individuo pierde el sentido de sí mismo. La verdadera realización personal no se encuentra en el simple cambio de posibilidades, sino en la integración de esas posibilidades con las necesidades y realidades del individuo. "Devenir uno mismo" es un proceso de definición propia que requiere un anclaje en lo necesario y una relación con la propia realidad.

Ahora bien, no se puede negar la categoría de *enfermedad* a la *desesperación*; suena como algo maligno que debe evitarse a toda costa. Por ejemplo cuando nos enfermamos, nos contagiamos de gripe o alguna otra enfermedad, tratamos de evitarlo. No obstante, igual que la *Anfaegstelse* la desesperación es necesaria para la existencia: en términos dialécticos es una síntesis necesaria para el crecimiento de la existencia y en consecuencia del espíritu del hombre. Así pues, la existencia está intrínsecamente relacionada entre la finitud e infinitud. Por un lado, la infinitud podemos definirla como una libertad y potencialidad que permite al ser humano superar las restricciones del mundo finito. Puede catalogarse como las aspiraciones que tiene la existencia, cabe resaltar que una obsesión excesiva con la infinitud, desconectada de la realidad concreta, puede llevar a otro tipo de desesperación, donde el individuo vive en un mundo de fantasía y pierde contacto con las realidades prácticas de la vida. Por otro lado, la finitud es todo aquello que compone lo terreno y lo realizable en la existencia, es todo lo que se relaciona con la vida material y temporal del individuo.

Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél. (p. 51 *Ibídem*)

En ese sentido, es una parte importante para explicar la desesperación y la misma autenticidad del individuo; “por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo, y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación.” (p. 51 *Ibídem*). Las dos categorías existenciales de finitud e infinitud tienen cabida en la desesperación por el hecho de llevar a lo absoluto alguna de las dos dimensiones existenciales “La razón de este fenómeno [...] radica en la dialéctica de

que el yo sea una síntesis, por lo cual una cosa nunca deja de ser su contraria.” (p. 54 *Ibíd.*).

Por ejemplo, en la finitud la desesperación aparece por una falta de aspiraciones más altas o una negación de la propia espiritualidad. En la infinitud la desesperación se presenta por un desapego de la vida real y una incapacidad para comprometerse con las circunstancias concretas. Es entonces que la vida auténtica requiere un equilibrio entre aceptar las limitaciones de la finitud y aspirar a la trascendencia de la infinitud. La desesperación surge cuando uno de estos aspectos se exagera o se niega, llevando a una falta de autenticidad en la existencia del individuo.

La verdad subjetiva

En este apartado quiero referirme a un concepto o perspectiva de ver lo racional frente a la existencia, es decir, cómo se encuentra la verdad para la existencia, el sujeto, el individuo. Hago las distinciones anteriores para evidenciar una idea de Kierkegaard sobre lo verdaderamente importante para nuestra propia existencia, en otras palabras, *encontrar la verdad por la que estamos dispuestos a morir*. Lo anterior es entendido desde unas perspectivas que pueden ser muy problemáticas. Es inevitable encontrarse con las preguntas: ¿Qué significa la verdad? y ¿cómo está vinculada en la existencia del individuo? En ese orden de ideas, se abre un sinfín de posibilidades en torno a la respuesta en filosofía que atienden a diferentes necesidades y contextos. Por supuesto, no se pretende hacer un recopilatorio de la funcionalidad, lo racional o empírico que pueda ser el concepto de *verdad*. Se quiere plantear desde la dialéctica que tanto defendía y planteaba Kierkegaard qué significa la verdad subjetiva en la existencia.

Con lo anterior, pretendo centrarme en este apartado en una obra muy importante en la filosofía de Kierkegaard, la cual es el *Post scriptum* escrita con el pseudónimo de Johannes Climacus y editada y revisada por el mismo Kierkegaard. Así pues, entendemos que esta obra

está inscrita en clave ética rozando el tercer estadio de lo religioso. Es, además, una respuesta y un punto de vista a la filosofía de Hegel. Sin embargo, no queremos detenernos en las cuestiones anteriores. Más bien, un punto a destacar en el *Post scriptum* son sus apartados sobre la verdad: más concretamente sobre la existencia y como tiene cabida el concepto de verdad subjetiva. Así preguntarse cómo estos dos conceptos verdad y existencia están correlacionados el uno con el otro. Antes de partir sobre el análisis sobre la verdad subjetiva, me remito a una cita tan famosa que escribió Kierkegaard en sus *Diarios*: “La cosa es encontrar una verdad que sea verdad para mí. Encontrar la idea por la que puedo vivir y morir”, en ese mismo sentido, más adelante escribe:

Verdaderamente, para servir a la verdad sólo cabe hacer una cosa: sufrir por ella. Ésta es la única forma posible de despertar. Una madeja tan horrible de reflexiones que todo lo envuelve, tan horrible como ésta donde hoy ha encallado la humanidad, no puede ser deshecha por medio de la reflexión. (Kierkegaard, 2011, p. 267)

Con las ideas anteriores se puede ver en el autor un afán por una autenticidad, en tanto la existencia implique ser fiel a uno mismo como individuo. Igualmente en el desarrollo de este análisis se clarifica como Kierkegaard sugiere desarrollar la *Anfaegstelse* y la desesperación como un camino para la autenticidad, además de la verdad. Anteriormente se estableció como el sentimiento de la *Anfaegstelse* no es simplemente un mal que debe evitarse, sino una experiencia que puede llevar a una comprensión más profunda de la verdad. La angustia no es física, sino existencial: es enfrentarse a esas paradojas y el absurdo para llevar una vida en concordancia con un horizonte al que llamamos autenticidad. En ese sentido, la verdad subjetiva no se encuentra en la mera reflexión intelectual, sino en el compromiso personal, que a menudo implica esos sentimientos de crisis existencial.

En otro análisis, se puede tener un prejuicio cuando se toma el concepto de verdad subjetiva, para muchos puede ser una verdad que no tiene una base que sea confiable o si se quiere científico que demuestre que en verdad esa idea o argumento sea correcta. La misma idea nos da una condición de posibilidad en cuestiones sobre la existencia y espiritual, lo que realmente importa no es solo "qué" se cree, sino "cómo" se cree. La verdad subjetiva es sobre la intensidad, pasión y compromiso con que el individuo vive y se relaciona con esa verdad.

En el momento en el que al espíritu existente *qua* existente se le plantea la pregunta por la verdad, vuelve otra vez a aquella reduplicación abstracta de la verdad, la existencia misma en el que pregunta, que en efecto existe, mantiene ambos momentos el uno fuera del otro, y la reflexión muestra dos relaciones. Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se ahonde en la subjetividad.

(Kierkegaard, 2010, p. 194)

En ese sentido, la verdad subjetiva se refiere a la manera en que una verdad es vivida y experimentada por el individuo. No se trata de una verdad relativa o que pueda ser caprichosa, sino de una verdad que tiene un significado personal. No se trata solo de conocer verdades objetivas, sino de cómo estas verdades son vividas por el individuo en su existencia cotidiana. Se puede decir que la verdad más importante no es la que se puede demostrar o verificar externamente, sino aquella que tiene un profundo significado personal y que define la forma en

que uno vive su vida. La "verdad subjetiva" es, por lo tanto, una verdad vivida, encarnada y que requiere un compromiso total del individuo.⁷

La verdad subjetiva va más allá de la sola capacidad para encontrar pensamientos que sean correctos u objetivos, no se trata tampoco de negar la objetividad en cuanto a la verdad, ni exponer que no existen proposiciones con tales cualidades. En ese sentido parece pertinente esclarecer qué es lo que se entiende por verdad objetiva:

La vía de la reflexión objetiva conduce así al pensamiento abstracto, a la matemática, los distintos tipos de saber histórico, conduce incesantemente fuera del sujeto, cuyo existir o no existir deviene, con toda corrección desde el punto de vista objetivo, infinitamente indiferente; lo cual es completamente correcto...existir o no existir es algo que sólo tiene un significado subjetivo. (p. 195 *Ibíd.*)

Así pues, se refiere a hechos, datos y proposiciones que pueden ser verificados externamente y son independientes de la perspectiva o la experiencia del individuo. Este tipo de verdad es impersonal y se ocupa de lo que puede ser conocido de manera universal, por ejemplo, verdades científicas o matemáticas.

En concordancia con lo anterior parece importante hablar de cómo esta verdad subjetiva es un acto funcional para la autenticidad del individuo, es decir, como esta última puede ser no el conocimiento sino las vivencias que tiene el sujeto existente. Así se distinguen dos tipos de conocimiento en las dimensiones de la verdad: por un lado se puede encontrar el conocimiento esencial que se relaciona con la existencia y, por otra parte, está el conocimiento contingente que se relaciona con los contenidos, es superficial y no afecta la vida de manera significativa a la

⁷ Pegueroles, Joan. (2002). (p. 276)

existencia del individuo. El primer tipo de conocimiento al que llamamos esencia es aquel que dirige al individuo hacia una vida auténtica; no se trata de un conocimiento objetivo o abstracto, sino de un conocimiento que tiene un impacto directo en cómo el individuo comprende y vive.

Todo conocimiento esencial atañe a la existencia o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial. El conocimiento que en lo hondo de la reflexión de la interioridad no atañe a la existencia, esencialmente considerado, es un conocimiento contingente, y su proporción y su grado, esencialmente considerados, son indiferentes. (p. 199 *Ibíd*em)

En ese sentido, la verdad subjetiva está ligada fuertemente a la existencia, el conocimiento esencial que es una parte importante de un individuo, que se puede decir es su vida, reflexiones, pensamientos y particularidades, ese tipo de verdad está ligada al “cognoscente”, es decir, a la persona que conoce. El conocimiento no es una entidad abstracta o independiente, sino que está siempre relacionado con quien lo posee. Dado que el cognoscente es un ser existente, el conocimiento que tiene relevancia real para él debe estar relacionado con su existencia. Así las cosas, Kierkegaard expresa unas líneas más adelante que: “De ahí que sólo el conocimiento ético y el conocimiento ético-religioso sean conocimiento esencial.” (p. 199 *Ibíd*em). Se identifica el conocimiento ético como esencial porque está directamente relacionado con las decisiones morales y éticas que un individuo toma en su vida.

Por ello es que es esencial la verdad subjetiva en el individuo: no solo da una verdad por la que se esté dispuesto a vivir o morir, sino que da una ayuda y un camino hacia la autenticidad del individuo. Está relacionada con la integración ética del individuo, pues se trata de la propia experiencia y vivencias que ha tenido la existencia. Por supuesto, no se trata de elegir la

posibilidad de un camino en donde la elección de vivir tenga las consecuencias del mal. Bien se nos puede hacer la pregunta: ¿Qué pasaría si las vivencias de la existencia frente a la verdad subjetiva, “la verdad por la que se está dispuesto a vivir”, tienen implicaciones estrictamente malas? Es decir, que una existencia sea mala y decida vivir como tal. Pues bien, en los títulos anteriores sobre la *Anfaegstelse* y sobre la desesperación se argumentaba sobre como la existencia está siempre en constante encuentro con la posibilidad. En ese sentido, cuando una persona elige el mal, esta elección puede ser una fuente de angustia profunda porque revela la capacidad del individuo para actuar contra su propio bien y contra los principios éticos. Además, desespera y es presa de la enfermedad mortal porque el individuo está siempre en esta ambivalencia de la libertad sobre su finitud.

Con la libertad viene la responsabilidad, y la elección de una verdad subjetiva no es solo un acto de voluntad; es un acto que define quién es el individuo. Por ello, la verdad subjetiva no solo se convierte en una vivencia que puede ser considerada un mero conocimiento, sino que también atraviesa dimensiones existenciales en las que el individuo desarrolla una idea, conciencia y reflexión de sí mismo para escoger una verdad en la que esté dispuesto a vivir auténticamente.

CAPÍTULO 2: ¿Por qué una pedagogía de la autenticidad?

¿Cómo se puede desarrollar una pedagogía de la autenticidad?

En este apartado se analizarán las propuestas de Kierkegaard en torno a la autenticidad en la pedagogía. Hemos desarrollado los apartados de lo ético, la *Anfaegstelse*, la libertad y la verdad subjetiva en relación con la filosofía existencial de Kierkegaard. Así pues, en este segundo capítulo exploraremos cómo estos postulados pueden contribuir al desarrollo de una

pedagogía de la autenticidad, aterrizándolos a un contexto más cercano como lo son las escuelas en Bogotá. La formulación de la pedagogía existencial toma como base preliminar las problemáticas más comunes que encontramos en los estudiantes de los colegios. Esto no significa que la propuesta parta de conceptos sesgados; todo lo contrario, se analizaron varios documentos cuantitativos y cualitativos que subrayan cuáles son las principales problemáticas de los estudiantes.

En ese sentido, parece pertinente plantear los aspectos importantes de la pedagogía de la autenticidad y responder cómo esta propuesta es, ante todo, una filosofía para la vida. Es decir, a partir de los conocimientos proporcionados por la filosofía existencial de Kierkegaard, ¿qué planteamientos serían pertinentes para desarrollar o implementar en las aulas para que la filosofía sea considerada como una forma de vida? Me parece pertinente, en primer lugar, definir qué es la filosofía como forma de vida, con ayuda del filósofo francés Pierre Hadot, quien demuestra en sus obras una importante preocupación por desarrollar este concepto. En segundo lugar, es necesario desarrollar el concepto mediante un análisis basado en Kierkegaard para encontrar un acercamiento a lo que significa la filosofía como forma de vida desde su perspectiva y si existe cabida para ella en este contexto. En tercer lugar, es fundamental establecer a quién va dirigida esta propuesta pedagógica: si es, por un lado, un método de enseñanza o, por el contrario, una praxis de la filosofía.

En primera instancia, mi propósito es definir qué se entiende por "filosofía como forma de vida". A continuación, se explorará el enfoque y la conexión que este concepto tiene con la filosofía existencial. Resulta importante destacar la necesidad de establecer qué significa realmente entender la filosofía como una forma de vida. Es pertinente referirse a los autores que han desarrollado este concepto, ya que, a pesar de parecer algo que se define por la propia

expresión “utilizar la filosofía como un medio para la vida”, se puede incurrir en diferentes errores o disonancias que no aceptan esta simple definición.

Por ello, me remito al autor Pierre Hadot, quien subraya en sus estudios sobre la filosofía antigua, específicamente sobre los filósofos griegos y las escuelas helenísticas como el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo, la importancia del cultivo del espíritu y cómo esto beneficia la vida del individuo. Así pues, a pesar de que este es un tema muy amplio y con diversas perspectivas, nos permitimos ahondar en la explicación de Hadot por dos razones importantes: su cercanía, importancia y finalidad están acordes con los objetivos de una pedagogía existencial, además, porque explica cómo se entiende la práctica filosófica al mostrar cómo la filosofía implica una serie de prácticas que conducen a la transformación de la vida misma.

En esencia, la práctica filosófica como forma de vida es un modo fundamental de vida en el que se aprende a vivir. Esto comprende que el filósofo se compromete a vivir su vida de acuerdo con ciertos principios, y que este compromiso afecta cada aspecto de su vida. En ese sentido, la filosofía es un camino hacia la sabiduría, que se define como un estado de tranquilidad, libertad interior y armonía con el mundo. En palabras del mismo autor: "Personalmente, definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar en el individuo una transformación de sí" (Hadot, 2009, p. 138). Esta construcción y práctica necesariamente llevan a que la existencia adquiera una trascendencia comprometida con la filosofía.

En ese sentido, la filosofía como forma de vida en Hadot requiere de: ejercicios espirituales, transformación del ser, disciplina y compromiso individual y, finalmente, de la

unificación de las teorías filosóficas con la praxis. Lo último hay que entenderlo no como una separación estricta entre teoría y práctica, los principios filosóficos no son solo objetos de contemplación intelectual, sino guías para la acción. La vida del individuo debe reflejar coherentemente las ideas que profesa.

Pero hay también ejercicios espirituales en el discurso exterior, en el discurso de enseñanza. Y es muy importante, creo, porque justamente lo que he querido mostrar es, sobre todo, que lo que considerábamos como pura teoría, como abstracción, era práctica, tanto por su modo de exposición como por su finalidad. Cuando Platón compone sus diálogos, cuando Aristóteles da sus cursos y publica sus notas de curso, cuando Epicuro redacta sus cartas o incluso su tratado de la naturaleza, que es muy complicado y muy largo [...] en todos estos casos el filósofo expone una doctrina, es cierto, pero la expone de una determinada manera, una manera que apunta más a formar que a informar. (p. 139, *Ibídem*)

A partir de esta síntesis de la consideración de la filosofía como forma de vida de Hadot, se busca dejar en claro dos ideas centrales. La primera es que la propuesta de la filosofía existencial de Kierkegaard constituye una forma de entender lo que significa una filosofía como forma de vida. La segunda es que esta propuesta representa una reivindicación de la filosofía como forma de vida, entendida como una manera de hacer praxis y teoría para desarrollar la autenticidad en los estudiantes. Con el análisis propuesto hasta ahora, parece conveniente esclarecer los dos puntos que justifican por qué esta pedagogía existencial es una filosofía como forma de vida. Para ello, me enfocaré en varios aspectos importantes de la filosofía de Kierkegaard, no desde un análisis exhaustivo de los conceptos, sino más bien extrapolándolos,

punto por punto, con las propuestas de Hadot, para mostrar cómo se conforma la filosofía existencial como forma de vida.

Ahondaremos en dos puntos importantes que explican la filosofía existencial como forma de vida: el primero sobre el individuo y la experiencia personal. En ese sentido, recordemos que la filosofía existencial se basa en el individuo; la existencia concreta se encuentra plasmada en un continuo intercambio con la *Anfaegtelse* y por su naturaleza de buscar una verdad por la cual vivir. Así pues, cada persona debe enfrentarse a la vida, a la angustia y a las decisiones éticas por sí misma. Con ello se muestra su importancia primero en el individuo y, en el caso del análisis de Kierkegaard, de su posibilidad de encuentro consigo mismo; con la autenticidad del individuo. Reconocer la importancia de la existencia y las preguntas que de ella emanan es admitir que se necesita la filosofía para encontrar respuestas a las inquietudes que nos angustian. Con todo, la existencia auténtica no se alcanza a través de la mera especulación intelectual, sino a través de la acción y la decisión. Se debe superar la mera especulación, y no quedarse en ella, como señala Kierkegaard en el *Post scriptum* (2010).

Existir, si esto no se toma como cualquier tipo de existir, no puede realizarse sin pasión.

De ahí que todo pensador griego fuera esencialmente un pensador apasionado. A menudo he pensado cómo instigar pasión en una persona. Incluso he considerado la posibilidad de montar a esta persona a caballo y encabritar al caballo provocando el más salvaje galope; o quizá mejor, para provocar la pasión adecuadamente, he considerado la posibilidad de subir a una persona que tiene mucha prisa en llegar a su destino (y por tanto ya se encuentra con algo de pasión) a un caballo que apenas anda —en esto consiste existir cuando uno es consciente de ello—. (p. 309)

Con lo anterior, se entiende la necesidad de una existencia que no se limita a estar vivo o pasar por las rutinas diarias; implica vivir con intensidad, compromiso y pasión. La pasión no es solo una emoción, sino una fuerza vital que impulsa al individuo a tomar decisiones significativas y a vivir plenamente consciente de su existencia. Por ello, la filosofía existencial contribuye a la caracterización de ese motor, ese movimiento, esa vitalidad por la que atraviesa el individuo. Esta vitalidad no es meramente racional, sino que requiere dar un salto cualitativo hacia la acción y enfrentar la posibilidad y el absoluto en los que está sumida la existencia.

Como segundo punto a retomar e hilando con las consideraciones anteriores, la filosofía como forma de vida implica una transformación espiritual. Según Hadot, los ejercicios espirituales se definen de la siguiente manera: "Personalmente, definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí mismo" (p. 137, *Ibíd.*). A través de estos ejercicios y de la práctica filosófica, el individuo busca una transformación interior, alcanzando un estado de sabiduría, serenidad y libertad interior. Estos ejercicios no se limitan al pensamiento, sino que abarcan la totalidad de la experiencia personal, emocional y psicológica del ser humano.

Ahora bien, con la extrapolación de la idea de espiritualidad del individuo frente a la filosofía como forma de vida parece necesario recordar la figura de Abraham como el caballero de la fe. Concretamente la lucha interior con la posibilidad y la paradoja frente a lo absoluto; la constante duda entre el ser individuo finito y abrirse a la posibilidad de lo infinito, es lo que denominamos anteriormente como desesperación en la que se está sujeto a la libertad de elección. El modo espiritual desde lo existencial reside en una vivencia continua de la paradoja y lo absurdo. La existencia no puede ser explicada por la lógica convencional ni comprendida desde una perspectiva ética general; se mueve en un nivel completamente personal e

intransferible. Esto no implica solo un cambio psicológico o moral, sino una reconfiguración total del ser que vive confiando en aquello que la razón no puede sostener.

Finalmente quiero resaltar la importancia de una filosofía como forma de vida desde los postulados de Kierkegaard. Ahondamos en lo que significa el concepto de filosofía como forma desde Hadot para tener una base y saber qué significa esta concepción de la filosofía; nos explica que más allá de una contemplación meramente moral, viene a ser un pilar importante el entendimiento del mundo y comprensión del ser en sí mismo mediante la filosofía. Con los planteamientos de Hadot, encontramos similitudes en cómo Kierkegaard, a través de sus argumentos y obras, muestra una actitud similar hacia la filosofía como forma de vida.

En ese sentido, quiero hacer notar que el hilo argumentativo se basó en dos puntos muy importantes; la concepción de la filosofía desde lo espiritual y lo meditativo y desde la praxis misma de la propuesta existencial. Esto implica que la filosofía es tanto una parte del análisis y pensamiento del individuo como una práctica que no se limita a la meditación de las acciones, sino que involucra la decisión y la implementación de las mismas. Por ello, esta pedagogía existencial se considera, ante todo, una filosofía como forma de vida que abarca la meditación⁸ y el cultivo del espíritu, así como el salto cualitativo hacia la acción concreta de la existencia.

Angustias existenciales de los jóvenes

¿Qué significan las angustias existenciales en los jóvenes? Con esta pregunta comenzamos el apartado de análisis de informes y casos de estudio de los estudiantes de instituciones educativas en Bogotá. En el desarrollo de esta investigación, se ha demostrado una

⁸ Meditación en tanto nos explica Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* “Quien desee progresar tiene que esforzarse por dirigir ordenadamente sus pensamientos, alcanzando así una transformación completa de su representación del mundo, de su paisaje interior, pero al mismo tiempo de su comportamiento exterior.” (Hadot, 2006, p. 29).

preocupación genuina por el individuo, su existencia y autenticidad. Sin embargo, no se ha abordado el tema de la población específica a la que va dirigida la pedagogía. Por supuesto, en la medida de lo posible, se espera que el trabajo contribuya a explorar lo que significa una pedagogía existencial basada en el individuo, sin importar elementos externos como la edad o las dificultades. Por el momento, y comprendiendo las complejidades de desarrollar la problemática en una población más general (dado el tipo de trabajo y el tiempo que ello implicaría), enfocaremos el análisis en una población más específica: estudiantes que estén cursando los grados décimo y undécimo de bachillerato.

En ese orden de ideas, se plantea la cuestión principal: cuáles son las preguntas, reflexiones y problemáticas principales que atraviesa el estudiante en esta etapa de su vida. Atendiendo a las necesidades y las preguntas más frecuentes que se pueden encontrar, fueron dos particularmente pertinentes a la hora de relacionarlo con la propuesta de pedagogía existencial, que apuntan en esencia a la problemática del porvenir del individuo, estas son: la elección de carrera después de graduarse y problemas de orden existencial en tanto *rumbo*. A partir de las dos consideraciones anteriores, se permite hacer un análisis de varios estudios que justifican estas problemáticas y, además, como pueden relacionarse con las propuestas de Kierkegaard.

En el análisis de la cuestión existencial, parece pertinente centrarse en el individuo. No obstante, caracterizar la problemática de una manera general sería contraproducente para la propuesta de investigación. Por esta razón, decidí focalizar los trabajos e investigaciones que han sido implementados en Bogotá para lograr un enfoque más específico. Uno de los autores explorados es Amilkar Brunal (2008), quien aborda los estudios de investigación sobre la elección de carrera en Bogotá:

El campo multi-disciplinar de la Orientación Escolar en el distrito capital, se ha detenido a reflexionar muchas veces sobre su “hacer “y “tener” (Método y recursos) dada la cultura activista, pragmática e instrumental de la escuela moderna; pero pocas se ha detenido a reflexionar formalmente sobre la dimensión existencial fundamental: el “ser”, la construcción social que habla de su identidad. Tampoco se conoce una reflexión formal respecto a la dimensión existencial del “estar”, es decir, el espacio social que le corresponde al interior de la cultura escolar. (p. 1)

Así pues, encontramos que muy pocos estudios se han preguntado sobre el carácter existencial de los estudiantes si se quiere desde los aspectos ontológicos o psicológicos en los que se pueden estar relacionados con esta problemática. Se puede plantear también que se ha descuidado la comprensión del "ser" desde una perspectiva que reconozca cómo la identidad se forma y se define socialmente en un contexto particular. El lugar y espacio en el que se desarrollan los estudiantes, es decir, la institución educativa promueven los conocimientos teóricos y prácticos para la vida pero muy pocas veces se pregunta sobre la existencia del sujeto.

Así pues, ¿a qué se debe esta problemática en la que parece olvidarse y pensarse sobre el sujeto en particular? A este respecto Brunal nos puede ayudar a caracterizar un poco la pregunta:

Esta ética del deber no deja por fuera de sus planteamientos ninguna de las áreas de la existencia , pues predica no solo acerca del “Deber Ser “, sino también del “deber Hacer”, el “deber tener“ y el “deber estar”, justificando así concepciones posteriores de desarrollo y bienestar de tipo proteccionista- asistencialista. En la escuela se construye desde estos postulados el estudiante “deudor moroso” el cual hace referencia al sistema evaluativo

basado en logros, el escolar siempre debe algún logro y además es al único actor al que le corresponden deberes. (Ibídem. p. 13)

Lo anterior implica una serie de problemáticas en las que la educación está involucrada al extender el "deber" a todas las dimensiones de la existencia (ser, hacer, tener, estar). De esta manera, la educación puede adoptar un enfoque rígido y normativo que impone expectativas y obligaciones en todas las esferas de la vida del estudiante. Este enfoque, común en muchas instituciones educativas, no debería convertirse en una carga que convierta a los estudiantes en "deudores morosos", como lo expresa la cita. Cuando esto sucede, tiene un impacto negativo en la motivación y las emociones del individuo. Este enfoque puede llevar a los estudiantes a percibir la educación como una carga o una serie de obstáculos a superar, en lugar de como un proceso de descubrimiento y crecimiento; se pierde el objetivo fundamental de explorar su propia existencia y decidir cómo desean llevar su forma de vida.

Esta Anfaegtaelse del individuo frente a un futuro incierto crece más en la medida en que, por ejemplo, están en una época en donde se piensan su futuro y su porvenir. No es coincidencia que se sientan perdidos ante la posibilidad y la libertad; atendiendo a los términos de Kierkegaard (2008) en *El concepto de la angustia*:

Casi nunca se ve tratado el concepto de la angustia dentro de la Psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.

(Kierkegaard, p. 42)

La Anfaegtaelse se presenta ante los estudiantes como esa duda acerca de la posibilidad real de su libertad. Esta posibilidad se entiende en términos de la elección de carrera y de su futuro, cuestiones que implican una posibilidad de elección. Esta Anfaegtaelse no es simplemente miedo a un resultado específico (como el miedo a fracasar en una determinada carrera), sino que refleja la angustia de tener múltiples caminos posibles, sin ninguna garantía de éxito o satisfacción en ninguno de ellos. Es la experiencia de su propia libertad y la responsabilidad de elegir un camino de vida.

En este orden de ideas, al remitirnos a un estudio más detallado sobre la posibilidad de elección, no solo se ve afectada la decisión de un estudiante, sino también otros factores específicos como los sociales, económicos y contextuales. Aunque la existencia concreta enfrenta la posibilidad de elección, también hay factores que pueden impedir una existencia auténtica. Entender que las condiciones económicas y contextuales de una familia influyen en la elección de carrera de los estudiantes no es un problema ajeno; es importante tener en cuenta esta característica.

No obstante, para los propósitos de esta investigación, se quiere hacer énfasis en la prueba de estado que presentan los estudiantes en Colombia, conocida como el examen ICFES: "Es una prueba que presentan los estudiantes de grado once o individuos interesados en continuar con sus estudios en periodos posteriores, para el ingreso a la educación superior" (ICFES, 2024). Aunque no lo parezca, este examen afecta en gran medida las disposiciones y elecciones de los estudiantes. Al respecto, tenemos el estudio de Adriana Pineda (2015), que señala:

Por otro lado, la elección de carrera se ve influenciada por los resultados obtenidos en las diferentes áreas de la Prueba Saber 11. Afinidades con determinadas temáticas conllevan

a que el individuo decida estudiar una carrera en particular. Los estudiantes que eligen un programa en la categoría de Ciencias Económicas y Administrativas suelen caracterizarse por tener una preparación adecuada en las áreas de Ciencias Sociales, Matemáticas e Idiomas. (p. 30)

La elección se encuentra, en gran medida, no desde la disposición de la existencia del ser auténtico, sino más bien determinada por el puntaje obtenido en el examen, a partir del cual se elige una carrera o un trabajo acorde. Claro está que existe la posibilidad de que lo anterior no siempre sea el caso; el estudio demuestra que los estudiantes que tienen más capacidades en un área específica suelen proyectarse en carreras relacionadas a dicha área en el futuro. Sin embargo, surge la pregunta: ¿realmente el estudiante ha elegido una carrera de manera auténtica, desde su propia espiritualidad y reflexión, o está condicionada por el examen? Si la elección de carrera está fuertemente influenciada por factores externos como los resultados de exámenes, esto delimita la experiencia de la libertad del estudiante, al reducir las "posibilidades" que percibe como disponibles. De esta manera, la libertad existencial se ve restringida, no porque el individuo elija de acuerdo con su propia pasión o deseo, sino porque se siente obligado a seguir un camino dictado por circunstancias externas.

En concordancia con lo anterior, nos referimos a las angustias de los jóvenes, en quienes coexisten preguntas sobre el sentido de la vida. Pero, ¿a qué nos referimos cuando planteamos la pregunta por el sentido de la vida? Desde una mirada filosófica, esta pregunta puede tener una gran variedad de respuestas, variables y problemáticas. Intentar responderla parece un proyecto que requiere mucho esfuerzo e investigación. Por ello, como hemos venido desarrollando hasta ahora, nos enfocaremos en problemas específicos que ocurren en el aula y en las instituciones educativas.

Quiero hacer énfasis en la respuesta a lo que se considera el sentido de la vida en esta propuesta de pedagogía existencial. Para ello, me remito al psicólogo austriaco Alfred Adler, quien en su libro *El sentido de la vida* (1947) ofrece un estudio psicológico detallado sobre la concepción humana en cuanto a la búsqueda de esta respuesta.

Para averiguar la opinión individual frente a los problemas de la vida y, mayormente, para descubrir el íntimo sentido que ésta se digne revelarnos, no podemos rechazar a *limine* ningún medio ni ningún camino. La opinión del individuo sobre el sentido de la vida no es asunto desdeñable, ya que en última instancia determina todo su pensar, sentir y obrar. Ahora bien, el auténtico sentido de la vida se hace patente en la inevitable resistencia contra la que choca el individuo cuando obra equivocadamente. Entre estos dos términos se extiende la tarea de la educación, la formación y la curación. (p. 15)

Parece importante destacar dos aspectos clave: la tarea que tiene cada individuo frente a su propio descubrimiento y reflexión sobre el sentido de la vida, y "la inevitable resistencia contra la que choca el individuo cuando obra equivocadamente". Cada persona debe explorar su propio camino; no hay un método único o definido para encontrar el significado de la vida. Cada individuo debe descubrirlo por sí mismo, a través de sus experiencias, reflexiones y acciones. Así, la manera en que alguien percibe el sentido de su existencia influye directamente en todas las decisiones que toma, en sus emociones y en la forma en que interactúa con el mundo. Estas emociones o propósitos, que surgen en la existencia, las consideramos como las problemáticas individuales que enfrenta cada persona en su vida diaria. Aunque son muy amplias, están inherentemente relacionadas con la existencia, y no deben ser ignoradas si se busca fomentar en la propuesta pedagógica la autenticidad en los estudiantes.

Así pues, tenemos dos consideraciones por las que es pertinente comenzar el desarrollo de una propuesta de pedagogía existencial con dos casos concretos que ocurren en las instituciones y que representan las problemáticas más comunes entre los estudiantes: la elección de carrera y el sentido de la vida en tanto *rumbo*, entendido como las problemáticas y emociones que posee cada individuo en particular. Ahora, es adecuado entrelazar dichos estudios con las propuestas de Kierkegaard para ver qué nos pueden decir y proponer respectivamente.

Elección de carrera (la libertad, lo ético)

Retomamos los apartados de Kierkegaard en cuanto a lo ético y la libertad, y cómo estos se desenvuelven en la elección de carrera del estudiante. Ya hemos visto las diferentes problemáticas que existen en torno a esta elección. Son preguntas pertinentes al desenvolver esta pedagogía en un ambiente como el de una institución educativa, especialmente cuando la elección de carrera se convierte en un descubrimiento de la existencia frente a su futuro y su porvenir, viéndolo desde la perspectiva educativa. La búsqueda de la autenticidad, entonces, responde a preguntas importantes como: ¿Qué hacer? ¿Qué me espera en el porvenir? ¿Cuál es la mejor decisión o el mejor futuro?

Con estas preguntas en mente, tenemos tres apartados a considerar en la búsqueda de la autenticidad. El primero es desarrollar una integración ética del individuo; es decir, se busca formar personas que no solo piensen críticamente, sino que también se comprometan a vivir de acuerdo con sus elecciones y valores. Esto se puede lograr con la ayuda de la figura del caballero de la fe, quien nos ofrece un modelo sobre cómo integrar estos principios en la pedagogía. En segundo lugar, sería relevante retomar la idea de vivir bajo los propios principios de la existencia: ¿qué significa esto para el individuo y para la ética al considerar tal opción? Por último, se debe

abordar el tema de la libertad de la existencia entre su dualidad de lo finito y lo infinito, y cómo esto se puede entender desde la perspectiva de elegir una carrera universitaria o un futuro para la existencia.

Ahora bien, ya hemos expresado los anteriores análisis frente a la figura del caballero de la fe, y lo siguiente que se quiere esclarecer es el análisis del tema y de la problemática en general. ¿Cómo, con esta propuesta pedagógica, enseñar e implementar en las aulas la figura del caballero de la fe? Lo anterior nos puede ayudar a responder preguntas sobre la valentía de vivir bajo principios propios, aceptar la incertidumbre de la existencia y actuar con integridad y ética. Esta figura se puede interpretar en un sentido religioso y en una relación más profunda con lo absoluto. Sin embargo, tanto con estos ejemplos como con la filosofía de Kierkegaard, obtenemos insumos más que suficientes para proporcionarnos un *lenguaje*; uno en el que necesitamos ser conscientes de los problemas de orden existencial para poder enfrentarlos. La autenticidad de la filosofía de Kierkegaard es útil para aclarar esos pensamientos tan abstractos que a menudo tienen los estudiantes, y transformarlos en algo tangible y consciente, donde puedan identificar y comprender los problemas existenciales que puedan enfrentar.

El *lenguaje* filosófico de Kierkegaard en torno a la autenticidad está, como ya hemos expresado en apartados anteriores, sujeto a una filosofía como forma de vida, en la que la praxis y el ejercicio espiritual son esenciales para abordar las problemáticas que surgen en la existencia del individuo. Por un lado, hemos discutido los dilemas relacionados con la elección de carrera; sin embargo, es evidente que hay otros problemas que pueden emerger en la búsqueda de la autenticidad. La figura de Abraham, nos deja dos perspectivas fundamentales: la integración ética y la responsabilidad. Estas cualidades son esenciales en el caballero de la fe, quien al enfrentarse

a la incertidumbre y a los dilemas existenciales, se esfuerza por ser verdaderamente auténtico.

Cosa que se quiere proponer en la pedagogía de la autenticidad en la elección de carrera.

¿Qué significa una integración ética desde la perspectiva de una elección de carrera?

Entendemos que la integración ética debe partir de la perspectiva del individuo enfrentado a lo general. La trascendencia y la posibilidad hacia ese camino surgen solo cuando nos enfrentamos al *telos* de la ética general, lo que se presupone como naturalmente bueno. Así como Abraham no dejó de tener fe y confiar en lo absoluto al momento de entregar a su hijo, lo mismo ocurre en la interacción de autenticidad de un estudiante: aunque no sabe si está tomando el camino o la decisión correcta, confía y asume la responsabilidad de su propio camino y su porvenir en la existencia. Eso es lo que significa ser auténtico.

Pero la ética no quiere saber nada del azar ni se preocupa por tener ancianos servidores a mano para cuando llegue el caso. La idea estética se contradice a sí misma tan pronto como se plantea su cumplimiento en la realidad. Por eso la ética requiere la manifestación: el héroe trágico puede demostrar de ese modo su valentía moral, pues, sin dejarse seducir por la ilusión estética, se encarga personalmente de anunciar a Ifigenia su destino.

(Kierkegaard, 1987, p. 73-74)

De lo anterior, tenemos varias conclusiones con respecto a la ética. Si bien el ideal del héroe trágico responde a las preguntas en torno a la integración ética y es el "hijo" de la ética, es necesario hacer una distinción: las acciones del héroe trágico, aunque difíciles, pueden justificarse moralmente ante los demás. En otras palabras, el héroe trágico actúa conforme a los principios morales. Esto no sucede con el caballero de la fe, quien opera desde la suspensión

teleológica de la ética. Esto implica que, por su fe absoluta en Dios, el caballero de la fe está dispuesto a suspender los deberes éticos y racionales que gobiernan la vida moral humana.

Sin embargo, hay que señalar que la ética no deja espacio para el “azar”; siempre está orientada hacia el deber y lo que significa lo correcto para la existencia concreta. En ese sentido, la ética requiere una manifestación desde el mundo real, a través de decisiones difíciles y complejas que contradicen los ideales estéticos. Por ello, el caballero de la fe es una figura que encarna la autenticidad misma; es fiel a sus ideales y creencias, aunque los demás no puedan comprender sus acciones. Si se permite hacer un símil que no esté tan fuera de lugar; es la misma autenticidad que se quiere fomentar en los estudiantes, en tanto son capaces de realizar “una suspensión teleológica de la ética”, donde el absoluto, en lugar de ser Dios, son las diversas potencialidades (padres, instituciones, imposibilidades) que impiden al individuo ser auténtico en su elección de carrera.

En esencia, la pedagogía de la autenticidad presupone que esta integración ética, si bien va en concordancia con la libertad del individuo, también implica una responsabilidad. No se quiere, ni se puede, permitir que la existencia del estudiante caiga en el egocentrismo. Se debe tener cuidado con las consecuencias que puede generar una malinterpretación de la integración ética del individuo.

En el peor de los casos, y aunque haga llover todas las desgracias imaginables sobre este mundo por haber hablado, un hombre que duda es mil veces preferible a esos miserables lamineros que quieren probarlo todo y que pretenden encontrar remedio a la duda sin haberla conocido, y que son, por ello, la causa más directa de que la duda surja con una fuerza tan salvaje como ingobernable. Si habla, siembra la confusión, pues si esto no

sucede, sólo lo sabrá después, y el resultado, en consecuencia, no servirá de ninguna ayuda ni en el momento de cumplir la acción ni en lo tocante a su responsabilidad. (p. 94 Ibídem)

Me remito a la cita anterior porque habla de un aspecto clave en la interpretación de la ética en la existencia: “un hombre que duda es mil veces preferible a esos miserables lamineros que quieren probarlo todo y que pretenden encontrar remedio a la duda sin haberla conocido”. En Kierkegaard, la duda es un aspecto fundamental en la búsqueda de significado y autenticidad. Lo anterior está estrechamente relacionado con el aspecto de la reflexión y el autoconocimiento; si no se quiere tener un estudiante al que se le imponen condiciones, inevitablemente se dirigirá por ese camino. En ese sentido, la existencia debe estar en concordancia con la responsabilidad. En lugar de ocultarlas o ignorarlas, la responsabilidad ética requiere reconocer e indagar sus propias dudas.

No obstante, esto también se relaciona con el estado de la libertad en la existencia del individuo. ¿Significa esto que somos verdaderamente libres en nuestra existencia e individualidad para elegir la carrera que queremos? ¿O cómo se aborda esta cuestión desde la pedagogía existencial de la autenticidad? Se considera que, para alcanzar la libertad, es necesario primero implementar una ética desde el punto de vista de la existencia individual y la responsabilidad. Si recordamos bien los apartados sobre la libertad abordados anteriormente, la negación o la imposibilidad de enfrentar la desesperación, o su dialéctica entre el estado de la existencia en que se encuentra el individuo (su finitud e infinitud), constituye un caso completo de inautenticidad. La desesperación es necesaria; es la duda ante uno mismo, ante la necesidad de aceptación y elección de sí mismo. Por eso es considerada la "enfermedad mortal", ya que representa un paso crucial en la existencia y su relación con lo absoluto.

La libertad, en ese sentido, es dialéctica, oscilando entre la posibilidad y la necesidad. Sin embargo, como mencionamos anteriormente, la categoría de lo finito y lo infinito está estrechamente relacionada con la idea de la existencia en relación con Dios. ¿Cómo podemos traducir estos conceptos a un contexto secular, más específicamente en la posibilidad de elegir una carrera? Debemos ser conscientes de nuestra finitud en el plano de la existencia y, al mismo tiempo, de la posibilidad (que puede llevar a la desesperación) de concebirnos como infinitos.

Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. [...] Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita. (Kierkegaard, 1984, p. 93-94)

La categoría del *yo infinito* vista desde esta perspectiva resulta muy interesante de abordar. Primero, quiero resaltar que, si bien no es directamente comparable con las categorías relacionadas con la experiencia de la *enfermedad mortal* que atraviesa la existencia durante el tránsito por los estadios, me parece que ejemplifica perfectamente cómo se siente el individuo desesperado en su propia libertad al intentar hacerse infinito. Sabemos que, en esencia, lo que se busca en el estudiante es la autenticidad; en este caso, el desesperado está en una relación con lo absoluto, pero sin reconocer las limitaciones que suelen imponerse desde el exterior. El individuo, en su deseo de ser independiente, quiere construir su identidad sin reconocer este fundamento en lo absoluto. De esta forma, surge un deseo de ser completamente libre para determinar su propia existencia y establecer sus propias delimitaciones.

Kierkegaard señala más adelante: “Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar” (p. 94, *Ibíd.*). El individuo elige los aspectos que le convienen y que considera beneficiosos para su existencia, mientras excluye aquellos que no le gustan o que no son provechosos. Sin embargo, el "yo concreto" de la finitud no puede ser completamente inventado desde cero. El intento de negar esas limitaciones es lo que genera la desesperación. El individuo parece estar en una ilusión, creyendo que puede crear su propio yo desde cero; en realidad, malinterpreta su situación y decide que su tarea es construir un yo a su gusto, ignorando el yo que ya le ha sido dado.

Esto evidentemente plantea una problemática: no se busca reformular la vida del estudiante ni resetear todo lo que ha aprendido hasta ahora, dejando en el abandono lo que sabe, conoce y ha experimentado. Más bien, la libertad implica aceptar esta tensión y vivir en un estado de reconciliación entre la posibilidad y la existencia finita. Por ello, se quiere hacer una exaltación de lo que significa la integración ética, que implica responsabilidad. El estudiante, cuando se encuentre en el estado de desesperación (como en la elección de carrera), tiene la libertad y la posibilidad de dudar y cuestionarse, abriéndose paso hacia una forma de existencia "infinita", pero sin olvidar su yo concreto en la realidad. No debe abandonarse ni pretender crearse desde cero, porque eso llevaría inevitablemente a un caso de egocentrismo existencial, donde la libertad del individuo se percibiría como lo más importante, y en este caso, la elección de carrera no sería vista desde una perspectiva ética ni auténtica.

Sentido de la vida (la *Anfaegtelse*, la verdad subjetiva)

Ahora bien, en este apartado quiero considerar qué significa el sentido de la vida desde las nociones de la *Anfaegtelse* y la verdad subjetiva. En secciones anteriores, definimos el sentido de la vida desde la perspectiva psicológica de Alfred Adler. En esencia, Adler nos dice que hay que desarrollar una identidad auténtica y encontrar un propósito profundo, de modo que la vida adquiere sentido a través de la búsqueda de metas significativas. El individuo, con la ayuda de diferentes aspectos de su entorno concreto, tiene la responsabilidad y la libertad de elegir cómo dar sentido a su vida; es decir, a través de sus emociones y de los propósitos que le otorga a su existencia.

Ahora, desde la perspectiva del sentido de la vida en Kierkegaard, la existencia auténtica consiste en encontrar una verdad por la cual el individuo esté dispuesto a vivir y morir. Esa misma verdad o propósito es lo que queremos explorar. En ese sentido, en la búsqueda de esa verdad, evidentemente se hace presente la *Anfaegtelse* de dar ese paso y enfrentarse a la posibilidad. Así pues, se pretende analizar la autodefinición como una tarea existencial que confronta la “nada”; cada elección que hace el individuo frente a su angustia crea en él una identidad y un ser. En segundo lugar, planteamos cómo se desprende ese autodescubrimiento, en el que se necesita enfrentar la paradoja (esas inseguridades que surgen frente a algún tipo de inconveniente en la vida) para desarrollar así una existencia más auténtica.

Al final, se pretende analizar el sentido de la vida desde la consideración de la verdad subjetiva. ¿Qué significa encontrar esa verdad en la existencia, y cómo hacerlo posible en las instituciones educativas? Así pues, el sentido de la vida no se encuentra en la acumulación de conocimientos objetivos o en el cumplimiento de normas externas, sino en la capacidad de cada

individuo para vivir de manera auténtica, de acuerdo con lo que considera su verdad más profunda.

En ese sentido, partimos de la consideración del sentido de la vida en relación con la *Anfaegtelse*. Recordemos que este estado existencial, en esencia, significa que el individuo se enfrenta constantemente a la duda ante la posibilidad de elegir. La “nada” se presenta en su existencia como una categoría de posibilidad, una inquietud que surge ante la opción de elegir un camino que implique una verdadera transformación ética para el individuo (en este caso, el estudiante). La cuestión del sentido de la vida frente a la *Anfaegtelse* plantea preguntas fundamentales sobre el rumbo a seguir o el significado que el individuo le da a su vida y su existencia. Como se mencionó en apartados anteriores, definir el sentido de la vida desde una perspectiva filosófica requiere rigurosidad y un profundo estudio. Es crucial, como propuesta pedagógica, identificar este concepto como la pregunta clave que surge para un estudiante en su último año de estudios, cuando se enfrenta a la duda existencial: “¿Qué hacer después?”

Hay un montón de posibilidades, y eso genera una apertura que la existencia del individuo concreto puede tomar. La existencia debe tomarse su tiempo para dudar, meditar y cuestionarse, con el fin de evitar una elección que resulte impropia de un sujeto auténtico que se toma en serio las preguntas de orden existencial. Más concretamente, la “nada” y en consecuencia la *Anfaegtelse* están relacionadas con la creación del *yo*, ya que el individuo debe constantemente elegir y definirse. Esto es indispensable para la vida del individuo; aprender a angustiarse es necesario para la vida del estudiante. Kierkegaard lo expresaba en términos de que la angustia es esencial para la existencia: “El que no lo aprenda se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, 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”

(Kierkegaard, 2008, p. 121). En esencia, es una condición fundamental que el estudiante deberá atravesar en su formación académica.

Las preguntas fundamentales de la Anfaegtelse en torno al sentido de la vida dan una perspectiva a cómo logrará el individuo determinado objetivo, meta u horizonte, ya que la condición fundamental de la existencia está en constante duda y confrontación con la "nada". Es importante señalar que el papel de la condición de posibilidad debe ser ejercido por cada individuo en concreto desde su finitud, para dar ese salto cualitativo hacia una existencia más auténtica. La pregunta relevante sería: ¿qué papel tiene el educando en este proceso de la Anfaegtelse si es meramente individual y no permite interferencia? Dado que no se quiere imponer ideas que condicionen al individuo a tomar un camino específico. Esto es importante de resolver, porque este proceso de la verdad subjetiva y la angustia existencial permite que el sujeto encuentre su propio camino o respuesta. Este proceso de autodefinición es la tarea existencial que cada persona enfrenta, y la "nada" es el horizonte contra el cual se define dicha tarea.

La tarea es muy personal en tanto uno atraviesa este proceso de Anfaegtelse, pero no significa que deba llevarse en solitario o sin acompañamiento alguno. Es indispensable que el individuo sea consciente de su propia imposibilidad; la angustia otorga un sentido de vida en cuanto a dirección, pues representa la irrupción de la libertad y la multiplicidad de caminos que se pueden escoger. El acompañamiento puede ayudar a las personas a entender y enfrentar su propia libertad y responsabilidad. Por ello, el papel de la fe es indispensable:

Ahora bien, para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que él, por su parte, sea honrado respecto de la posibilidad y que tenga fe. Por fe entiendo [...] la certeza interior que anticipa la infinitud. Si se administran

honradamente los descubrimientos de la posibilidad, entonces ésta descubrirá también todas las limitaciones finitas, pero idealizándolas en la forma de la infinitud y anegando al individuo en la angustia, hasta que éste, por su parte, las venza en la anticipación de la fe. (p. 122, *Ibíd*em)

La fe se entiende desde la finitud, previendo que la existencia puede dar ese salto cualitativo hacia la infinitud, hacia lo que el individuo puede llegar a ser en todas sus posibilidades. La *Anfaegtelse* es el espacio psíquico donde irrumpe el espíritu: tanto como consecuencia del pecado original, como también apertura hacia la fe. El individuo puede sentirse incierto y perdido al encontrarse con su autenticidad; sin embargo, puede ser educado de manera absoluta e infinita, enfrentando diferentes posibilidades que lo guían a elegir su propio camino. Llega un punto en el que el individuo comienza a vislumbrar lo que puede *llegar a ser*, pero incluso en ese trayecto hacia el futuro, el estudiante se enfrenta a angustias y problemas. De ahí que el papel de la educación sea acompañar todos esos procesos, para no dejar la existencia a la deriva.

Continuando con la explicación anterior, se muestra cómo el papel de la fe es indispensable en la vida del individuo. La fe no es solo un sentimiento o una creencia, sino una *certeza* que permite a la existencia enfrentar lo desconocido. Es una base de confianza que nos hace entender que la *Anfaegtelse* no es, ni nunca será, un estado negativo de la existencia, ya que es el requisito mínimo para avanzar hacia la autenticidad. La fe es un medio que provee seguridad, pues establece una relación con lo absoluto y lo infinito. Aunque se enfrenten múltiples caminos, posibilidades y restricciones (como las limitaciones del tiempo, las habilidades, o las circunstancias que impiden ser auténtico), la fe revela una forma de infinitud. Nuestras limitaciones son parte del crecimiento y desarrollo de la existencia. De este modo, la fe

permite superar la angustia ante esas limitaciones al anticipar algo más grande que las restricciones de la vida finita. La *Anfaegtelse* no debe ser vista como un muro impenetrable, sino como una puerta hacia lo que consideramos un sujeto auténtico.

Es por ello que se hace énfasis en la verdad subjetiva. Es interesante enfrentarse a la posibilidad, pero ¿qué significa lo que yo creo que es bueno o malo para mí? Esta es la pregunta que nos invita a reflexionar la verdad subjetiva, "la verdad por la cual se esté dispuesto a morir". En esencia, esta mirada desde la subjetividad es crucial para el desarrollo de la autenticidad del individuo, ya que plantea una cuestión fundamental en la existencia: ¿cuál es mi propósito o lugar en la vida? Esta pregunta determinará no solo el futuro, sino también lo que conlleva elegir esa verdad; es la pregunta sobre qué debo hacer y cómo me identifico.

Ahora vayamos punto por punto en lo que significa encontrar esta verdad. Si recordamos los apartados anteriores, la verdad subjetiva está fuertemente ligada a la existencia, a las reflexiones, pensamientos y particularidades que han surgido en la experiencia particular del individuo, es decir, está conectada con el cognoscente, la persona que conoce. Esto está relacionado con la subjetividad e interioridad del individuo. Pero, ¿qué significa pensarse desde la subjetividad?

El pensador subjetivo es un dialéctico orientado a lo existencial; él posee la pasión intelectual para aferrarse a la disyuntiva cualitativa. Pero, por el contrario, si la disyuntiva cualitativa es aplicada simple y llanamente, si es aplicada, a todo individuo en cada caso, de modo abstracto, entonces se puede correr el ridículo riesgo de decir algo infinitamente decisivo, y de estar en lo cierto con lo que se dice, y aún así no decir ni mu. (Kierkegaard, 2010, p. 345)

De lo anterior, rescatamos tres puntos clave que son importantes mencionar. Primero, se hace referencia a que el pensador subjetivo es, ante todo, un individuo orientado a cuestionarse desde la vida existencial, es decir, desde las ideas interiores que corresponden a su vida y existencia concreta. En ese sentido, cuando se expresa que el pensador subjetivo es un dialéctico orientado hacia lo existencial, se puede decir que no se limita a meras contradicciones teóricas, sino que busca la verdad en el contexto de la existencia humana, a través de la confrontación y tensión con los diferentes estados de la existencia: Anfaegtelse, desesperación, y fe. En segundo lugar, podemos afirmar que la disyuntiva cualitativa a la que se enfrenta el pensador subjetivo es, ante todo, un enfrentamiento con la elección, que no es meramente teórica o cuantitativa, como elegir entre dos caminos concretos, sino que se adentra en la posibilidad misma.

Por último, si se aplica esta disyuntiva cualitativa de manera general o abstracta, sin tomar en cuenta la particularidad y subjetividad del individuo, se corre el riesgo de caer en lo general. Evidentemente, ese no quiere ser el caso para una pedagogía desde la filosofía existencial, ya que la importancia de estas decisiones radica en cómo afectan a cada persona de manera única y concreta. Ahora bien, se hace un detenimiento muy importante en lo que significa ser un pensador subjetivo, dado las cualidades mencionadas: es un proceso que, de manera individual y en confrontación con los distintos estados de la existencia, permite al individuo explorar su autenticidad y, por lo tanto, encontrar la verdad por la cual estaría dispuesto a morir.

El pensador subjetivo no es un científico-erudito; es un artista. Existir es una arte. El pensador subjetivo es lo suficientemente estético como para que su vida esté dotada de contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico como para pensar en controlarla. (p. 346 *Ibíd*em)

Hay que ser discretos, responsables y sabios, en el sentido de conducir la existencia no hacia el desorden, sino hacia la interioridad, con el fin de encontrar un propósito o una meta significativa en la vida. Existir, como bien lo expresa Kierkegaard, es un arte. No creo que haya frase más acertada para describir la esencia de la vida del individuo. El pensador subjetivo es más bien como un artista, alguien que trata la vida misma como una obra de arte. Vivir o existir no se trata simplemente de seguir reglas o comprender leyes universales, sino de crear una vida propia. La existencia del individuo no es algo mecánico ni fijo; es única y está en constante construcción. Es a partir de las premisas de su propia experiencia que este pensador subjetivo busca la autenticidad.

Nótese que la existencia, en este caso, está siempre en concordancia con el estadio estético, pues comprende que hay que disfrutar de la obra de la existencia. La vida y su interioridad se disfrutan a través de los placeres que provee la propia experiencia del individuo, como una forma de darle color y significado a su vida. Sin embargo, esto no implica ignorar las cuestiones éticas. No se trata simplemente de una búsqueda del placer, sino de dotar la vida de sentido. Así, la existencia está atravesada también por el estadio ético, donde es importante comprender el arte de la vida y su belleza, pero también reconocer el diálogo con la responsabilidad y el deber en las acciones. La dimensión ética obliga al individuo a enfrentarse con la posibilidad y la desesperación, siendo consciente de que todas las acciones y elecciones tienen consecuencias. Los diálogos del pensador subjetivo no son simplemente un tránsito entre un estadio y otro; significan ser lo suficientemente dialéctico para enfrentar las contradicciones de la vida y las tensiones entre opuestos: el bien y el mal, el placer y el deber, la libertad y la responsabilidad. Este proceso sintetiza el aspecto ético y estético, encontrando un equilibrio en la

existencia que permite controlar sus aspectos y decisiones: de esto se trata la autenticidad en los estudiantes.

CAPÍTULO 3: ¿Cómo enseñar desde la pedagogía de la autenticidad?

Hemos recorrido todo un análisis exhaustivo de las consideraciones de la filosofía existencial en Kierkegaard, analizando varias obras que complementan una mirada hacia una pedagogía de la autenticidad. Para los propósitos de este trabajo, nos centramos en nuestro propio contexto (Bogotá) con el fin de estudiar cuáles son las principales problemáticas de orden existencial que se evidencian en los colegios y las instituciones, acorde con lo anterior, desarrollar una implementación de la filosofía existencial en una pedagogía. A partir de este último apartado, quisiera remitirme a las problemáticas que no se abordaron, ya sea por razones de extensión o porque no era preciso resolverlas en este momento del desarrollo del trabajo. Sea como fuere, aún quedan cuestiones por desarrollar. Es evidente, y somos conscientes de que, por un lado, no se puede abordar todo el problema en general ni plasmar en estas páginas toda la solución a la problemática que nos compete en la investigación. Y, por otro lado, se quiere dejar en discusión cómo la filosofía existencial puede ser un nuevo método pedagógico en las escuelas, de manera que futuros proyectos continúen trabajando con esta idea, la perfeccionen y encuentren su potencialidad y el uso necesario en nuestra época.

Ahora bien, con la introducción anterior, repasaremos algunas preguntas que deja abierto este trabajo de investigación. Y puede que con estas preguntas aún esté dejando de lado otras cuestiones que ya surgen o se me escapan de mi propia comprensión del problema, pero que están ahí y no se pueden ignorar. En esta última parte, vamos a pensar en cuatro preguntas fundamentales que aún quedan por resolver. La primera: ¿cómo plantearse una didáctica

enfocada en la filosofía existencial para la autenticidad del individuo? Con esto nos referimos a que, si bien en este trabajo se abordó todo lo teórico en referencia a los autores, las problemáticas y su justificación, no se ha desarrollado un apartado donde se plantee este tipo de pedagogía de manera práctica. Por lo tanto, resulta interesante plantearse, en primer lugar, qué aspectos metodológicos son necesarios al momento de desarrollar una pedagogía de la autenticidad. En segundo lugar, se espera que con la población y las preguntas problema que se trabajaron, como el sentido de la vida en tanto rumbo y la elección de carrera, sea un incentivo a trabajar con la población establecida (estudiantes de décimo y undécimo grado). En tercer lugar, parece pertinente diseñar e implementar una didáctica para la enseñanza de la autenticidad y la comprensión de lo que significa la filosofía existencial para el individuo.

El objetivo de este trabajo (demostrar la posibilidad de una filosofía existencial acorde con la pedagogía) no permitió desarrollar una metodología que, sin duda alguna, es necesaria para llevar a la praxis lo que se considera una pedagogía de la autenticidad. Hablar desde la posibilidad de la *Anfaegtelse* hasta el desarrollo de ese salto cualitativo que nos propone tener fe, en tanto es una cuestión de autenticidad del individuo, representa todo un reto, por supuesto, pero no es algo imposible. Con este trabajo se ha demostrado que no es algo que esté desconectado de la realidad.

Sin embargo, ahora nos enfrentamos a una de las principales cuestiones que es necesario resolver: el proceso de autenticidad existencial debe, necesariamente, pasar primero por el maestro para poder enseñar la autenticidad a los estudiantes. Me explico: es un problema muy común en la educación tratar de "predicar pero no aplicar". Con esto me refiero a frases, por ejemplo, como "tienen que ser autónomos". En primer lugar, esto es una imposición que surge de una orden, y en consecuencia se desacredita lo que realmente se pretende hacer con el estudiante,

que es ser autónomo. Lo mismo ocurre con la autenticidad; parece incongruente que un profesor exclame "tienen que ser auténticos" sin haber pasado previamente por ese proceso. Lo anterior nos lleva a problematizar un aspecto fundamental que se desarrolló muy poco, pero del cual éramos conscientes: la importancia del papel existencial del docente, es decir, su propio recorrido en la autenticidad. El profesor en el aula, especialmente impartiendo la clase de filosofía, ve la necesidad de fomentar un proceso de autenticidad en los estudiantes. Aprender a angustiarse, atravesar la desesperación, confrontar las posibilidades finitas frente a lo absoluto y lo infinito, incentivar una suspensión teleológica de lo ético y confiar en ese salto cualitativo, son aspectos que demanda la autenticidad. Estas son las cualidades que, al menos, debe poseer un docente que pretenda incentivar una filosofía existencial en sus estudiantes.

Así pues, las variantes y las preguntas problema que surgen a partir de lo anterior son muchas y tienen un gran bagaje importante que debe plantearse para la filosofía existencial, sobre todo si se busca incentivar la autenticidad en los estudiantes. Los lectores de esta investigación comprenderán por qué no me estoy extendiendo demasiado en las preguntas que resaltamos en este último apartado. Sin embargo, espero que comprendan que las preguntas que proponemos como inconclusas, o que pueden ser un buen material de extensión para futuras investigaciones sobre la filosofía existencial en nuestra contemporaneidad, son de carácter propositivo. Por ello, se abordan de una manera en la que se anuncian y se hacen presentes, pero no se profundizan aquí.

En ese orden de ideas, la tercera problemática que aún queda por resolver es: ¿cómo aprender a abrazar la incertidumbre de lo desconocido? Esta pregunta gira en torno a la praxis del docente, que debe incentivar a los estudiantes a tomar el camino existencial de la autenticidad. Es importante plantear una cuestión que, en primera instancia, se trata de la confianza y el camino

hacia una verdad existencial. Es decir, abrazar la incertidumbre de lo desconocido, o dar ese salto de fe hacia el vacío, es lo mismo que intentar buscar una verdad por la cual la existencia se sienta satisfecha y pueda ver un propósito u horizonte de expectativas hacia el cual dirigir su vida.

Quiero decir que no es sencillo abrir nuestros propios pensamientos y angustias a un profesor o una metodología; se torna muy difícil y complicado abrir ese camino existencial. Es un enfrentamiento entre lo finito y lo absoluto e infinito (las diferentes posibilidades), en las que uno puede estar preso de todo tipo de *Anfaegtelse*. No obstante, es necesario este proceso: un individuo no se convierte en un "yo" auténtico solo desde la autoconciencia o la autopercepción; necesita de alguien que lo guíe por este camino, para así poder enfrentarse verdaderamente a la pregunta: "¿Quién soy realmente?" Todos estos procesos que atraviesa la existencia están intrínsecamente atravesados por la subjetividad y plantean todo un reto pedagógico: como la confianza, o, si se quiere, el abrazo a lo desconocido, o el salto de fe, requiere de una metodología adecuada para evitar errores o procesos de inautenticidad.

Conforme la individualidad de los estudiantes y la relación en el aula se propician, surge una siguiente pregunta: ¿Cómo abrir ese espacio para que las personas confíen en el proceso de autenticidad existencial? En este caso, me dirijo al lector y le propongo que haga uso de su memoria: recuerde alguna lectura, alguna conversación escuchada o algún contenido en los medios audiovisuales sobre la preocupación por la existencia del individuo. Un ejemplo podría ser los libros de autoayuda y otros textos populares en la actualidad; en muchos de ellos se percibe una preocupación por la existencia. Parece que esta preocupación es un rasgo característico de nuestro ethos actual. Hago referencia a esta breve explicación para señalar que existen muchos instrumentos y materiales que parecen motivar cierta autenticidad en los individuos, en los cuales se enmarca la problemática de la existencia de muchas personas frente a

diferentes aspectos y entornos de la vida social o personal. Sin embargo, en términos pedagógicos y metodológicos, ¿cómo plantear una entrada a estos estados sin que se sienta forzado? No por una nota, no por completar una cierta cantidad de ejercicios, ni por cualquier otra circunstancia que uno pueda imaginar. Más bien, ¿cómo hacer conscientes a los estudiantes de que somos seres finitos volcados hacia la infinitud?

Con lo anterior concluye el apartado de las preguntas que aún son pertinentes por responder y que, lejos de generar una desilusión por haber dejado cuestiones sin resolver, poder formularse las preguntas desde este marco conceptual de la filosofía existencial y la pedagogía es un resultado del trabajo de grado. Surge una verdadera satisfacción al constatar que la problemática sobre la enseñanza de la filosofía, enunciada y propuesta desde la filosofía existencial de Kierkegaard, es no solo viable, sino que también contribuye de manera significativa a los procesos de autenticidad de los estudiantes de décimo y undécimo grado de bachillerato. Hemos abordado minuciosamente los apartados y las obras de Kierkegaard para concretar en qué se basa la autenticidad y cómo en sus postulados se refleja una preocupación genuina por la existencia del individuo. Asimismo, repasamos en qué contextos o desde qué perspectivas se enmarca la autenticidad en los estudiantes, y definimos una propuesta en la que los estudiantes pueden encontrar un propósito o una verdad a la que estén dispuestos a dedicar su vida. Esta búsqueda responde a la pregunta fundamental: "¿Qué hacer después?"

Desde una perspectiva metodológica, que el problema quede aún abierto a más análisis y reflexión es, en sí misma, una potencialidad. Como expresé al principio, existen muy pocos estudios que combinen la filosofía existencial con la pedagogía. Por ello, espero que este trabajo funcione como un anclaje, no solo para evitar que esta conexión caiga en el olvido, sino también para que futuras investigaciones se remitan a este estudio y puedan ejecutarse proyectos donde la

filosofía existencial sea una de las ramas que ayuden al quehacer pedagógico y al desarrollo de nuestros estudiantes en las instituciones.

REFERENCIAS

Adler Alfred, Sarró Ramón & Brachfeld F. Oliver. (1941). El sentido de la vida. Luis Miracle.

Biblioteca digital profesorado de psicología

Brunal, Amilkar. (2008). La construcción de la identidad profesional de la orientación escolar en Bogotá en la segunda modernidad (Tesis de Maestría no publicada. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas).

Congreso de la Republica de Colombia. (8 de febrero de 1994). Ley General de Educación. [Ley 115 de 1994]. DO: 41.214

Gadotti, Moacir (2003). Historia de las ideas pedagógicas. México; Editorial: Siglo XXI editores

Hadot, Pierre. (2009). Filosofía como forma de vida. Tr. Cucurella, Maria. Editorial; Alpha Decay

Hadot, Pierre. (2006). Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Tr. Palacio, Javier. España: Ediciones Siruela.

ICFES. (2024). Documentación del examen Saber 11. Ministerio de educación nacional.

Kierkegaard, Søren. (1987). Temor y temblor. Tr. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza.

Kierkegaard, Søren. (2011). Los primeros diarios. Tr. María José Binetti Milanese. Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, Søren. (1984). La enfermedad Mortal. Tr. Demetrio G. Rivero. Sarpe. S.A. Madrid; España

Kierkegaard, Søren. (1985). Mi punto de vista. Tr. José Miguel Velloso. Sarpe. S.A. Madrid; España

Kierkegaard, Søren. (1997). La repetición. Tr Palacio, J, & Demetrio G. Rivero. Alianza Editorial. Madrid; España.

Kierkegaard, Søren. (2008). El concepto de la angustia. Tr. Demetrio G. Rivero. Alianza Editorial. Madrid; España.

Kierkegaard, Søren. (2010). Post-scriptum no científico y definitivo a “migajas filosóficas”. Tr. Javier Tiera & Nekane Legarreta. Ediciones Sígueme. Salamanca; España

Pineda Barón, Luz Adriana. (2015). Factores que afectan la elección de carrera: caso Bogotá.

Sartre, Jean-Paul. (2007). El existencialismo es un humanismo. Tr. Victoria Patri de Fernández. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sartre, Jean-Paul. (1968). El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica. Tr. Juan Vamar. Buenos Aires: Losada.

REFERENCIAS SECUNDARIAS

Arrese Igor, Héctor Oscar. (2011). La ética de la autenticidad en ser y tiempo. Eidos, (15), 118-141.

Alvira, Rafael. (1995). Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca del concepto de la angustia de SA Kierkegaard. Thémata, 15, 31-42.

- Binetti, María J. (2015). El idealismo de Kierkegaard. Universidad Iberoamericana.
- Carina, Patricia. (2005). La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia. *Enfoques*, XVII(2), 123-148.
- Grön, Arne. (1995). El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata*, 15, 15-30.
- Ibáñez, Ricardo Marín. (1970). La pedagogía existencial de Karl Jaspers. *Saitabi*.
- González, Carlos. (2016). La angustia, principio de posibilidad del conocimiento. *Revista Perspectivas*, 1(1), 30–37. <https://doi.org/10.22463/25909215.968>
- González, Eliana Noemí. (2006). Existencialismo y humanismo ante la crisis de la psicoterapia: Una revisión.
- Llevadot, Laura. (2008). Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial/Kierkegaard and the Question of Metaphysics: The Ethical Dimension of Existential Thought. *Logos: canales del Seminario de Metafísica*, 41, 87.
- Mora Calvo, Hernán R. (1998). Kierkegaard: su dialéctica cualitativa. Breves aproximaciones. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 36(90), 581-589.
- Obregón, Ramón Conde. (1957). Kierkegaard y el existencialismo. *CONVIVIUM*, 195-195.
- Ocampo, Oscar Alonso Vargas. (2021). Existencialismo, un encuentro con Sören Kierkegaard y Jean Paul Sartre. *Revista Forum* (No. 19, pp. 257-266). Sede Medellín. Departamento de Ciencia Política.

- Pegueroles, Joan. (2002). La verdad objetiva y la verdad subjetiva en el postscriptum de kierkegaard. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 51(126), 273-276.
- Riezu, Jorge. (1964). Kierkegaard y la "Ética de situación". *Estudios Filosóficos*, 13(33), 219-252.
- Roselló, Francesc Torralba. (1998). Kierkegaard, el heredero moderno de la mayéutica socrática. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 47(117), 55-69.
- Rodríguez, Pablo Uriel. (2014). Querer ser o no querer ser sí mismo: Un análisis de la desesperación en *La enfermedad mortal* de Kierkegaard. *Devenires*, (29), 41-62.
- Vigoya, Johana Páez., & Salas, Andrés Felipe. (2017). Filosofía como forma de vida y práctica filosófica en Colombia: una aproximación al estado del arte. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 38(116), 167-191.