

Claves para recorrer *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger *

Olga Belmonte García **

En este artículo presentamos las líneas fundamentales de la obra «Ser y Tiempo», de Martín Heidegger. Se trata de un filósofo que ha influido considerablemente en el pensamiento contemporáneo, tanto por las críticas que ha recibido, como por quienes le consideran inspirador del existencialismo. Nuestro objetivo es hacer accesible su obra principal a lectores no familiarizados con él y suscitar la reflexión sobre los temas que plantea. Nos preguntaremos en qué medida la descripción de la existencia que ofrece, basada en la finitud, imposibilita la apertura a la trascendencia.

Aunque se tiende a relacionar a Martin Heidegger¹ con el existencialismo, el propio autor insistió en desvincularse de esta corriente², pues el tema central de su filosofía no era la existencia, sino la cuestión del ser. Lo esencial de *Ser y Tiempo* no es, por tanto, ofrecer un tratado so-

* MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, España, 2000.

** Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

¹ Messkirch, 1889-Friburgo de Brisgovia, 1976.

² En la «Carta sobre el humanismo» (*Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298), Heidegger señala el carácter erróneo de la interpretación que Sartre hace de su filosofía, vinculándola con el existencialismo.

bre la existencia humana, sino presentar una ontología en un sentido nuevo. Pero el autor reconoció el carácter limitado e insuficiente de esta obra, ya que deja planteada, pero no desarrolla la cuestión fundamental. Posteriormente Heidegger intentará superar los equívocos utilizando una nueva terminología que le permita pensar el ser más allá de la propia existencia: analizar el acto mismo de «darse», el «aparecer» del ser (el acontecer)³.

Aun así, a pesar del sentido que la obra tuvo para su autor, estamos ante uno de los casos en los que la obra dice más de lo que el autor espera, hasta el punto de ser una obra fundamental para el existencialismo en particular y para la filosofía contemporánea en general. La radicalidad de sus planteamientos y la complejidad del texto, nos llevan a proponer una introducción que presente las líneas esenciales de la obra, haciéndola transitable para el lector que quiera abordar un pensamiento con el que es necesario dialogar, para comprender los problemas fundamentales de los

³ Para profundizar en el desarrollo posterior de su pensamiento, es interesante la obra *Tiempo y ser* (Heidegger, Tecnos, Madrid, 2001).

que se ocupa la filosofía contemporánea.

1. El punto de partida de la reflexión filosófica: ¿qué significa «ser» en un sentido general?

La pregunta por el sentido del «ser» en general es, según Heidegger, la más importante para el hombre, ya que nada es más urgente ni afecta más a la propia existencia que comprender qué significa ser; y, por otro lado, toda investigación contiene ya la pregunta por el ser, pues intenta comprender modos particulares de ser. En el análisis del ser en general (ontología), podemos distinguir los entes (cosas del mundo) y los existentes (seres humanos, que «son» de un modo especial).

Heidegger no utiliza el término «hombre» para referirse al ser humano, pues considera que es un término muy cargado de contenido por su utilización a lo largo de la historia. Prefiere utilizar el término *Dasein* («ser ahí»), que no se refiere exactamente al hombre, sino al punto previo de intersección entre el hombre y el mundo (es la unión previa a la distinción entre ambos). El término se traduce como el «ahí del ser», el ám-

bito en el que el ser se hace presente. Se entiende, por tanto, que el modo de ser primordial de todo ser humano es «ser en el mundo», habitar, por lo que el término más general del que podemos partir para analizar nuestra existencia es «Da-sein». Nosotros optaremos, aun así, por utilizar el término «hombre», reconociendo sus limitaciones (su carácter derivado), para facilitar la comprensión de la obra *Ser y Tiempo* (1927) en un ámbito más amplio que el meramente académico⁴.

Si la labor fundamental de la filosofía es comprender qué significa ser, la Filosofía Primera es, para Heidegger, una Ontología (entendida como Fenomenología y finalmente como Hermenéutica). En toda investigación se parte del supuesto de que aquello que se analiza, «es» en algún sentido. Pero, ¿qué significa ser?, ¿cómo «son» los entes?, ¿qué significa «existir»? Estas preguntas sólo se las plantea el hombre; sólo él es consciente del carácter finito de su existencia: el hecho de morir nos lleva a preguntarnos qué sentido tiene vivir (por qué el ser y no la nada); sólo el hombre es

consciente de que las cosas son, pero podrían no ser. Heidegger considera que para saber qué significa ser en general, hay que partir del análisis del modo de ser del hombre (hacer una fenomenología del *Dasein*), único ser que se pregunta por el ser.

2. El ser del hombre: la existencia como proyecto

Somos seres que dejarán de ser, pero también somos seres que en cada momento tienen que decidir cómo ser, cómo vivir. El animal es, pero el hombre está obligado, si quiere ser más que un «bípedo implume», si quiere ser «humano», a elegir cómo existir. Nacer es encontrarse con un horizonte de posibilidades de ser (la facticidad, lo dado). Existir es, para el hombre, elegir posibilidades; vivir es decidir. Para existir, el hombre necesita comprender las posibilidades que se le ofrecen, elegir entre ellas y apropiárselas. Según lo dicho, la existencia humana se sostiene en dos modos básicos de ser: el *encontrarse* (situado en el mundo) y el *comprender* (las posibilidades de existencia).

El hombre es arrojado, cae en un mundo que no elige: es un ser yec-to (caído), que proyecta su existencia en la medida en que elige

⁴ En *¿Qué es metafísica?* podemos encontrar una síntesis de las cuestiones fundamentales de *Ser y Tiempo*, realizada por el propio autor.

unas posibilidades y rechaza otras. Está condenado a existir, con independencia de cómo lo haga. Las cosas no existen, sino que están presentes; su modo de ser es la presencia. El hombre, en cambio, existe: vive su ser como proyecto, como un «ser hacia», que se proyecta a sí mismo. No es correcto, por tanto, preguntar «qué es» el hombre, pues no tiene esencia, sino existencia: la pregunta correcta es «quién es» el hombre (en cada momento, en cada elección).

El hombre es un ser inconcluso: «es» siempre faltándole algo para ser. Entre todas las posibilidades de existencia, la muerte es la posibilidad más propia y cierta: todos moriremos. La muerte es la posibilidad que vuelve imposibles el resto de posibilidades. Saber esto genera angustia y dispone a vivir de un modo diferente al que normalmente se da desde la inconsciencia, la ignorancia o la cobardía.

Heidegger distingue dos modos de existencia: la propia (auténtica) y la impropia (inauténtica). Solo un ser que sabe que muere, comprende que las posibilidades que no elija, desaparecerán con él. No hay posibilidades eternas ni responsabilidades infinitas; la existencia del hombre es radicalmente mundana y finita. No cabe la es-

peranza que remite a lo trascendente. La angustia ante la muerte nos descubre que el mundo es insignificante; la muerte es la entrada en la soledad absoluta de un yo que deja de ser, para ser nada.

Por lo general se existe de un modo impropio, porque la existencia auténtica (consciente de la finitud) es incómoda, genera angustia. En la existencia auténtica el hombre elige sus propias posibilidades, no las ajenas (o las que otros quieren que elija). Son mías las posibilidades que mi existencia abre y las que me doy yo mismo. En la existencia impropia se asumen posibilidades (e imposibilidades) que dictan otros: se existe bajo la dictadura de los otros, la masa, el «se» (lo que «se» suele hacer, «se» dice, «se» piensa...). Habitualmente seguimos las modas, repetimos lo que otros dicen, pensamos como otros.

Pero hay algo que puede rescatarnos de esta existencia: el reconocimiento de la propia finitud; saber que las posibilidades no son eternas. Esto genera angustia y puede provocar la huida, para refugiarse en una vida impropia. Pero la angustia puede ser también una ocasión para cambiar el rumbo de la propia vida y adoptar un camino elegido. Estoy llamado a resolver mi propia vida, a decidir cómo

mo vivirla aquí y ahora, pues carece de sentido la esperanza eterna desde una vida finita, en la que las posibilidades no realizadas no esperan, sino que se vuelven imposibles.

Cada hombre tiene una misión: cumplir las posibilidades que se le abren a partir de toda la historia que le precede. Caemos en un mundo que no elegimos y que nos señala un destino, unas posibilidades y no otras. El hombre no puede desligarse del destino histórico de su generación. Estoy obligado a elegir entre las posibilidades que me encuentro; en definitiva y en palabras de Sartre: estoy «condenado a ser libre», a cumplir el destino de mi generación, diría Heidegger. Según esta descripción de la existencia, no podemos hablar de buenas o malas obras, sino de elecciones propias (que parten de uno mismo y la propia misión) o elecciones impropias (que se basan en las modas o en las habladurías).

3. La estructura fundamental de la existencia humana

El ser humano no es originalmente un ser racional, sino un ser que se preocupa por su existencia, se ocupa de ella eligiendo. Lo principal en el hombre no es la razón, si-

no el encontrarse en el mundo (el «*Da*»: ahí) y el comprender, que se da históricamente situado (se hereda). Este encontrarse básico resuena en la pregunta ¿cómo te encuentras? Hay dos modos básicos de encontrarse: templado o des-templado con el mundo; acorde o en desacuerdo con él. El hombre puede con-sonar o di-sonar respecto del mundo. El estado de ánimo se refiere al afecto del hombre, al modo en que se siente afectado por el mundo, que influye directamente en su modo de comprenderlo.

La estructura fundamental de la existencia, el modo de ser básico es la «cura», el «cuidado»: el hombre existe cuidándose (ocupándose) de las cosas y de los otros, en el fondo, para cuidar de sí mismo. El hombre existe en relación con el mundo, las cosas, los otros y él mismo. Estos diferentes elementos de la existencia (sea ésta propia o impropia) son lo que Heidegger llama «existenciaros» (o existenciales, dependiendo del traductor).

El hombre, «ser en el mundo»

El hombre existe en el mundo, pero no se encuentra con el mundo como tal, sino con las cosas que emergen en él. Las cosas no poseen «existenciaros» (modos de

existir), sino categorías, que son las formas de estar presentes para el hombre. Los entes pueden ser, por un lado, cosas «a la mano»: útiles, cosas que se usan, la relación original con las cosas no es la teoría, sino la praxis; o, por otro, cosas «ante los ojos»: cuando dejan de ser «útiles», las cosas muestran su carácter mundano (no sólo el significado humano), se vuelven objetos sobre los que podemos teorizar.

Cuando se detienen las facilidades, cuando los útiles dejan de servir (porque no están, se rompen o se rebelan), surgen las cosas como entes ajenos a mí, que pueden ser observados y analizados como objetos. El significado original de los útiles es previo al lenguaje y procede directamente del uso. La patria original, el hogar fundamental del hombre es el mundo que usa, no el mundo de las ideas platónico, sobre el que teoriza. Lo primero que vemos es lo que podemos utilizar. En la experiencia original del mundo, la visión está al servicio de la praxis. Aunque el tejido de cosas utilizables no es el mundo mismo, conforma lo que es el mundo para el hombre: la Obra. En el usar el hombre realiza la obra, a través del trabajo.

Esta descripción de la existencia humana tiene consecuencias en la

concepción de la verdad. ¿En qué se basa la certeza? ¿Procede de la sensibilidad (en el uso), del entendimiento (en la teoría) o de la revelación (en la fe)? Heidegger entiende que las cosas comparacen gracias al acto de la conciencia del hombre, que atiende al mundo; el acto subjetivo abre mundo: es el claro del bosque que permite ver lo que hay, como mundo. El hombre señala la verdad a medida que descubre la realidad en su existencia mundana. No hay puntos de referencia absolutos. El único punto de referencia es el hombre, que es relativo. El significado del mundo queda limitado al horizonte de posibilidades, referencias y usos que abre el hombre. No hay sentidos que vayan más allá de lo dado.

A esto hay que añadir que la existencia auténtica supone situarse en el mundo desde la angustia, desde el sentirse arrojado a un mundo con el que el hombre no se conforma y cuyo nuevo significado le resulta extraño (pues le muestra la distancia entre él y aquello con lo que anteriormente estaba familiarizado). La angustia es el tono fundamental de la existencia (siempre suena, aunque no queramos oírlo). Heidegger introduce el factor del encontrarse (del estado de ánimo) dentro del problema de la verdad: la verdad del

mundo varía cuando pasamos de la existencia impropia a la propia.

En la existencia inauténtica, en la que todo sirve y todo significa, se asumen las verdades dadas. En la existencia auténtica, el hombre se abre al mundo tal y como se le presenta, de acuerdo con sus posibilidades y desde un horizonte en el que él es el punto de referencia único. La verdad es aquí propia, no asumida ciegamente, sino descubierta individualmente. En la medida en que el mundo ofrece posibilidades de existencia, habla al hombre. Hay un discurso básico que prefigura de algún modo el discurso humano. El habla es, en este sentido, igualmente original que el encontrarse y el comprender. En ella se articulan los entes comprendidos, y gracias a ella puede el hombre interpretar el mundo y ampliar su horizonte de posibilidades.

El comprender del hombre se da sobre la base de una comprensión previa («pre-comprensión»), que contiene todo lo anterior al yo: el horizonte histórico de comprensiones que le preceden. Sin esta precomprensión, no se comprendería nada. La interpretación permite articular la comprensión inicial, de forma que adquiera un sentido. Gracias a la precomprensión, el hombre puede realizar su

propia interpretación, y desde ella, su existencia. Las ideas del hombre en el presente, pasarán a ser en el futuro las creencias y la tradición heredadas. Se es hijo de la tradición.

El hombre, «ser en el mundo, con otros»

En este análisis de la estructura fundamental de la existencia, vemos que inicialmente el hombre existe *en el mundo* entre las *cosas*, usándolas o contemplándolas, pero también se encuentra *con otros* que no son cosas, sino otros existentes. En su modo de existir básico, el hombre existe con otros a los que no puede usar: el otro no está «a la mano» (sólo lo estaría tras un movimiento violento respecto de la existencia básica). Heidegger considera que el encuentro con el otro se da en dos momentos: la *distancia originaria*, que me descubre al otro como amenaza, y la *relación*, en el trabajo.

En el encuentro con el otro, el hombre comprende que sus posibilidades de ser no son ilimitadas, sino que encuentran un límite en las posibilidades del otro (que pueden coincidir con las mías). Dejar que el otro las realice supone en ocasiones sacrificar mi propia existencia. El Estado recurre a las relaciones de trabajo para evi-

tar que existir con otros sea una continua lucha: se establece una red de relaciones pautadas y regladas en las que todos puedan tener las mismas posibilidades. Pero la estabilidad coarta la realización de las propias posibilidades, por lo que se cae fácilmente en la existencia impropia.

El «ser con otros» puede ser también propio o impropio. El modo de ser impropio es aquél en el que el hombre sustituye al otro, lo domina (trata de imponerle posibilidades que no le corresponden) o muestra indiferencia ante él. El modo propio de relacionarse con el otro es el respeto: procurar que el otro tenga la mayor libertad posible, de forma que todos accedan a las posibilidades que les son propias.

El hombre únicamente se descubre a sí mismo ante el mundo, esto es, ante la nada del mundo: ante la posibilidad de la muerte propia. Aun así, en la obra de Heidegger parece quedar abierta la posibilidad de que sea el encuentro auténtico con el otro el que lleve al hombre a la conciencia de sí mismo.

El hombre, «ser en el mundo, con otros, por mor de sí mismo»

Los modos de existencia básicos se refieren, según lo dicho, a la rela-

ción con el mundo, con las cosas y con otros. Pero, finalmente, hay que hablar de la existencia referida a sí misma: el hombre existe *cuidándose a sí mismo* (ésta es la base del resto de relaciones)⁵. El hombre existe siempre «abierto» (al mundo), pero no posee por lo general una existencia «resuelta» (abierta a la muerte). La existencia se resuelve en la medida en que se reconoce que se vive de cara a la muerte. El reconocimiento de la propia finitud es el punto de partida que posibilita el acceso al resto de verdades, pues es la verdad más cierta. El tiempo es el horizonte de interpretación del ser (no hay verdades eternas, como hemos dicho).

La angustia no tiene un referente concreto, como ocurre en el miedo, sino que tiene como referente el ser mismo, la vida. El miedo me instala en el mundo, pues responde a una relación determinada con un ente. Pero la angustia se da respecto del mundo mismo, por lo que sitúa al hombre fuera del mundo: le muestra que dejará de estar en él, cuando muera. Aun así resulta problemático, desde la propuesta de Heidegger, pensar que la angustia pueda sacar al

⁵ Heidegger instaaura la primacía del yo en nominativo. Esta descripción del hombre no se corresponde, por ejemplo, con la existencia del niño, que depende de otros para existir: es el yo en dativo.

hombre del mundo si más allá de él y del hombre no hay «algo», sino nada: ¿dónde queda el hombre que no encuentra su hogar en el mundo y angustiado se sitúa fuera de él? ¿Cómo se entiende la posibilidad de ese «fuera del mundo» en una filosofía en la que el mundo y la finitud lo clausura y lo llena todo? ¿No pide esta filosofía la existencia de un tercer elemento (lo eterno, lo absoluto, el infinito, lo divino) que le permita al hombre tener esa posición que trasciende el mundo? Esto no se resuelve en *Ser y Tiempo*.

4. La muerte como fin de la existencia humana

Para completar la descripción de la existencia humana y comprender qué significa ser en general, es necesario analizar los conceptos de fin y totalidad como elementos de la existencia (como existenciaros). El fin de la propia existencia es algo que el hombre no se puede representar y aun así es lo que insta a su ser como una totalidad (no como «ir a ser», sino como un «ser» concluido). El llegar al fin de la existencia no significa alcanzar la plenitud, sino dejar de tener posibilidades.

Para un ser que existe primordialmente como un ser situado, morir

es dejar de encontrarse, dejar de ser «ahí». Pero no tengo experiencia de la propia ausencia, sino que es el dejar de ser del otro el que me anuncia que mi existencia también termina con la muerte. El hombre asiste a la muerte ajena, en la que no experimenta la muerte como tal, sino la ausencia del otro. La muerte propia no puede objetivarse ni analizarse, sólo puede «existirse», porque no es un ente, sino un «existenciaro», es el modo de existir que constituye al yo como un todo, el que lo clausura y señala sus límites, sus posibilidades de ser.

En la existencia impropia, el hombre no es consciente de que muere. Vive en un mundo que le acoge y le resulta familiar. En la vida cotidiana (generalmente inauténtica), el hombre no es un individuo, sino «uno» (entre otros), indiferenciado, que no piensa por sí mismo, sino que reproduce las habladorías, lo que «se» suele decir. La muerte no es aquí una amenaza o una sorpresa, sino algo que ocurre continuamente a otros. «Uno» se acostumbra a la muerte ajena, que no le señala, sino que le oculta su propia muerte («uno morirá, pero todavía no»). Hay una cómoda indiferencia respecto de la muerte propia, que genera una falsa sensación de inmortalidad.

Pero sólo puede estar en la verdad el hombre que se sabe mortal. La certeza de la muerte nos sitúa en el ámbito de la verdad, ante la posibilidad de reconocer el resto de certezas. La relación auténtica con la propia muerte no se da porque simplemente se piense en ella, sino cuando se existe de un modo determinado: teniendo presente que es la posibilidad más cierta e inminente. Este reconocimiento rescata al hombre del «uno», le vuelve individuo, le singulariza, le libera de la dictadura del «se».

El hombre que se encuentra perdido en el «uno» tiene que encontrarse y atestiguar: dar testimonio de sí mismo. Esto supone desoír la voz del «uno» y atender a la voz de la conciencia, que únicamente procede de sí mismo. La conciencia llama al hombre a realizar sus propias posibilidades, a resolver su existencia (previa a toda concreción moral o teológica, la conciencia es aquí una estructura existencial). El habla siempre da noticia de algo; en este caso, la voz de la conciencia in-voca al sí mismo del hombre: no dice nada, sino que señala al sí mismo de forma silenciosa (frente al ruido de las habladurías).

En este sentido, la conciencia no se equi-voca, únicamente señala (de nuevo, no tiene sentido aquí dis-

tinguir entre acciones buenas o malas, sino acordes o no con la existencia propia). Esto no significa que la voz de la conciencia aisle al hombre del mundo, pues siempre se existe situado en él. La voz de la conciencia permite relacionarse de un modo auténtico con el mundo y con otros: señala la verdad propia, la existencia resuelta, abriendo una determinada situación (en la existencia cotidiana hay una situación general, no situaciones concretas). La vocación no avoca a posibilidades ilimitadas, sino a aquellas que se corresponden con la situación concreta de cada hombre.

El ser humano permanece siempre en deuda consigo mismo, pero no porque se haga deudor, sino porque nace ya deudor: se debe a sí mismo el ser que va a ser. La voz de la conciencia recuerda esta deuda: estoy llamado a vivir de forma auténtica, a realizar mis posibilidades. Ser consciente de esta deuda, supone entender la existencia como una carga, no en sentido negativo, sino descriptivo. El ser deudor del hombre (en sentido ontológico) está en la base de la posibilidad del bien y el mal moral (en sentido óntico, existencial). El hombre que escucha la voz de la conciencia y reconoce la deuda, elige acceder a su propia existencia. Ésta es, según Heidegger, la base

que hace posible la moralidad: la posibilidad de elegir el bien.

En la vida cotidiana se espera que una voz guíe las propias acciones, de forma que no haya que tomar decisiones. Ésta es la voz de la conciencia en sentido tradicional: una instancia exterior y superior que rinde cuentas. En este caso, el hombre se hace deudor y la voz le recuerda esta deuda a través del remordimiento. Pero en la existencia auténtica la voz de la conciencia no remite a un acto concreto (una decisión), sino a la estructura de la existencia humana, que es esencialmente deudora.

En la vida cotidiana, la voz de la conciencia (externa) nos juzga como buenos o malos, en función de si atendemos o no a sus exigencias. Pero en la existencia auténtica no tiene sentido decir si se es bueno o malo, sino si se realizan las propias posibilidades o las ajenas. Heidegger sostiene que esto no significa que la noción auténtica de conciencia posea una mayor calidad moral que la noción vulgar, pues son dos formas de comprenderla que aluden a dos ámbitos diferentes del análisis de la existencia. Pero podemos reconocer en estas descripciones, afirmaciones que presentan la existencia auténtica como preferible, frente a la existencia vulgar.

Habría que fundamentar de un modo más claro en qué sentido el análisis ontológico no recomienda ninguna posibilidad existencial, pues las palabras «propio» o «impropio», «auténtico» e «inaauténtico», poseen una carga valorativa difícil de silenciar. ¿En qué medida puedo ofrecer mi existencia al otro, haciendo que sus posibilidades de existencia prevalezcan sobre las mías, sin que ello suponga elegir un modo impropio de existencia? La gratuidad, el propio sacrificio, la ofrenda al otro, se entienden según este planteamiento como un modo impropio de existencia.

La temporalidad: fundamento de la existencia humana

Según lo dicho, el hombre es un «ser en el mundo» que posee una espacialidad determinada, pero también una temporalidad. Hay un modo propio o impropio de estar situado en el espacio y en el tiempo. El hombre existe siempre vinculado a un «todavía no» que remite al fin. A pesar de su continuo cambio, el hombre posee un carácter unitario que le permite seguir siendo él mismo en cada posibilidad existencial. Esta identidad peligra en la medida en que el hombre se diluye en la masa, huyendo de la responsabilidad de ser él mismo.

El hombre existe de cara al futuro, pero también existe en el presente, en el que comparecen su situación, los entes y los otros. Este «advenir presentando» se vuelve pasado en cada nuevo instante. De esta forma, el tiempo da sentido (unidad) a la existencia humana. En el encontrarse (en el mundo), el hombre existe como un ser que es todavía y ha sido, en cada momento, de cara al fin. En todos los modos de existencia se da la totalidad del tiempo: el pasado, el presente y el futuro, que no se suceden, sino que poseen la misma originalidad. Aun así, en cada modo de existencia predomina uno de ellos. El comprender es temporal en la medida en que está determinado por el futuro. En el encontrarse tiene primacía el pasado, lo ya sido. Respecto de la caída y el habla, el presente es su fundamento temporal.

En la existencia impropia, el hombre se «utiliza» a sí mismo y usa el tiempo: lo calcula, lo pone a su disposición. El tiempo es aquí un modo de ser de las cosas mundanas, con el que el hombre se encuentra. En la cotidianidad, se vive «al día», atendiendo a lo habitual, a las modas, al presente. De esta forma el tiempo se vive de forma discontinua, el individuo se pierde en lo que hace y pierde también el tiempo.

En cambio, en la existencia propia, el individuo siempre tiene tiempo, pues su tiempo es la mirada continua, atenta, que ofrece al hombre la situación y en esa medida, le sitúa en el tiempo, prolongando su destino individual, dándole una constancia histórica. El tiempo remite a un lugar determinado: el espacio hace frente en el tiempo. La temporalidad también da unidad al mundo y en este sentido, es la base de su significatividad (de su discurso).

El análisis de la temporalidad de la existencia permite entender la historia. El hombre no es temporal por estar en la historia, sino que por ser temporal, existe históricamente. La temporalidad es la base del carácter histórico de la existencia humana. Muchas de las posibilidades de existencia del hombre son heredadas y le remiten a su destino como individuo, en el marco de una generación histórica. Pero el destino individual no es meramente un conjunto de circunstancias, el destino no se tiene, se es un destino.

Como hemos señalado, se existe con otros, por lo que el destino individual se gesta con otros, se constituye como un destino colectivo. El destino individual es la base del colectivo, en el que la comunidad (el pueblo) se realiza

históricamente. Este destino no es la suma de destinos individuales, sino el destino de una generación. Existir como destino individual supone que en la propia existencia temporal habiten a la vez «la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud»⁶. El ser de cara a la muerte es el centro de gravedad de la historia.

El gestarse histórico se da en dos sentidos: respecto de la existencia humana y respecto de las cosas. En la existencia impropia, el hombre reconoce su historia al trasluz de la historia mundana: se comprende a sí mismo como una cosa entre las cosas. Se plantea entonces el problema de la unidad de la propia existencia, pues no hay un criterio para distinguir las posibilidades que me corresponden y las que no. En la existencia cotidiana se plantea el problema de la unidad (y la continuidad) entre el nacimiento y la muerte.

Pero en la existencia propia el destino individual abre las posibilidades propias, de modo que la historia individual va configurándose unitariamente. En este caso, la propia historicidad da continuidad a la existencia: hay un continuo entre el nacimiento, la muerte

y el «entre» ellos. La existencia auténtica es la base de la fidelidad al propio destino. La mirada da constancia a la propia existencia, pues permite atender al presente sin olvidar el pasado (la tradición) ni el futuro (la muerte). La temporalidad es el sentido de la existencia humana. Los distintos modos del tiempo (pasado, presente y futuro) son el fundamento de los modos de existencia básica: el encontrarse, la caída y el comprender.

Como dijimos al principio, la descripción de la existencia humana es solo el punto de partida de la tarea que nos convocó: el análisis del ser en general. ¿Qué nos impide confundir el modo de ser de la conciencia con el modo de ser de una cosa? Heidegger propone atender al ser del hombre, pues es el único ser que se pregunta por el ser. Pero si el fundamento de la existencia humana es la temporalidad, también la comprensión del ser en general será temporal, dependerá de un modo de vivir el tiempo. ¿Cómo podemos afirmar desde una existencia concreta el sentido del ser en general? Esta es la tarea que Heidegger se propone desarrollar a partir de este momento: pensar el acontecimiento (el darse del ser) más allá del hombre, más allá de la intersección entre el mundo y la conciencia.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, España, 2000, p. 415.

Pero si nos ceñimos al camino recorrido en *Ser y Tiempo*, la temporalidad es también el sentido del ser en general: el ser es temporal, la finitud es el horizonte del ser. Si continuamos la reflexión apuntando a las implicaciones, nos encontramos con que esta concepción de la existencia y del ser no permite fundamentar la vida religiosa, abierta a la trascendencia; ni la vida moral, cuando ésta remite a una responsabilidad infinita. Queda planteado el reto de re-

pensar la condición humana desde el horizonte de la infinitud y la eternidad, un horizonte al que remiten otros modos de existencia, que no tienen por qué ser considerados impropios o inauténticos⁷. ■

⁷ Ésta es la propuesta de obras como *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, de E. LÉVINAS (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987), o *Experiencia y Absoluto*, de J. Y. LACOSTE (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010).