

EN TORNO A LOS MODOS DE EXISTIR EN LA VIDA COTIDIANA

*Eva Pasek de Pinto**

Introducción

La doble naturaleza humana: la natural y la cultural, involucra determinados aspectos de su ser y estar en el mundo. Desde la dimensión natural como seres biológicos nos preocupamos/ocupamos por nuestra supervivencia de seres vivos a quienes corresponde nacer, crecer, reproducirse y morir, y por la cual nos adaptamos al mundo. Por otra parte, como partícipes de la dimensión cultural evidenciamos nuestro poder creador cuando, no sólo nos adaptamos al mundo sino que al mismo tiempo lo transformamos, existiendo en el tiempo, haciendo historia, integrándonos con el entorno. Existimos entonces, en los dominios de la historia y de la cultura, en ambos creamos los símbolos y los utilizamos en nuestra vida cotidiana, tal como señala Cassirer (1994) en su Antropología Filosófica.

En este orden de ideas, el hombre es el ente abierto al ser, y la forma específica de ser que le corresponde es el «ser-ahí» (o *Dasein*) en cuanto se halla abocado al mundo, lo cual lo define como «ser-en-el-mundo» (traducción de Gaos, 1974) o «estar-en-el-mundo» (traducción de Rivera, s/f). En esta concepción, es importante destacar que el ser del hombre se define por su relación con el mundo, cuya forma de ser

* Licenciada en Educación, Maestría en Planificación y Administración Superior (URU) Especialización en Metodología de la Investigación (Universidad Valle de Momboy), Doctora en Ciencias de la Educación, Profesora Asociada a Dedicación Exclusiva Jubilada de la Universidad Nacional Experimental "Simón Rodríguez, Núcleo Trujillo-Venezuela (UNESR), E-mail: mlinaricova@hotmail.com

Recibido: 25/06/2013

Aprobado: 26/11/2013

es propia de la existencia. Es decir, el hombre no es un sujeto individual que se enfrenta a un mundo ajeno, es un ser con otros y, como tal, tiene su fundamento ontológico en la *cura* (trad. Gaos) o *cuidado* (trad. Rivera), base que le permite comprender la diferencia entre una vida auténtica, que reconozca el carácter de «caída» que tiene la existencia y una vida inauténtica o enajenada en la cotidianidad, que olvida el ser en nombre de los entes concretos.

Ambos modos de ser/estar en el mundo implican, entonces, la cotidianidad. Cabe señalar que, posiblemente, el uso central que Heidegger hizo del concepto de cotidianidad en *Ser y Tiempo*, fue el factor que determinó su integración en el lenguaje filosófico. Pero, ¿En qué consiste la cotidianidad, la vida cotidiana? ¿Qué quiere decir “modos de existir”? ¿Cuáles son las implicaciones de esos modos de existir? Aproximarnos a una de tantas respuestas posibles a estas interrogantes es la tarea que nos hemos propuesto, por eso el objetivo consiste en examinar los modos de existir del ser humano en la vida cotidiana propiciando una reflexión que favorezca la problematización del hacer habitual.

Cotidianidad/Vida Cotidiana

Cuando hablamos de la vida cotidiana damos por sentado que sabemos de qué hablamos, a qué nos estamos refiriendo; pensamos que significa lo mismo para cada uno de nosotros. La cotidianidad es la estructura diaria de nuestra vida, es la repetición de las actividades que realizamos. En ella todo está al alcance de la mano y por eso mismo la consideramos como nuestro mundo propio en cierta manera inamovible. Veamos, entonces, algunas definiciones.

Según Kosík (1967:92) “la cotidianidad es, ante todo la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual.” Por su parte, para Rojas Soriano y Ruiz (2001:15) “...la cotidianidad no puede ser considerada sólo como un conjunto de actos desarrollados necesariamente o como formas rutinarias de ver la vida o de enfrentar los

problemas diarios. La cotidianidad es lo que le da sentido a las acciones y, por lo tanto, a la vida misma de cada individuo.”

Por otro lado, para Heller (1977, 2002: 37), “La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social.” Cabe destacar que, en un texto posterior (Heller, 1990) define la vida cotidiana como nuestra experiencia vital y compartida de intersubjetividad. De acuerdo a Córdova (1995: 63):

Las relaciones sociales configuran un tipo de realidad *sui generis*. Un tipo de realidad que el sujeto construye y reconstruye, elabora y reelabora, descompone y sinteriza, a través de una actividad que supone una praxis real (concreta y cotidiana) mediante la cual se apropia de todos, algunos o pocos, elementos de esa realidad construida.

Para Blanchot (1996: 385), lo cotidiano es lo más difícil de descubrir. En sus propias palabras:

En una primera aproximación, lo cotidiano es lo que somos en primer lugar y lo más a menudo. En el trabajo, en el ocio, en la vigilia, el sueño, en la calle, en lo privado de la existencia. Por lo tanto, lo cotidiano es nosotros mismos en lo ordinario. En ese estado, consideremos lo cotidiano como algo sin verdad propia. El movimiento entonces consistirá en tratar de hacerlo participar en las diversas figuras de lo verdadero, en las grandes transformaciones históricas, en el devenir de lo que sucede ya sea abajo (cambios económicos y técnicos) o arriba (filosofía, poesía, política).

Visto así, lo cotidiano es el vacío, lo trivial pero también lo más importante, cuando remite a la existencia en su espontaneidad misma y tal como ésta se vive; cuando al ser vivida, se despoja de toda forma especulativa, quizás de toda coherencia, de toda regularidad; lo cual está determinado por nuestro modo de existir y de abordarla para apropiarnos de ella.

Para Heidegger (1974) la cotidianidad no se refiere específicamente a unas prácticas efectivas de un pueblo, como las fiestas, costumbres; más bien es la situación de impersonalidad, normalidad e indiferencia en que se encuentra el ser humano en su existencia. Ya que concibe al hombre, fundamentalmente, como un ente en el mundo, la cotidianidad es un modo de estar-en-el-mundo, modo en el cual se puede dejar llevar por ella de tal manera que se olvida de sí mismo, en la existencia inauténtica; o bien, asume una existencia auténtica, modos de existir que permiten explicar al “ser-ahí” arrojado al mundo, un mundo que el Dasein no ha elegido, pero con el cual interactúa y en el que interactúa con otros, hasta que decide cambiar, volviéndose responsable de su propia vida y mundo en la existencia auténtica.

De las definiciones anteriores podemos derivar ciertas características de la vida cotidiana: Lo cotidiano no se deja aprehender; es lo inadvertido, lo que miramos pero no vemos. Designa una región o un nivel de habla, donde la determinación de lo verdadero y lo falso no se aplica. Es decir, se vive fuera de lo verdadero o falso; simplemente es. Lo cotidiano lo experimentamos a través del aburrimiento. En la cotidianidad existe el anonimato humano, pues carecemos de nombre, poseemos poca realidad personal, somos apenas una figura. Pero, lo cotidiano es humano, está en la calle. En lo cotidiano rige la negativa a ser diferente, se rechaza todo principio y deniega todo fin: es lo cotidiano. En lo cotidiano no acontece nada. No tiene sujeto. Lo cotidiano no pertenece al mundo de lo objetivo.

En lo que sigue veremos constantes alusiones a dichas características, de manera que es posible afirmar que todo modo de existencia humana, o de existir en el mundo posee su propia cotidianidad. De acuerdo con Kosík (1967:96), la vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. Sin embargo, no la notamos pues vivimos inmersos en ella. Sólo se hace visible, se percibe cuando es alterada, mas no por acontecimientos inesperados o por fenómenos negativos que ocurren eventualmente a las personas; pues éstos también forman parte de lo cotidiano.

Siendo así, ¿cómo develar la vida cotidiana? Vivimos tan inmersos en ella que no notamos su existencia, pues según Blanchot (1996), lo cotidiano es la ambigüedad de dos movimientos casi invisibles: el hombre hundido en lo cotidiano y, a la vez, privado de lo cotidiano. Por eso, sólo analizando la realidad es posible problematizar la vida cotidiana. Pero, descubrirla es una tarea más difícil de lo que podría parecer a simple vista, porque consiste en afirmar la profundidad de lo superficial.

Modos de existir y conciencia

Desde una concepción psicológica, (Enciclopedia de la Psicopedagogía, 1998), la conciencia se refiere al conocimiento inmediato y directo que se tiene de la propia existencia, condición, sensaciones, operaciones mentales, actos. Por otra parte, desde la perspectiva filosófica el término conciencia corresponde con una actitud de autorreflexión, -actitud fenomenológica según Husserl- o de una búsqueda interior. (Abagnano, 1995). Es justamente desde ambos puntos de vista que Freire (1990) plantea la conciencia, ya que considera al ser humano como un sujeto activo en la construcción del conocimiento de sí mismo y de su entorno. Para esto, el hombre reflexiona críticamente sobre su situación y sus posibilidades, pues al desarrollar sus capacidades puede transformar su situación y su entorno, mejorando esas posibilidades. Ya lo señalaba Heidegger, que el hombre es el único capaz de hacerse preguntas sobre su ser y su existencia y responderlas.

En ese orden de ideas, Freire (1990) señala tres niveles de conciencia: el mágico, el ingenuo y el crítico. Así mismo, nos dice que para alcanzar el tercer nivel se requiere de la concienciación, que “se refiere al proceso mediante el cual los hombres, no como receptores, sino como sujetos de conocimiento, alcanzan una conciencia creciente tanto de la realidad sociocultural que da forma a sus vidas, como de su capacidad para transformar dicha realidad” (p.85).

Luego y siguiendo a Freire, el primer nivel de conciencia, el mágico/mítico, corresponde a la realidad concreta de las sociedades, donde el hombre alcanza la conciencia de su entrono guiado por el instinto, y se limita a la actividad biológica de subsistencia dentro de la naturaleza,

en la que se halla como uno más de los que la conforman. Así, su principal característica es “su casi inmersión en la realidad”, está limitada a satisfacer desafíos relativos a necesidades biológicas y no posee la capacidad de distanciarse respecto de la realidad para objetivarla y analizarla. Como consecuencia, la persona no llega a percibir muchos de los retos de la realidad o los percibe de modo distorsionado.

El segundo nivel de conciencia, el ingenuo, es un nivel de transición entre el mágico y el crítico. El hombre ha desarrollado la observación y una capacidad de adaptación que le permite aceptar los cambios de su entorno. Esta capacidad de ajuste le proporciona la confianza suficiente en sus recursos, comienza a explorar el territorio y amplía su conocimiento, pero sin considerar los efectos que puedan tener sus acciones. De ese modo, no obstante que se rompe el silencio y el ser estático, el dejar hacer y dejar pasar; muchas de las características del nivel anterior se encuentran presentes, tal es el caso de muchos ritos y mitos como el de “Dios dirá”, “así es la vida”, o bien, “otro lo hará”. Aún así, se observa un dinamismo en todas las dimensiones de la vida social, salen a la superficie las contradicciones y ocurren conflictos en los cuales los segmentos sociales, silenciosos hasta ahora, se hacen sentir cada vez más y exigen más. Aparentemente hacemos algo, pero solamente nos acomodamos a las circunstancias y acciones que dicta la masa.

En este punto es importante señalar que, similarmente, Heidegger (1974), explica que el hombre en tanto ser-en-el-mundo, puede ejercer su existir de modo auténtico o inauténtico. Este último modo, de forma equivalente a las formas de conciencia mágica e ingenua, lo sitúa en la cotidianidad, donde se caracteriza por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad.

En la habladería se trata de la preocupación por lo hablado, lo importante es que se hable. Según Heidegger (s/f: 170): “Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal”, pues, al moverse en la misma medianía, se habla de lo mismo. De esta manera, el *Dasein* se pierde a sí mismo ya que se encuentra inmerso en la realidad, puesto que realiza la tendencia al “ver”, la cual expresa “una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo”(p. 172), controlada por la habladería (p. 174). Tal inmersión en

la realidad le impide distinguir/distinguirse, puesto que es accesible a cualquiera. Luego, según Heidegger (p. 175), “pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del *Dasein* consigo mismo.”

Habladuría, curiosidad y ambigüedad contribuyen a constituir el ser del *Dasein*; en ellas y en su conexión se revela el modo fundamental del ser en la cotidianidad como *caída*. “El estado de caída en el mundo designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad” (p. 177). El estar absorbido implica la impropiedad del *Dasein*, la existencia inauténtica, en la cual el no-ser-sí-mismo es una forma de estar siempre ocupado, de huida del poder-ser-sí-mismo propio. Involucra, en cierto sentido, dos movimientos casi invisibles: el hombre hundido en lo cotidiano, en el uno público, impersonal e indeterminado, y, a la vez, privado de sí mismo en éste. “Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al *Dasein* esta caída, interpretándola como “progreso” y “vida concreta” (p. 180); pues, lo sitúa en la cotidianidad, donde vive cómodamente y sin preocupaciones, pues está “caído” en el uno (“la gente”, *Das man*), el cual es neutro e impersonal.

Este uno impersonal, indeterminado e irresponsable es el “se”, que se nos impone en la forma “se dice”, “se habla”, “se usa”. El “se” es, pues, el verdadero sujeto de la cotidianidad, es él quien da la vida cotidiana al brindar muchas ocupaciones y ofrecer la sensación de tranquilidad. Aquí la vida del hombre es coherente y ordenada, la multitud de actividades que ofrece el uno lo mantiene tan ocupado que le impide reflexionar sobre su existencia. En este modo de estar-en-el-mundo nos dejamos llevar por los patrones de conducta preestablecidos y nos olvidamos de ser nosotros mismos, no ejercemos el poder-ser-sí-mismo.

Por último, en la conciencia crítica, como tercer nivel del proceso de concienciación, el hombre asume el rol de sujeto en la aventura de transformar y recrear la realidad. Esto es más que una toma de conciencia, puesto que consiste, no sólo en superar la conciencia mágica y la ingenua, sino que implica además, la inserción crítica de la persona en

su realidad, ahora liberada de mitos y magia. Es decir, se supera el “si Dios quiere”, y la persona desarrolla una conciencia crítica. Asumimos que los problemas de nuestra vida cotidiana existen, son reales, somos la causa o parte de las causas y, en consecuencia, es nuestra responsabilidad generar soluciones y participar en su realización. Con ello humanizamos la realidad, transformándola sin destruirla. Somos parte de la historia, hacemos historia y poseemos unos valores que, una vez internalizados, se traducen y transmiten como acciones, en este caso en el sentido de conocer, problematizar y transformar nuestra propia realidad cotidiana.

Análogamente, Heidegger (1974) denomina este modo de estar-en-el-mundo, existencia auténtica. Vimos que en la existencia inauténtica el hombre huye de sí mismo, no se realiza desde su poder-ser-sí-mismo. En la existencia auténtica, el hombre adquiere conciencia. De pronto se pregunta quién es, qué hace allí, para qué está donde está; es una manera de asumir la cotidianidad en el sentido de comprender su poder-ser más propio. Reflexiona sobre su vida y su hacer; se hace consciente de su finitud, es un ser que posee un tiempo de vida pero no sabe cuando se termina éste. Acepta lo que se es: un ser para la muerte, cuya comprensión origina angustia y, ésta a su vez, el miedo (Heidegger, s/f: 185-187). La angustia le abre la posibilidad de comprender el ser proyecto, es decir, el *Dasein* como ser-posible, aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo. Según el mismo Heidegger (p. 189):

La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre para...* (propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el *Dasein* está entregado en cuanto estar-en-el-mundo.

En el momento de comprender que su poder-ser propio es el dejar de existir, siente la angustia de estar-en-el-mundo y respecto del cómo está en él, pues debe tomar decisiones y realizar ciertas posibilidades. Una de éstas es volverse a la tranquilizadora seguridad que ofrece la

cotidianidad, su cadente absorberse en el uno, lo que no significa una disminución en la realidad del *Dasein*; es también, un modo real en que el *Dasein* desarrolla su existencia inauténtica. El sometimiento al uno es un modo de ser del *Dasein* en el cual éste no es sí mismo.

Frente a ésta, la segunda opción de ser libre para el poder-ser más propio, implica que la familiaridad cotidiana se derrumba. Al no huir de sí, se comprende arrojado al mundo, hace evidente la facticidad de su existencia, una existencia que le ha sido impuesta. Luego, el estado de arrojado no es algo accidental y superable, sino, por el contrario, es lo que al hombre lo hace ser lo que es. En ese orden de ideas, el hombre se escoge a sí mismo y se anticipa-a-sí mismo. En este anticiparse-a-sí radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad de *ser libre para* posibilidades existenciales propias; quiere decir, que para existir tendrá que asumir aquel originario estado de arrojado y desde él proyectar sus propias posibilidades; lo cual significa aceptar la responsabilidad de su propio estado, o sea de lo que es; y realizarlas dentro de sus posibilidades, “cuidando” que este poder-ser llegue a ser lo que él puede ser.

El cuidado se perfila entonces, como el ser del *Dasein*. “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente, *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del *Dasein*.”(p. 194). Tal fenómeno no indica una primacía de lo práctico sobre lo teórico, pues, “‘Teoría’ y ‘praxis’ son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado” (p. 194). En consecuencia, el llegar a ser eso que puede ser en sus más propias posibilidades –en tanto proyecto- se debe al cuidado; es por eso que en el cuidado radica el fundamento de toda su conducta.

Ya dijimos que el *Dasein*, al comprender que su poder-ser es la muerte, se angustia ante su finitud: desde que existe arrastra ese fin, esa posibilidad. Pero si realiza tal posibilidad, deja de existir y ya no puede captarse como totalidad. “La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable”(p. 247), ya que pertenece a su condición de arrojado al mundo. Por eso, ante la muerte, la existencia inauténtica tiene una actitud que le es propia: trata de eludirla. Reconoce, por cierto, que se muere, pero este que-se-muere es siempre el otro,

el uno indiferenciado: “uno se muere”. En la cotidianidad se conoce la muerte como algo ajeno a sí mismo, pues se trata de que “Este o aquel cercano o lejano `muere`. Desconocidos `mueren` diariamente y a todas horas”. “...uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo.”(p. 249). “Se dice: ciertamente la muerte vendrá, pero por el momento todavía no.” (p. 254). De esta manera el *Dasein* cotidiano encubre su poder-ser propio, su posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta; es el uno quien deja en suspenso la certeza de la muerte.

En su existencia auténtica el *Dasein* puede relacionarse de dos maneras con su posibilidad de poder-ser: por una parte, en forma de un ocupado afanarse por realizarla; por la otra, en el esperar. Evidentemente, frente a la muerte o posibilidad de no existir más, la relación no será el logro de su realización. Por lo tanto, nos queda el esperar, en el sentido de poseer la certeza de que llegará o se realizará, pero sin ocuparse de ello. Es decir: “La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real.”(p. 258).

Este comprenderse como un ser-para-la-muerte se inicia en el estado de *caída* del *Dasein*, cuando la conciencia lo llama. Mientras está *caído*, el *Dasein* no escucha el sí-mismo, ocupado como está en la cotidianidad del uno, del “se”; pero la llamada o vocación de la conciencia es una advertencia para superar la enajenación y su estado de perdido/caído en el mundo, y un regreso al propio poder-ser. Con la llamada, el *Dasein* capta su finitud, comprende su propio y auténtico modo de existencia y se elige a sí mismo. En respuesta auténtica asume la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta y la proyecta. En esa asunción, el *Dasein* se resuelve a ser lo que él es. Este estado de *resuelto* supone la plenitud de la existencia auténtica y de su radical apertura. En palabras de Heidegger (s/f: 265):

A la llamada de la conciencia corresponde la posibilidad de escuchar. La comprensión de la llamada se revela como un *querer-tener-conciencia*. Pero en este fenómeno tenemos algo que antes buscábamos: el acto existencial de hacer la elección de un ser-sí-mismo, acto que nosotros

llamaremos, de acuerdo con su estructura existencial, la resolución.

Cabe señalar que tal resolución no es una escapatoria para sobreponerse a la muerte; se trata de la comprensión obediente a la llamada de la conciencia que implica dejar abierta la posibilidad de que la muerte sobrevenga y se apodere de la existencia, sin rehuir ni encubrir dicha posibilidad. En la llamada de la conciencia se comprende que la muerte es parte de la vida misma, pues, aún cuando no es un ser a la mano, en la existencia auténtica “es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez” (p. 247).

Quiero resaltar la muerte como un no-todavía interpretado así en la cotidianidad, donde/cuando se asume como algo que le sucede a otros y que no es inmediato en un sentido temporal. Al respecto, Heidegger expresa que tal interpretación ha sido rechazada como inadecuada ya que involucra un resto pendiente, o bien, el extremo del fin del *Dasein*. Pero, por un lado, la muerte no es algo que aún no está ahí, por el contrario, siempre está. Por el otro, “el extremo no-todavía tiene el carácter de algo *respecto a lo cual el Dasein se comporta*” (p. 247). Ya vimos que en el estado de *caída*, en la cotidianidad, el comportamiento del hombre constituye una huida, siempre está absorto y ocupado. Igualmente vimos que en la existencia auténtica el hombre ante la inminencia de la muerte, asume la condición de resuelto; en ella toma la decisión de ser lo que él es, lo que ya siempre ha-sido: un ser-para-la-muerte.

Sin embargo, veamos el no-todavía como un mientras-tanto. Es decir, sé que el hombre es un ser-para-la-muerte, que ésta es algo inminente, en palabras de Heidegger: el poder-ser existencial del hombre, la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta. No le cabe realizarla, sí puede esperarla. Pero, mientras espera y no se ocupa de ella, ¿Qué puede hacer?

Pienso que una vez superada la inmersión en lo indeterminado del uno, el hombre se inserta de manera crítica en su realidad. Asume que los problemas existenciales que debe afrontar son su responsabilidad así como el generar soluciones y participar en su realización. Con

ello puede transformar la realidad, ser parte de la historia, incluso, hacer historia desde su nueva existencia “cotidiana”, involucrándose como “cuidado”.

En esta nueva existencia cotidiana, “existida” de manera auténtica, el hombre se pregunta quién es, qué hace allí, para qué está ahí. Reflexiona sobre su vida y su hacer consciente de su finitud: es un ser que posee un tiempo de vida pero no sabe cuando se termina éste. Ello le genera angustia, incertidumbre; se da cuenta de su poder-ser y de lo que quiere ser, distinto; no lo que dicta el uno indeterminado. Así, decide ser lo que quiere ser mientras se realiza su poder-ser. Esta reflexión posiblemente lo aísla, lo singulariza, pero aprende a “cuidar” de sí mismo y a desarrollar su poder-ser con una perspectiva totalmente nueva: sabe que es libre, un ser único y distinto, no forma parte del uno, de la masa. Está consciente que su tiempo terminará algún día, es decir, es un “ser-para-la-muerte y lo sabe: sabe que con cada cumpleaños se acerca más a su final. No obstante, durante su existencia puede llegar a ser lo que quiere, pues, aunque la muerte extingue las posibilidades, no las agota: ella misma es una posibilidad, la última y radical.

Según Heidegger, al hombre sólo le espera al final la muerte, la nada. No obstante, a mi modo de ver existe un mientras-tanto para el hombre en el cual puede desplegar todo su potencial y todas sus posibilidades, antes de la muerte.

Reflexiones Finales

Vimos que en el proceso de tomar conciencia de nuestra vida y realidad pasamos por los modos auténtico e inauténtico de estar-en-el-mundo que analiza Heidegger, en cuanto que el hombre toma conciencia de que es el responsable por sus decisiones y sus acciones, aún cuando sólo le espera al final la muerte, la nada. Pero mientras tanto llega, cabe una reflexión en torno al ¿cómo pienso existir en el mundo? Una vez que me doy cuenta que hasta ahora he sido un ente más en mi cotidianidad personal y profesional, que me he dejado arrastrar por la rutina, ¿qué haré?.

Una cita de Paulo Freire nos impulsa a reflexionar sobre el papel del hombre en el mundo:

Existir es más que vivir porque es más que estar en el mundo. Es estar en él y con él. Y esa capacidad o posibilidad de unión comunicativa del existente con el mundo objetivo, contenida en la propia etimología de la palabra, da al existir el sentido de crítica que no hay en el simple vivir. Trascender, discernir, dialogar (comunicar y participar), son exclusividades del existir. (Freire, 1992: 29).

Con estas palabras, el autor nos invita a desentrañar ciertos aspectos de nuestro modo de estar en el mundo para trascender. Igualmente hace un llamado implícito a nuestro poder-ser cuando dice que “pasar de la conciencia ingenua a la crítica no es automático, sino sólo efecto de un trabajo educativo crítico”, por lo que la educación, el aprender debe iniciarse en nosotros mismos para alcanzar un modo de existir auténtico. Tomar nuestra propia vida personal y profesional como realidad cotidiana es asumirla como parte de nuestras vidas y a nosotros como parte de ella. Implica estudiarla para conocerla y optar por su valor; transformándola para trascender, discernir, dialogar; de tal forma que, como expresa Córdova (1995), genere en el hombre su potencial cognitivo, imaginativo y ensoñador, permitiéndole la construcción de un universo simbólico para dialogar con el mundo y comprenderlo y soñar las alternativas. Se trata de reflexionar en torno a ¿Existimos en el mundo y con él o sólo vivimos en él?

Referencias Bibliográficas.

Blanchot, Maurice (1996). *El diálogo inconcluso* (2ª ed.). Traducción de Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila.

Cassirer, Ernst (1994). *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Córdova, Víctor (1995). *Hacia una sociología de lo vivido*. Caracas: Tropykos.

Freire, Paulo (1982). *Pedagogía y transformación de la educación*. Londres: McMillan.

Freire, Paulo (1990). *La naturaleza política de la educación*. Barcelona: Paidós.

Freire, Paulo (1992). *La educación como práctica de la libertad* (41ª ed.). Bogotá: Siglo XXI.

Heidegger, Martin (1974). *Ser y Tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (s/f). *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital disponible en <http://www.heideggeriana.com.ar>

Heller, Ágnes. (1977, 2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Traducción de José Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península.

Heller, Ágnes. (1990). *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Traducción de Montserrat Gurguí. Barcelona: Península.

Kosík, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

Rojas Soriano, Raúl y Ruiz del Castillo, Amparo (2001). *Apuntes de la vida cotidiana. Reflexiones educativas*. 3ª edición. México: Plaza y Valdés.